

Adiós a las cosas

Santiago Alba Rico

Centro de Estudios

Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía

Santiago Alba Rico forma parte del equipo docente, junto a Amalia Fernández Sánchez, del Programa de Prácticas Críticas Ser o no ser (un cuerpo). Identidades, Sujetos, Objetos 2014-2015

—

Texto extraído del libro “¿Podemos seguir siendo de izquierdas? Panfleto en sí menor”. Santiago Alba Rico. Pol.lens Edicions, Barcelona 2014.

Adiós a las cosas

Conocemos bien lo que supone el capitalismo en términos ecológicos, pero quizás conocemos peor las transformaciones culturales y antropológicas que acompañan su galope tecnológico, entre otras razones porque *conocemos* precisamente desde sus entrañas.

¿Qué supone esta aceleración -esta hybris- para la antropología? Todas las sociedades pre-capitalistas se resignaron a la necesidad del "consumo" como un tributo destructivo a la reproducción de la vida; pero en su lucha contra el tiempo introdujeron mundo en el mundo a través de toda una serie de objetos declarados incomedibles: objetos para el uso y objetos para la mirada, cuyo conjunto definía el recinto de la cultura (por oposición a la naturaleza). Su victoria sobre el tiempo tenía forma de hacha, de zapatos, de poema, de templo. Pues bien, allí donde parece que lo que define a nuestra sociedad "de consumo" es la abundancia o el exceso de cosas, lo que hay es más bien, de manera paradójica, una anulación progresiva de *la cosa misma* como efecto de la acelerada renovación de las mercancías en el mercado y de un formato tecnológico que contribuye a sustituir las mediaciones por fluidos: el tributo destructivo -el eslabón animal- ciñe ahora la totalidad de la existencia, tanto en el ámbito público como en el privado. A lo largo de la historia los seres humanos han conocido sociedades sin petróleo, sin hierro o sin escritura; por primera vez estamos a punto de vivir en *una sociedad sin cosas*. Sin ellas, la victoria capitalista sobre el tiempo coincide con el tiempo mismo y con su duración sin costuras, como en la entraña de un reloj o en los anillos de una lombriz.

Las cosas están a punto de desaparecer, como los elefantes, junto a los elefantes. Bueno, se dirá, ¿y qué? ¿Las necesitamos? ¿No eran sobre todo una fuente de engaño y alienación? ¿Un anestésico poderosísimo que nos alejaba de la verdadera realidad -Dios y la muerte? No sólo el cristianismo; también el marxismo ha confundido a veces reificación y alienación para acabar arremetiendo místicamente contra las cosas mismas, como contra pantallas o jeroglíficos que ocultaban y hacían olvidar el nómeno de la explotación y del trabajo vivo constituyente. Si hay algo "patriarcal" en la paciencia de una madre será porque hay algo profundamente "patriarcal" en la condición humana; si hay algo "burgués" en una silla junto al fuego será porque hay algo profundamente "burgués" en la condición humana. Pero la paciencia y el descanso no son emanaciones del patriarcado o de la burguesía sino instrucciones e incluso demandas de las cosas mismas.

La izquierda tiene que estar completamente a favor de la coagulación del "trabajo vivo", completamente a favor de la transformación de la energía en "cosas"; es decir, de la cosificación. Puede parecer muy burgués tener una cuchara y una escudilla o muy peligroso dejarse engañar por la potencia anestésica de una silla. O abismarse en la contemplación de los zapatos nuevos y después

olvidarlos –porque se ajustan a nuestros pies– en un largo paseo por la montaña. Pero sólo los antiguos místicos cristianos que huían al desierto han despreciado tanto el mundo como el mercado. Bueno, también algunos marxistas más sensibles al lenguaje metafísico del Marx de los *Manuscritos del 44* (donde de algún modo se describe justamente la “cosa” como fuente irreductible de alienación, lo que sin duda es) que al Marx sociológico de *El Capital*, cuya atención se centra en el “fetichismo”; es decir, en el carácter fraudulento del relato y no en el relato mismo. Toda cosificación es engaño, pero no hay sociedad sin cosas y, por tanto, no hay sociedades sin engaño. Hay, eso sí, muchas clases de engaño y es el fetichismo, que enmascara relaciones de explotación entre seres humanos, lo que hay que combatir. Dejarse engañar por una mesa bien provista de alimentos o por una bombilla encendida o por una camisa blanca es –seguro que Chesterton estaría de acuerdo conmigo– un signo de salud mental.

¿Por qué defender las cosas?

Las cosas resisten y están en medio. Ni las constituimos ni las destituimos: las usamos o las miramos. Nos comprometen. Son interesantes; nos interesan. Son mediaciones más o menos estables que nos vinculan con los otros. Están, por así decirlo, detenidas, erguidas, como postes o lienzos de muro, en medio del torrente furioso del devenir. Nos atan al mundo y a los otros cuerpos. Pero al acelerarlas, dejan de ser “objetos espaciales” para convertirse en “objetos temporales”, disueltos en el flujo sincrónico del Tiempo como si se tratase de “segundos” y “minutos” y no ya de paraguas, mesas, libros, montañas, zapatos, novios, niños. Eso es lo que hace con ellos el mercado mucho más deprisa que la vida –y la corrupción sublunar. Entendamos mediante un ejemplo lo que quiero decir: para dibujar un objeto hay que mirarlo larga y disciplinadamente, recrearlo detalle a detalle, *maternizarlo*, para fotografiarlo con una cámara digital mucho menos. Nuestra mirada y nuestra capacidad de atención son también limitados y finitos. No podemos interesarnos por todos los árboles del mundo por mucho que los hayamos metido, uno a uno, imagen tras imagen, en nuestra cámara digital. No se puede amar a todo el mundo ni tener un millón de amigos. Por decirlo a modo de paradoja, *lo que no se puede mirar se convierte en imagen*. Acelerar el mundo es desentendernos de él. Es lo que he llamado en otro sitio “el nihilismo espontáneo de la percepción”: como el piloto del bombardero, sólo miramos lo que está a punto de desaparecer y nuestra mirada y su desaparición coinciden de tal modo en el tiempo que casi podemos decir que sólo miramos lo que desaparece y que desaparece porque lo miramos. Ahora la mirada también tiene dientes¹.

Las cosas son relatos y manuales de instrucciones. Son nuestra memoria fuera del cuerpo, *entre* los cuerpos. En el objeto manufacturado, es verdad, olvidamos el trabajo del orfebre o del carpintero (por no hablar del del obrero). Pero ese objeto, olvido materializado, es también –porque se ha materializado– el relato deformado de su fabricación. Nos cuenta su historia y también la de su usuario, incorporada a la curvatura de su asiento y a la inclinación de su respaldo; y además nos explica *cómo hacer una silla*. Las cosas son, en efecto, cuento y manual: tiempo detenido, memoria petrificada ante nuestros ojos, el pasaje grumoso entre el pasado y el futuro que reúne en un cóágulo,

¹Santiago Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Akal Madrid 2007

en una concreción duradera, el engaño placentero y el conocimiento veraz. Por eso Marx podía hablar de “fetichismo”: las cosas, encantadas en mercancías, pueden ser un jeroglífico, un relato cifrado que hay que desenmascarar y traducir. Hoy el acelerón tecnológico y mercantil nos ha llevado aún más lejos: al derretirlas, nos impide apoyar en ellas ningún relato, ni bueno ni malo; la memoria se nos va por el desagüe de la obsolescencia programada y de la liviandad material; es decir, de la autodestrucción ininterrumpida. La explotación intensiva del tiempo en la producción, en efecto, tiene su paralelo necesario en la aceleración del consumo y por lo tanto en la licuefacción de las mercancías –que son “mercancías” y no “cosas” precisamente por eso. Podría no ser tan grave aceptar un cierto grado de opresión y alienación fabril –digamos– si luego recuperásemos las cosas en el uso. Pero esa aceleración mercantil implica la solubilidad de la duración –de la consistencia misma de las cosas– en un flujo temporal, en una papilla cronológica sin apenas grumos. Siguiendo a Bernard Stiegler –a partir de una reflexión de Husserl– es lo que he descrito en otros sitios como la transformación de los objetos espaciales en objetos temporales: las sillas, las mesas, las lavadoras, los coches, los cuerpos en general se convierten en notas musicales o en fotogramas. Duran tan poco que apenas si podemos apropiarnos de ellos con la mirada. Algunas veces he parafraseado a Heráclito diciendo que “nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, pero hoy nadie puede tampoco sentarse dos veces en la misma silla”. Por eso he escrito asimismo que sólo los pobres tienen cosas, sólo los pobres tienen cuerpo, sólo los pobres tienen realmente biografía². La victoria sobre el tiempo es la victoria del tiempo. Somos, como decía Gunther Anders, hombres–sin–mundo: puro tiempo comercializado.

Las cosas, que resisten un poco, acaban por morir. Son frágiles. Son insustituibles. Son – tarde o temprano– irreparables. Son finitas. Podemos encontrar en el mercado una silla igual, pero no la misma silla. En este sentido, nuestra condición tantas veces negada de sujetos (de razón o de derechos) no debe hacernos olvidar que los seres humanos somos también cosas, como los vasos y el papel; es decir, objetos de cuidados. Son los cuidados, y no al revés, los que hacen valiosas las vidas humanas y han sido por tanto las mujeres, especialistas en sostener fragilidades, fuente de valorización de los cuerpos, las que nos han hecho amable a nuestro amigo, deseable a nuestro amado y rechazable el crimen, la tortura y la crueldad. Si el Derecho tiene una raíz en la razón y

otra en la atención, la primera no tiene sexo; la segunda es históricamente femenina. Pero el acelerón temporal del capitalismo, al renovar cada vez más deprisa las mercancías, al mercantilizar también los cuidados, acomete una desvalorización sin precedentes de todas las cosas, incluidos los cuerpos humanos. Curiosamente la sociedad que más ha fragilizado el mundo es la que más ha generado la ilusión subjetiva de victoria sobre la naturaleza y de inmortalidad. Ahora bien, ninguna ilusión médica o tecnológica, ninguna fantasía de trabajo inmaterial, podrá jamás liberarnos del trabajo de los cuidados. Sin trabajo no hay humanidad. Peinarse es un trabajo; peinar a un niño es el trabajo que da valor a su pelo y que vuelve irrenunciable su existencia. Todos derivamos nuestro valor objetivo –en cuanto que objetos humanos– del trabajo material de los demás sobre nuestro cuerpo.

¿Puede ya adivinarse qué significa para la condición antropológica de la humanidad la

²Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria, *El naufragio del hombre*, Hiru, Hondarribia 2010

desaparición de las cosas? Es la muerte de las tres facultades “neolíticas” –la razón, la imaginación y la memoria– y el fin de la “mesopotamia” de la evolución, desde donde podía hallarse aún un camino hacia la democracia y la igualdad. El mundo se vuelve impensable, irrepresentable e in-memorizable. Nos importa muy poco, por tanto, su destino e incluso su supervivencia. Ni siquiera nos parece bello. A fuerza de explotar la fuente de todo valor, el capitalismo ha secado de raíz todos los valores. El ámbito del consumo, al que se ha desplazado el eje de la construcción de la subjetividad, está tan proletarizado –dice con razón Stiegler– como el de la producción, pero solo pone en relación, al contrario que la fábrica, conciencias individuales con flujos temporales impersonales: es lo que él llama “miseria simbólica”³.

¿Estamos, pues, perdidos? ¿No podemos recuperar las cosas? La dificultad estriba en que no se trata de una cuestión política soluble en un aumento de la conciencia; la conciencia puede hacer poco contra un dispositivo material destituyente. Tenemos que afrontar, de entrada, esta cuádruple paradoja:

La paradoja de que la lucha capitalista contra el tiempo nos disuelve subjetivamente en el tiempo.

La paradoja de que la destrucción capitalista de la naturaleza nos hace sentir subjetivamente indestructibles.

La paradoja de que el desencantamiento capitalista del mundo convierte el desencanto subjetivo en un nuevo e irresistible lazo mundano.

La paradoja de que la explotación capitalista del cuerpo por medios tecnológicos nos desplaza subjetivamente fuera de él.

Escribí en una ocasión, sí, que “sólo los pobres tienen cosas” y cabría pensar quizás que la recesión y la crisis nos las van a devolver y, con ellas, esos tres límites pudorosos y esas tres chapuceras facultades –y todos sus “autoengaños”– que necesitamos para establecer un nuevo contrato social. Pero el problema es que esta cuádruple paradoja no es reductible a una economía o un modo de producción. Es ya un soporte tecnológico del que, salvo cataclismo o derrumbe civilizacional, no podemos volver atrás: “el consumo dominante es el consumo de la clase dominante”, digamos, pero es que además la tecnología dominante es la tecnología que permite sobrevivir también a las clases dominadas. En cualquier otro mundo posible que queramos imaginar, habrá que aceptar en parte la división del trabajo capitalista y su tecnología ancilar para alimentar a 7000 millones de personas. La aceleración es tecnológica, no sólo económica y, si la humanidad puede perfectamente retroceder en sus derechos, no puede renunciar en cambio a lo que ya ha producido y a lo que ya sabe. Resumamos el dilema con otra paradoja extensible al conjunto de nuestra ciencia aplicada: para borrar el conocimiento de cómo se fabrica una bomba atómica – artefacto del que no hay un posible uso ecologista o comunista– habría que arrojar una bomba atómica. Tenemos que cargar, pues, con la tecnología actual y con su aceleración temporal, que ha

³Me he ocupado de esta volatilización de las cosas y de sus consecuencias sociales en muchos de mis libros, algunos ya citados en estas páginas: *Las reglas del Caos*, *La ciudad intangible*, *Capitalismo y Nihilismo* y *El naufragio del Hombre*, entre otros.

dislocado o, mejor, *discroniado* a la humanidad fuera de los cuerpos. No podemos volver a ellos. Pensamos, imaginamos y nos divertimos desde prótesis exosomáticas a las que no podemos renunciar y que, por muchas ilusiones que nos hagamos, no podemos controlar.

Es por tanto un grave error valorar la tecnología en términos de neutralidad o ambigüedad, como si la pudieran usar indistintamente, para bien o para mal, los buenos y los malos; como es un error pensarla sólo a modo de una existencia putativa o subsidiaria, agotada en la reproducción del capitalismo. La tecnología está también –o sobre todo– al servicio de sí misma; quiero decir que muchos de sus efectos no pueden describirse como “funciones” sino como marcos de percepción (y de comportamiento) y como condición y exigencia de nuevas tecnologías; es decir, como “relaciones sociales” y “estructuras materiales”, a igual título que las “relaciones de producción” o las “relaciones edípicas”. No hay un uso no-capitalista del automóvil privado, como bien recordaba Manuel Sacristán, y no puede haber, desde luego, un uso comunista o democrático de la bomba atómica, pero al mismo tiempo es muy difícil –muy difícil– retroceder respecto de los marcos de comportamiento (y conocimiento) introducidos por esas tecnologías, por lo que se podría decir que hay obstáculos tecnológicos –y no sólo capitalistas– en el camino del comunismo. En cuanto a las llamadas tecnologías de la comunicación, falta también una reflexión crítica desde la izquierda. Muchas veces he llamado la atención, por ejemplo, sobre el carácter “orgánico” de la red, frente a la cual tenemos tanta libertad como frente a nuestro riñón derecho o nuestro hígado. Pero basta pensar en el derrumbe de ciertas categorías espaciales fundamentales para la orientación física y política. Cuando viajamos por internet, ¿estamos saliendo o entrando? ¿Estamos solos o acompañados? ¿Vamos hacia la izquierda o hacia la derecha? Que no podamos ya distinguir “dentro” y “fuera”, “soledad” y “compañía”, “norte” y “sur”, ¿es funcional para el capitalismo? ¿Es bueno para la revolución? Lo que es innegable es que representa un *tournant* antropológico cuya autonomía estamos obligados a reconocer y analizar, por así decirlo, al margen de la lucha de clases, como las manchas en el sol o la violación de las mujeres en situaciones de guerra.

Hay dos ilusiones peligrosas que, tanto en la derecha como en la izquierda, dominan el análisis político de la tecnología y muy particularmente de las nuevas tecnologías integradas en la red. La primera es la de la neutralidad de los formatos y las funciones. La segunda la del paralelismo entre progreso tecnológico y emancipación social. Esta última viene siendo firmemente cuestionada desde hace unos años a partir de un discurso ecológico riguroso que demuestra –registrando evidencias materiales ya indisimulables– que las fuerzas productivas, con independencia del sistema del que surgen, son también fuerzas destructivas, de manera que tenemos que aceptar la sugerencia de Manuel Sacristán en los años 70 y confesar que hay artefactos tecnológicos en sí mismos no-comunistas.

En cuanto a la presunta neutralidad de la tecnología, la provocativa reflexión de Sacristán obliga a repensar la cuestión a partir más bien del concepto de “autonomía”. La autonomía de los artefactos tecnológicos en general implica la aceptación de dos presupuestos: 1, el de que los objetos tecnológicos son relativamente independientes del modo de producción y no son, por lo tanto, puramente reproductivos, ni desde el punto de vista ideológico ni desde el económico, y 2, el de que,

en todo caso, es el objeto tecnológico mismo el que, más allá de su contexto social, impone un determinado uso del mismo, una determinada recepción mental y un determinado horizonte de cambio. Si pensamos, por ejemplo, en la imprenta, chinos y coreanos habían inventado los tipos móviles 400 años antes que Guttemberg, pero los usaron raramente o sólo como juguete; se podía, pues, inventar la imprenta *en cualquier momento*, pero eran necesarias concretas condiciones económico-sociales para justificar y extender su uso. Al mismo tiempo la imprenta, que se convirtió en un poderoso instrumento democratizador, sirvió también o sobre todo para universalizar la religión (y excluir cada vez más al sector no letrado de la población), pero generalizó en todo caso un modelo de percepción, el “paradigma letrado”, vinculado a la narración, la sucesión y la “objetividad”, condiciones de la racionalidad ilustrada y occidental.

Lo que de algún modo producen todos los objetos tecnológicos es a sus usuarios. Si aceptamos que estamos pasando muy deprisa –en el curso de una generación– del paradigma letrado, aún no agotado en sus potencialidades, a un paradigma post-letrado, es importante explorar las consecuencias de este pasaje. Es difícil porque formamos parte de él y porque el análisis mismo se hace desde una posición anfibia, con medio cuerpo en las letras y medio cuerpo en los dígitos. No sabemos aún qué son exactamente las nuevas tecnologías ni qué nueva mente están engendrando. No sabemos si internet es una técnica como la escritura, una herramienta como la imprenta, un nuevo continente como América o un órgano como nuestro riñón derecho. Probablemente es todo eso al mismo tiempo. Lo que sí podemos decir es que nos introduce –nos está introduciendo ya– en una condición post-letrada; en una condición en la que lo decisivo, como nuevo marco de percepción, no es ya la letra pública ni, como a menudo se cree, el *dígito* oculto sino *la pantalla* encendida. La expresión no es elegante, pero a la espera de forjar una mejor podríamos hablar de *condición pantállica*.

El papel está condenado a desaparecer no porque sea ecológicamente insostenible o caro sino porque está muerto: recibe la luz de nuestros ojos y exige por lo tanto una atención intensa y disciplinada. Por eso la filosofía está orgánicamente atada a la madera y no sobrevivirá a su muerte. En su lugar, la pantalla está viva; emite su propia luz y, si resulta por ello más atractiva, demanda una atención mucho más débil y superficial; una atención dispersa, fugitiva, vaporizada, si se quiere, en la simultaneidad de las muchas pantallas abiertas al mismo tiempo ante nuestros ojos. Ningún cerebro finito jamás estará a la altura de la infinita potencia tecnológica de la red; ninguna razón finita podrá encontrar ahí la linealidad y sucesión que le proporcionan la frase y la hoja de papel –que sólo se puede pasar *despacio*.

Nunca fuimos realmente letrados; nunca llegamos a ser letrados, y ya no podremos serlo. La población mundial está cada vez más dividida entre analfabetos y post-letrados. La franja propiamente letrada se encoge cada vez más y con ella todas las posibilidades entrevistas hace 4.000 años y nunca desplegadas por completo. ¿También el socialismo? Frente al entusiasmo acrítico de tantos internautas, la izquierda debe atreverse quizás a reconocer que también tecnológicamente está perdiendo la partida. Enseñar a leer ya no sirve. Y es a partir de este hecho desnudo –la condición post-letrada y tal vez post-humana de la historia– que debe replantearse

todas sus estrategias.

Con ese nuevo medio –simbolizado enigmáticamente en la metáfora de la “red”– tenemos que mirar y abordar el mundo. Como técnica, la informática es en realidad mucho más complicada que la escritura. Aprender a leer es muy difícil, pero una vez descifradas las letras uno se convierte en un escritor potencialmente activo: leer y escribir son dos operaciones inseparables. ¿Cuántas personas saben confeccionar, descifrar y modificar un programa informático? Todos podemos navegar por internet, como todos podemos disfrutar de una interpretación al piano; pero son muy pocos los que verdaderamente gestionan el tejido digital, como son muy pocos los que saben tocar un instrumento musical.

Como continente, la red no es un territorio liberado sino un territorio aún por liberar en el que las relaciones de fuerzas –izquierda/derecha, socialismo/capitalismo– son muy parecidas a las que dominan en el mundo. En ese marco fluido y epidémico, nuestros medios son mucho menos numerosos y se reproducen mucho más despacio que la totalidad radial del magma audio-visual que conforma la subjetividad del usuario, construida en la inmediatez sincrónica del consumo y la renovación mercantil.

Como órgano, entraña –en las entrañas– la tiranía biológica de todos los órganos. Podemos renunciar a usar el martillo si no tenemos que clavar clavos, pero no podemos renunciar a usar nuestro riñón derecho o nuestro hígado. Nuestro ordenador conectado a la red es, en realidad, la dependencia orgánica de un cuerpo conectado a un gran riñón exterior que sigue vivo mientras nosotros dormimos o mientras cocinamos –tiempo residual inútil– y del que solo podemos emanciparnos, cada vez que lo hacemos, mediante una enorme violencia. Hay que aceptar que frente a un martillo somos mucho más libres que frente la pantalla del ordenador.

Lo mismo pasa con la televisión: apagarla exige el coraje atroz de practicar la eutanasia a un pariente o, peor, a uno mismo. Pero la televisión está dejando también paso, muy deprisa, a este formato pantálico integrado, multifuncional, que se ajusta e impone un nuevo tipo de poder y un nuevo tipo de resistencia. La televisión se correspondía a un tipo de poder centralizado, de autoridad oral fiduciaria, en el que la saturación de visibilidad desprendía una personalidad estable y carismática: no en vano la televisión fue inventada por el nazismo y su uso está muy limitado a la propaganda o –lo que es lo mismo– la publicidad. Las nuevas tecnologías, en cambio, producen un nuevo tipo de autoridad rapsódica y fluida, tan deslocalizada como las nuevas fábricas, tan zigzagueante como los mercados financieros, y producen también un nuevo sujeto resistente, joven, transfronterizo y volátil, cuya expresión política, con su fuerza explosiva y sus límites, podemos localizar en las revueltas árabes y en el movimiento indignado del 15-M.

De este nuevo paradigma no se puede escapar, pero no es en sí mismo emancipatorio; hemos de luchar desde él, pero conociendo qué conductas y qué percepciones nos impone su “autonomía” constituyente. Sería absurdo no tratar de comprender quiénes somos y dónde nos movemos cuando tratamos de cambiar el mundo desde un medio –con un medio– del que nuestra

mirada y nuestros dedos son de algún modo un producto. Con el producto que somos tenemos que producir un nuevo mundo. La pregunta es: ¿podrá ser comunista? La cuestión es saber si el obstáculo es sólo económico o también tecnológico...

En todo caso, salvo cataclismo universal, no se puede retroceder de la tecnología. No podremos renunciar a ella porque, como he dicho más arriba, esos marcos de comportamiento y de conocimiento son en algún sentido irreversibles. Lo son además porque para satisfacer las necesidades básicas de 7.000 millones de personas habrá que aceptar –racionalizando lo más posible– una división del trabajo muy tecnologizada. El ludismo de Simone Weil es muy lúcido, pero ni es viable ni es ya justo. En definitiva, habrá que aceptar un cierto grado de “opresión” y “alienación” tecnológicas. Pero habrá que llamarlas así, “opresión” y “alienación”, como lo hace Weil, sin hacerse ilusiones, ni de emancipación a través de la máquina ni de transparencia ludista, y habrá que tratar de mitigar sus efectos, haciendo menos opaca y más colectiva la gestión de los centros de producción y liberando grandes franjas horarias para un ocio no proletarizado.

Los cuerpos son también cosas

¿No hay ninguna esperanza? Sí, una. La tecnología, es verdad, no es sólo economía. Pero ni la tecnología ni la economía han conseguido superar un límite: la muerte. A los cuerpos seguimos atados por los cuidados y sus trabajos. La recesión y la crisis –junto a la ofensiva talibán del neoliberalismo– no nos devolverán la belleza de los árboles y las montañas ni –por citar un poema de Pasolini– las de los cuchillos, las mandolinas y los calzones con remiendos, pero nos están obligando ya a repolitizar la atención recíproca y la valorización auxiliada de los objetos humanos. Del fondo de esa mesopotamia superada o interrumpida por el acelerón temporal surge la vieja, chapucera y maternal solidaridad, ahora sin sexo, ésta sí antiburguesa, para recordarnos que lo único que puede salvarnos es que seguimos siendo muy pequeños. Los cuerpos, como hemos dicho, somos también cosas.

¿Cuánto vale una vida humana? Una forma de calcularlo es la que utilizaron los abogados de la multinacional Union Carbide para fijar las indemnizaciones a las víctimas del desastre de Bhopal en 1984. Si la renta per capita de la India es (lo era en ese entonces) de 250 dólares mientras que la de los EEUU supera los 15000, podemos concluir que el valor medio de una “vida india” es de 8300 dólares mientras que el de una “vida estadounidense” asciende a 500.000. Las casas de seguro utilizan habitualmente este tipo de evaluaciones para aumentar sus márgenes de beneficios. Otra posibilidad, que juzgamos más bárbara, es la de esos sistemas “primitivos” de equivalentes que llamamos “venganza”. La forma más extrema es el Talión (“ojo por ojo, diente por diente”), aunque hay otras más benignas en distintos pueblos de la tierra que permiten cambiar una vida humana, por ejemplo, por cuatro ovejas, o la pérdida de un miembro por un pedazo de tierra o una mujer en edad fértil. La Sociedad, y no sólo la Historia, pueden ser terribles.

En definitiva, cuando calculamos el valor de la vida humana solemos recurrir a “expresiones dinerarias”; es decir, a formas contables exteriores mediante las cuales tratamos de asir una cantidad

inconmensurable: dinero, ganado, mercancías. Pero, ¿cuál es el valor del dinero, el ganado y las mercancías?

Como sabemos, David Ricardo y Adam Smith fueron los primeros en formular en el molde de una ley una relación que todos los pueblos aceptaban intuitivamente en sus trueques y mercadeos: la que asocia el “valor” de un objeto a una determinada combinación de Tiempo y Trabajo. Luego, Karl Marx afinó esta formulación precisando la diferencia entre trabajo y fuerza de trabajo e identificando el valor de una mercancía con “el tiempo socialmente necesario para su producción”. A partir de ahí Marx dedujo una forma objetiva y paradójica de explotación, independiente de los latigazos y los capataces, escondida en una cifra positiva y apetecible: el salario. Marx nunca olvidó la condición previa (“la fuente de toda riqueza es la naturaleza y no el trabajo”, corrigió a sus compañeros en el Programa de Gotha), pero digamos que elevó a categoría “científica” una cenestesia subjetiva elemental: la de que un objeto vale tanto más cuando más tiempo y esfuerzo hemos dedicado a elaborarlo o fabricarlo.

El problema estriba en saber cuánto vale la mercancía llamada “fuerza de trabajo”; es decir, la vida humana trasladada al objeto. Para eso, Marx aplicó la lógica valor/trabajo y demostró que, si una mercancía vale tanto como el trabajo socialmente necesario invertido en su producción, la “vida humana” vale tanto como el conjunto de las mercancías indispensables para su (re)producción: pan, calzado, un lecho, todo lo necesario, en fin, para renovar las energías físicas del trabajador, de manera que esté en condiciones, todas las mañanas, para emprender una nueva jornada laboral. El hecho de que el capitalismo (no Marx) calcule de esta manera el valor de la vida humana plantea un doble dilema, uno ético y otro lógico. El ético parece evidente, pues este “cálculo” (el de las mercancías básicas que permiten la reproducción de una vida desnuda) trata al ser humano como si fuera *una mercancía más*. Pero ilumina también una paradoja, en la medida en que esa mercancía se diferencia de las otras mercancías en que es la única cuyo valor se define estrictamente en el mercado. En efecto, mientras que el valor –digamos– de una mesa o de un automóvil procede de la “fuerza de trabajo” humana invertida en su producción (que es una “fuerza” exterior añadida a los procesos productivos), el valor de esa “fuerza” se fija en relación con las mercancías que ella misma ha producido.

Pero esta paradoja responde de algún modo a la pregunta fundamental: ¿no tiene el ser humano ningún valor propio, ningún valor autónomo? El capitalismo le reconocerá uno: precisamente su capacidad para “valorizar”, a través de la combinación tiempo/trabajo, la materia muerta o, lo que es lo mismo, para producir riqueza capitalista. La “fuerza de trabajo” es una mercancía peculiar que, lejos de consumirse con el uso, añade valor a las mercancías que produce. El resultado, lo sabemos, es que esta potencia mágica del ser humano para *dar valor* se traduce, en condiciones de explotación de clase, en una desvalorización radical del ser humano. Cuanto más valoriza lo que toca, más se desvaloriza él mismo y al final, precisamente porque es la fuente de todo valor, es la única mercancía que no vale nada. O sólo 8.300 dólares, como en el caso de los trabajadores indios asesinados por la Union Carbide.

En todo caso, creo que debemos renunciar a demostrar el valor autónomo de la vida humana. Si el ser humano vale algo debe ser, sin duda, al igual que en el caso de los objetos que produce, *por algo que se le ha hecho a él*. Los propios cristianos aceptan esta lógica como principio ontológico al identificar el carácter “sagrado” de la vida humana con un “trabajo” de Dios: un trabajo liviano, es cierto, completado en pocos días, pero que convierte la vida humana en un “producto divino”. ¿Y los ateos? Para los que no creemos ni en Dios ni en los cálculos capitalistas, ¿el ser humano no vale nada? El resultado de una sucesión de azares, de una acumulación de contingencias geológicas y químicas, ¿podrá ser destruido sin remordimientos ni pesar una vez se revele económicamente no rentable su existencia?

No, el ser humano tiene un valor inmenso y lo tiene, en efecto, porque es *el resultado de un trabajo*. Pero de un trabajo realizado fuera y antes del mercado; de un trabajo que han hecho siempre o casi siempre las mujeres: los cuidados. El cuerpo humano no es sagrado sino frágil y su fragilidad lo convierte en un objeto –lo contrario de una mercancía– cuya supervivencia depende de la atención ajena. Si no se puede matar sin horror a un ser humano, si su existencia es irremplazable no es porque el ser humano tenga la capacidad de valorizar la materia muerta sino porque ha sido valorizado, despertado a la vida, por otro ser humano que casi siempre es una “mujer”: ha sido alimentado, limpiado, peinado, curado, acariciado, protegido por otras manos, en un trabajo entre cuerpos del que se desprende ese valor incalculable, inasible, sin equivalente, sobre el que se levantan la ética y el Derecho, las cuales tienes, como decíamos más arriba, un fundamento en la razón y otra en *la atención*.

La atención y los cuidados son femeninos –muy probablemente– porque los hombres las han puesto, mediante la fuerza (al menos “en su raíz”), en una situación en la que sin su atención y sin sus cuidados no habría reproducción material de la sociedad. El amor nace de ahí, de esa atención y esos cuidados –digamos– “forzados”, los cuales vuelven valiosos los cuerpos. No podemos despreciar ni las hormonas ni el embarazo –el carácter físico de la maternidad– pero podemos decir, en todo caso, que la Madre es también un proceso de precipitación histórica –como se habla de una precipitación química– definido por este esfuerzo de valorización atenta de los cuerpos. Es más fácil ser razonables (aunque no es tan frecuente), pero todos podemos ser también Madres. Podemos desconectar la maternidad –como atención y cuidados– de la violencia del parto y de la violencia del patriarcado. Nadie ha explicado esto mejor que Yayo Herrero, una de las voces más brillantes, sensatas y rigurosas del ecofeminismo en España: “La historia de las mujeres les ha abocado a realizar aprendizajes, recreados y mejorados generación tras generación, que sirven para enfrentarse a la destrucción y hacer posible la vida. Las mujeres –gran parte de las mujeres– se han visto obligadas a vivir más cerca de la tierra, del barrio y del huerto, de la casa. Se han hecho responsables de sus hijos e hijas y por ellos han aprendido a prever el futuro y mantener el abastecimiento de la familia. No han caído fácilmente en las promesas del enriquecimiento rápido que les ofrecían con la venta de tierras o los negocios arriesgados. Han mantenido la previsión que impone la responsabilidad sobre el cuidado de otras personas y por eso han desarrollado habilidades de supervivencia que la cultura masculina ha despreciado. Su posición de sometimiento también ha sido al tiempo una posición en cierto modo privilegiada para poder construir conocimientos relativos

a la crianza, la alimentación, la salud, la agricultura, la protección, los afectos, la compañía, la ética, la cohesión comunitaria, la educación y la defensa del medio natural que permite la vida. Sus conocimientos han demostrado ser más acordes con la pervivencia de la especie que los contruidos y practicados por la cultura patriarcal y por el mercado”⁴.

Podemos desconectar la maternidad de la violencia del parto y de la violencia del patriarcado. ¿Podemos hacer lo mismo con el Derecho? Insisto en las ideas formuladas en el capítulo 5. A veces nos dejamos deslumbrar –ofuscar– por esa verdad de perogrullo según la cual –decía Walter Benjamin– “todo derecho es fundado o conservado por la fuerza”. Es cierto. Porque la fuerza – allí donde los cuerpos son frágiles–, si es suficiente y no se la detiene, puede destruir cualquier cosa, incluso *todo*. Pero no veo ningún problema en que el derecho sea “en su raíz” fuerza o en que reclame una fuerza su conservación. El problema es –primero– que sea realmente derecho y –segundo– que tengamos suficiente fuerza para conservarlo (o para que no se convierta en instrumento de un lobby, una mafia o una secta). Esa fuerza contra la fuerza, ya lo hemos dicho, sólo puede ser la de un “pueblo virtualmente en armas” cristalizado en una institución estable –que podemos llamar Estado– que garantice, contra los lobbies, las mafias y las sectas, que no se convertirá en papel mojado o, peor, en abrelatas de los intereses de los poderosos. Por eso hace falta una revolución. Pero mientras se hace y no se hace, o incluso para poder hacerla, es bueno que el derecho, campo de batalla en el que han muerto tantos seres humanos, nos recuerde por qué estamos luchando, qué queremos, de dónde sacan la legitimidad –instrumento fundamental en el combate– los pueblos, los trabajadores, los ciudadanos.

En definitiva: no cuidamos los cuerpos humanos porque tengan valor sino que, al contrario, adquieren valor en la medida en que los cuidamos y los tocamos y los miramos; en la medida, en definitiva, en que los *trabajamos*. Por eso quizás hay más maltratadores masculinos que femeninos y por eso quizás hay tantas mujeres prisioneras de sus verdugos: porque es casi imposible no querer a aquél al que has lavado los calcetines y preparado la comida, aunque te maltrate, y es casi imposible querer, y casi imposible no maltratar, a quien has mirado poco, tocado mal y cuidado nunca. Es esto lo que une, en una intersección de paradójico desprecio, al capitalismo y al patriarcado: pues el capitalismo desvaloriza al trabajador que valoriza todas las mercancías y el patriarcado desvaloriza a la trabajadora que valoriza todos los cuerpos. Por eso, si es que queremos conservar la riqueza y la dignidad humanas (cuya fuente es una combinación de Trabajo y Tiempo) debemos librar una lucha doble y simultánea a favor de la independencia económica y de la dependencia recíproca.

¿Cuánto vale un ser humano? El tiempo que hemos trabajado en él. A eso los cursis lo llamamos “amor”.

⁴Yayo Herrero y Marta Pascual, *Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir futuro*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=103036>