

Jorge Olivares-Rocuant
Universidad de Chile
jorgeolivares@uchile.cl

Materiales para pensar la inservidumbre

Materials for contemplating un/servitude

DOI 10.35588/rp.v0i20.6556

Resumen

Proponemos algunos materiales teóricos para pensar nuestro mal-estar en el modo gubernamental de la democracia chilena postdictatorial y sus prácticas neoliberales de servidumbre. Buscando disputar la comprensión ordinaria del modo en que el capital organiza nuestra existencia, al aportar el soporte filosófico de la realidad tautológica que despliega.

Palabras clave: «inservidumbre», «subversión», «intempestividad», «fetichismo de la mercancía», «crítica».

Abstract

We propose some theoretical materials to think about our discomfort in the governmental mode of post-dictatorial Chilean democracy and its neoliberal practices of servitude. Seeking dispute the ordinary understanding of the mode in which capital organizes our existence, when erode philosophical foundat of the tautological reality that it deploys.

Keywords: «un/servitude», «subversion», «untimeliness», «fetishism of commodity», «criticism».

Leemos el acontecimiento de la revuelta como un estallido de las afecciones que por largos años permanecieron contenidas, normalizadas y transicionalizadas en el horizonte del elitista sistema chileno que pactó con el capital una política democrática de materialidad neo y liberal que nos siguió golpeando en la postdictadura. Ya no de golpe, como en su momento de instalación dictatorial, sino como reverberación de este, en la producción de ecuaciones securitarias para una vida sofocada en la espectacularidad del mercado bio y necro-político (Foucault, 2007; Mbembe, 2011), es decir, regulando los procesos de producción/consumo en el orden de la economía y del deseo. Y asegurando una juridización policial de la vida que

intensificó su ordenamiento en la normatividad de la promesa democrática como el mejor de los mundos políticos posibles. Desmarcándose de la dictadura en un ejercicio dialéctico de afirmación de derechos en tonalidad humanista, como intentando un parricidio que no se consumó. Que operó como teatralización, porque al sofisticar su modo de gobierno en clave de transición intransitiva (Thayer, 1996: 169; Dardot, 2023: 26), el espíritu que la movilizó, herencia de su procedencia, siguió siendo el mismo: seguir estirando esa promesa que sabemos no puede llegar porque ese es su régimen de verdad.

Así, tenemos un ordenamiento en la servidumbre deseante (Lordon, 2015) y crediticia (Lazzarato, 2013), que asegura una relación religiosa con el trabajo y una socialización mercantil cuya inversión del valor anunciada por Marx en el *fetichismo de la mercancía* (2016: 33-53; 2018: 87-102; 2018a: 291-301), se materializó tan intensamente que esa valorización que crea valor nunca fue una abstracción teórica sino, muy por el contrario, un intercambio abstracto muy real, que constatamos en la materialidad neoliberal de nuestro presente. Materialidad que se afianzó en esta relación estructural y orgánica entre capitalismo y democracia.

En este sentido, la consigna callejera de los estudiantes secundarios: ¡Evadir!... ¡no pagar!... ¡otra forma de luchar!, que inició las manifestaciones que desembocaron en la revuelta, refiere a una insistencia que abre un modo de inservidumbre como posibilidad no dialéctica, al asumir una desistencia, la evasión. Consigna que alegoriza la necesidad de resistir creativamente a un sistema que ha transformado en sacrificables, las vidas de millones de personas en el mundo. Y que ha hecho de la libertad un valor paradójico, un principio capitalista que encuentra su realización en la democracia, en la medida en que su ejercicio ideológico oculta las modalidades de explotación y de extractivismo que subsumen la totalidad de la vida.

1.

¿Cómo plantear la cuestión filosófica del presente respecto de nuestra condición actual en el capitalismo neoliberal?, ¿es posible un cuestionamiento en los términos kantianos?, ¿cabe hoy una nueva ilustración respecto del capital neoliberal?, ¿o pensar la actualidad bajo los cuestionamientos que enunció Kant (2017) en su respuesta al «qué» de la *Ilustración* (*Was ist Aufklärung?*) es dejar anclado el pensamiento a las mismas condiciones que solidificaron el

despliegue del capital y su taxonomía de la condición humana, bajo el vector de la valorización, que el modo neoliberal fue aplicando a las sociedades del último tercio del siglo XX – intensivamente en unos casos, pues en otros lo hizo «de golpe»– según el valor que fueron comportando para el sistema? La cuestión no podría plantearse de esta manera tajante, polarizando argumentos para repetir la dialéctica que tantos frutos le ha dado a la razón metafísica en la ordenación de occidente.

Foucault (1999) nos indica que Kant caracteriza la *Ilustración* en negativo, como el proceso de «salida» (*Ausgang*) del estado de «minoría de edad», como aquello que permitirá dejar una cierta forma de habitación de la realidad en tanto que actualidad. No es la interrogación que hace la filosofía de la historia, se trata más bien de una comprensión del presente como diferencial, no de otro tiempo, pasado o futuro, sino del diferimiento con el modo de pensarnos en esa forma de habitación que se caracteriza por el ejercicio de nuestra voluntad. De ahí, lo que Kant pone en juego es la relación de nuestra razón con la autoridad y la cuestión de la responsabilidad que nos compete en esta «salida». Foucault resalta tres ejemplos que Kant utiliza respecto de esta «minoría de edad» donde se pueden reconocer soterradamente las tres críticas kantianas: un libro reemplazando nuestro entendimiento, un director espiritual reemplazando nuestra conciencia y un médico prescribiendo nuestro régimen.

Confrontados con nuestra historia contemporánea, reverbera en estos ejemplos kantianos, la moderna condición de «crisis» que se manifiesta en el ejercicio de apropiación extractiva del capital neoliberal padecida por la población chilena desde el golpe de Estado de 1973, pues la dictadura de Pinochet ataca justamente esa tríada: 1) un entendimiento sin posibilidad de autonomía, sometido a la desinformación y a la propaganda mediática a favor del régimen dictatorial que no permitió expresión crítica alguna, 2) la conducta que no se alinea con la conciencia por miedo, temor y horror respecto del destino ulterior, deja de funcionar la forma pura del imperativo respecto del deber, y 3) el régimen de nuestra existencia no depende de cada cual, está circunscrito a las políticas sobre la vida que fue imponiendo la dictadura.

Pero lo propio podríamos decir de la vuelta a la democracia desde 1990, pues la tríada se mantiene intransitiva: 1) el entendimiento sigue sin posibilidad de autonomía, pero por transparencia mediática y exceso informatizacional, por globalización y educación neoliberal, 2) la forma pura del imperativo tampoco funciona, la conducta tampoco se alinea con la conciencia

porque el imperativo ahora es de mercado, no responde a una eticidad, la conciencia moral ha sido anulada por la facticidad del deseo que provocan las relaciones y valorizaciones de producción/consumo, y 3) el régimen de nuestra existencia es prescrito por el mercado en su modalidad bio y necro política.

Si el sujeto racional europeo debía adquirir la *mayoría de edad* de manera colectiva pero considerando el ejercicio de su voluntad autónoma, por la fuerza de su propia razón, es evidente desde nuestras realidades latinoamericanas que esa *Ilustración* que plantea Kant como “cambio histórico que atañe a la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la tierra” (Foucault, 1999: 338) parece no aplicable a todas las zonas del globo, cuestión que por cierto, para Foucault, denota cierta ambigüedad en Kant, pero que advertimos también, el mismo Foucault presenta con cierta ambigüedad en su analítica sobre el neoliberalismo respecto de este punto, pues parece no considerar la situación colonial ni latinoamericana con suficiencia en sus análisis.

Y si la «salida» de la «minoría de edad» es generar la voluntad de razonar y resolver en la práctica, atendiendo al régimen del juicio, esta salida –mediante la *Ilustración*– viene con condición, presenta un *rayado de cancha*, que Kant (2017) ejemplifica con la frase «razonad tanto como queráis, ¡pero obedeced!» (62). Condición que distribuye en el ejercicio de la razón en una doble distinción: su uso privado y su uso público, “[p]ero a continuación añade que la razón debe ser libre en su uso público y sumisa en su uso privado” (Foucault 1999: 339)¹. Aparece aquí la relación paradójica entre despotismo y libertad respecto de la «razón» en Kant, de la que Foucault (1995) se desmarcaría en la exposición que realizó en 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía al proponer la diferencia entre «crítica» e *Ilustración* (*Aufklärung*) desde la noción de «gubernamentalidad». Foucault plantea ahí la pregunta por ¿cómo no ser gobernado del modo en que se nos está gobernando?, vuelve sobre el diferencial que Kant abrió en 1784, asumiendo su herencia crítica (y su distancia con la herencia trascendental) en el marco de lo que denominó *ontología del presente*, trabajando *su* contexto y «actualidad», y saldando la paradoja

¹ El uso privado en Kant se ejercita cuando se es una pieza de una máquina, cuando se realiza una función específica dentro de una sociedad, en la que se requiere asumir reglas, definidas por las funciones y fines particulares en los que un individuo se desempeña, es decir, la razón práctica en modo servidumbre. El uso público refiere al uso libre que el individuo ejercita como ser razonable, cuando razona por razonar, ahí donde la razón no tiene otro fin que ella misma, la “razón” como un “universal”, es decir, una razón libre pero totalmente despolitizada.

kantiana de la obediencia desde la crítica como posibilidad de inservidumbre (Foucault, 1995: 6-7).

Reparamos en esta forma de pensar el «actual» kantiano moderno, y es inevitable conectar esa noción con «nuestra actualidad» –el aporreado y famélico proceso constituyente chileno en su condición de ilusión y esperanza popular–, «con nuestra posibilidad de salida» de la forma de vida que el capital neoliberal nos impuso bajo el régimen de la dictadura cívico-militar, en un primer momento a sangre y fuego, y luego, efecto del miedo y del *welfare* a la chilena, por la normalización de las medidas políticas, sociales y económicas desarrolladas como intensificación neoliberal de la Concertación de Partidos por la Democracia. Normalización que respaldó la intelectualidad política y académica, de “derechas” e “izquierdas”, depositarias del pensamiento moderado, responsables y respetuosas del orden democrático de impunidad pactado con Pinochet. Que de no ser por la revuelta de 2019 seguirían afirmando responsablemente.

Se evidencia, así, el despotismo ilustrado de la clase política, de intelectuales de mercado, de funcionarios académicos, y por supuesto de las oligarquías, volviendo una y otra vez sobre el lenguaje democrático y moderado, que sólo admitiría –en momentos de crisis como el provocado por la revuelta de octubre 2019– discursividades reformistas de diversa grandilocuencia que puedan amainar el temporal con operaciones cosméticas. O con acuerdos de clase legitimados vía congreso, en tanto que depositario de la voluntad popular, aún en crisis de representatividad, como pasó con el “acuerdo por la paz” de noviembre 2019. Acuerdo que representa justamente el sentido de la crítica habermasiana (1987) a la insistencia del último Foucault respecto de afirmar la crítica kantiana de la actualidad (*ontología del presente*), al tiempo que se desmarca y pone en cuestión la *analítica de lo verdadero*. El «acuerdo», en tanto que estrategia, asume la crisis por la fuerza de la realidad, es decir, toma nota del presente, del actual, pero sin poner en cuestión el trascendental sistémico que ha provocado dicha crisis. Insiste en la afirmación de ese trascendental como la veracidad que estructura y dispone la realidad. Esta insistencia no deja ver el marco, el contexto, las condiciones de posibilidad que organizan la realidad de la crisis, no deja ver el régimen de verdad que la constituye de antemano, la tecnología que organiza su contexto. Toda interrogación debe comportar la propia interrogación sobre el régimen o tecnología que la posibilita (Thayer, 2010: 12-16). De ahí que el “acuerdo por la paz”, activó un nuevo (viejo) simulacro, porque como bien afirma Habermas (1987), la crítica (en Kant) no puede quedar sin

aquellos criterios normativos que le otorgan sentido, ¿cuáles serían en este acuerdo esos criterios normativos?, aquellos que mantuvieron las reglas del juego democrático, reglas deslegitimadas por la soberanía callejera en la revuelta chilena de octubre 2019, y que con todo, dispusieron sin problemas la tecnología que articularía el *cómo* del proceso constituyente. Aquellos criterios que conservan el marco respecto del modelo económico-político que necesita cambios estructurales urgentes, y que la “comisión técnica” de los partidos políticos firmantes del acuerdo aseguró con la inclusión del polémico e invisibilizado “artículo 135”.²

2.

El texto sobre la *Ilustración* nos revela que el sentido de toda la filosofía kantiana está contenido en la insistencia por su presente, pero Foucault repara también en un artículo donde Kant se pregunta sobre la revolución francesa en tanto que acontecimiento que puede comportar el signo del progreso moral de la humanidad. Por supuesto no en cuanto a las acciones revolucionarias mismas, sino en cuanto al sentimiento favorable que causa en los sujetos. Para Kant (2006: 105-106) habría un afecto que se despierta como *entusiasmo* (cf. Lyotard, 2006) en la revolución, que daría cuenta de que la humanidad participaría del bien desde esta afectividad que nos conectaría con lo *moral puro*, esto es, con el «derecho». Entendiendo que la revolución instituiría el derecho de un pueblo a darse su propia constitución para asegurar la paz, emergencia de la ley moral en la historia de la humanidad, en ciertos momentos específicos, que no es otra cosa que la emergencia histórica de la idea de libertad kantiana. Es pertinente aquí tomar nota de la dimensión política que erige la modernidad con relación al espacio y la opinión pública, cuando piensa el entusiasmo como signatura de progreso moral de la humanidad en la historia, y que en Kant estaría contenida en la subjetividad del espectador. Aquel que no es el protagonista de la revolución pero que se entusiasma, porque la afirmación del constante progreso moral de la humanidad, en vistas de lo mejor, depende de esos espectadores entusiasmados. Al hacerse una

² Reforma de la Constitución y del Procedimiento para Elaborar una Nueva Constitución de la República Chilena, Capítulo XV: artículo 135, Disposiciones especiales. “(...) El texto de Nueva Constitución que se someta a plebiscito deberá respetar el carácter de República del Estado de Chile, su régimen democrático, las sentencias judiciales firmes y ejecutoriadas y los tratados internacionales ratificados por Chile y que se encuentren vigentes.” En <https://www.senado.cl/capitulo-xv-reforma-de-la-constitucion-y-del-procedimiento-para/senado/2012-01-16/110209.html>

opinión del hecho histórico y tomar partido por uno de los bandos, manifestarán públicamente, con cierta independencia de los protagonistas, esa posición que los constituiría en una especie de exterioridad independiente que asume una postura moral respecto de los acontecimientos. Gesto que para Kant constituye un signo del progreso moral como constante, pues la síntesis entre juzgar y actuar movilizaría esa preferencia.

Esa facultad de juzgar del espectador es la que interesa a Hannah Arendt (2003) en su intento de rastrear las huellas de una filosofía política en Kant, afincadas en sus trabajos sobre estética, en la línea de relevar el rol de la esfera pública para la constitución de un gobierno en constante progreso, indicándonos que a pesar de que “[l]a auténtica teoría de Kant en los asuntos políticos era la teoría del progreso ininterrumpido y una confederación de Estados capaz de otorgar realidad política a la *idea* de humanidad” (115), Kant afirma un diferencial en esa *simpatía rayana en el entusiasmo* de los espectadores de la Revolución Francesa que hacen de este hecho histórico un acontecimiento “público y significativo para la historia del mundo” (116). En la interpretación arendtiana del juicio político kantiano es fundamental considerar que, lo que permite definir al espectador qué aprobar, y qué desaprobado, es la comunicabilidad (publicidad) en cuanto criterio, es decir, el «sentido común», que en Kant es *sensus communis* (sentido comunitario). Para Arendt no se puede juzgar –no se puede ejercitar el «entendimiento sano»– fuera de la comunidad (133). El rol de la opinión pública entonces, como aquella reflexión que se da la comunidad en el ejercicio de su exteriorización como entusiasmo, actualizada como juicio constitutivo indispensable para la política moderna, posibilitarían la legalidad y legitimidad que contribuirían a esa evolución y progreso de la sociedad humana. El problema es que Arendt ve en esa afirmación kantiana, desarrollada en la *Crítica de Juicio* (Kant, 2007), una sociabilidad ya no como el objetivo civilizatorio, sino como un “auténtico origen” de la humanidad «al que hay que volver», acentuación que implica una interpretación, y una lógica, que las filosofías de la historia han recorrido suficientemente, a nuestro entender, para pensar lo político.³ Por otra parte, pensar esa comunicabilidad hoy, en tiempos de regimentación gubernamental algorítmica, a través de las tecnologías mediales que subjetivan comunidades y redes sociales, para pensar el sentido común como criterio de reflexión y juicio político, es una apuesta compleja luego del polémico ejercicio

³ En la antípoda de esta «vuelta al origen» arendtiana, encontramos los trabajos de Jacques Derrida (2008; 1998) referidos a una política del porvenir, donde la deconstrucción de las nociones de ley, violencia, democracia, soberanía, comunidad, entre otras, abren prefiguraciones muy sugerentes para pensar lo político en nuestro presente.

de la empresa de análisis de datos *Cambridge Analytica* para influir en las campañas políticas de EEUU en 2016. Y luego también de evidenciar el uso de las redes sociales y comunicacionales en la campaña *mass mediática* de la opción «rechazo», en el plebiscito de salida de la propuesta constitucional para la república de Chile en 2022 que intentaba terminar con la constitución ilegítima de Pinochet, y que, además, ponía en cuestión la distribución del poder asegurado por la gestión administrativa e institucional de la acumulación capitalista, otorgando la posibilidad de su ejercicio a las clases trabajadoras, a las mujeres y a los pueblos indígenas constitucionalmente, cuestión inédita que propició la revuelta octubrista. Posibilidad que, por cierto, al igual que en los procesos constituyentes de 1833 y 1925, fue arrebatada por la institucionalidad oligárquica (Salazar, 2003) justamente con una operación pública donde la comunicabilidad apelaba al sentido común neoliberal de la ciudadanía, instando a defender su propiedad privada, sus derechos de acumulación y su herencia identitaria nacional e individual, que estarían en riesgo al aprobar la nueva constitución.

De todas formas, ese *entusiasmo* que encontramos en la analítica kantiana sobre la revolución fue sensible al acontecimiento de la revuelta de octubre 2019. Aquellos espectadores que no fueron actores de la revuelta callejera que puso de cabeza a la sociedad y a la política chilena, fueron afectados de todos modos por ese entusiasmo de cambios, por ese sentimiento profundo de la población destituyente que anhela darse su propia constitución. Entusiasmo que fue traspasado al proceso constituyente, al que asistimos con el estómago apretado –efecto de la ilusión y del sentimiento de esperanza popular– que destellaba la magnitud acontecimiental que teníamos entre manos, pero que no pudimos cualificar debido al peso de su actualidad, al trabajo de deslegitimación que la clase política en su conjunto se empeñó en publicitar por miedo a perder los privilegios asegurados por largos años de subterránea corrupción, y por supuesto, a las series de dispositivos oligárquicos *mass mediáticos* que no nos dejan ver el marco. Aquel “fantasma portaliano” (Karmy, 2022) sigue operando el juicio y sentido común de la política chilena, en tanto “formación imaginaria que compuso un arte de gobierno capaz de *suturar* la vida exote de los pueblos que experimentaron consigo mismos otras formas de habitar el mundo” (19). Donde componer un arte de gobierno significa domesticar los cuerpos del deseo que pueden, en momentos singulares de la historia como el de octubre 2019, estallar en intensidades subversivas,

recuperando esa fuerza jovial aniquilada por la furia dictatorial, y suturada luego por los cinismos republicanos y demócratas que niegan su procedencia egoísta, violenta y oligárquica.

Es evidente, que no basta con el entusiasmo, pues la máquina política tecnócrata no ha dejado de producir tecnologías de subsunción respecto del acontecimiento de la revuelta, pero si seguimos a Kant en este punto, y considerando siempre con cierta distancia, las series de mediciones acerca de la legitimidad de las instituciones y de la política en Chile, el entusiasmo por la revuelta de octubre da cuenta de esa definición kantiana de justicia en sí misma, que vendría a fundamentar esa acción *parrhesiástica* (Foucault, 2010; 2014; 2017) ejercida con la revuelta. Ahora bien, si pensamos ese entusiasmo moderno sin entusiasmarlos, es decir, sin dejar que nos gane la espalda ese ejercicio que hace de la libertad un trascendental del capital, ¿no es más bien ese entusiasmo un dispositivo que (re)produce la revolución como una operación de actualización del capital? Operación que la modernidad ha signado con la ambigua y plástica noción de «crisis» para utilizarla como pivote de los procesos de subsunción capitalista. Pues si nos entusiasmó la revuelta, ¿por qué no nos entusiasma el levantamiento de las comunidades mapuche más radicales?, ¿porque ellas no tienen el derecho, es decir, no participarían de la humanidad en términos modernos?, ¿sus formas organizacionales no serían susceptibles de consideraciones políticas, ni de traducciones jurídicas ni constitucionales?, ¿o porque su levantamiento no es productivo, no es susceptible de capitalización, porque justamente se dispone como insubsumible? ¿O simplemente es porque son mapuche?, es decir, efectuación espectral de la colonialidad.

3.

La compleja relación sujeto-verdad respecto de la dominación social en la modalidad gubernamental de las democracias capitalistas y sus prácticas neoliberales de servidumbre, se evidencia en la maquinaria jurídica y científica que se parapeta como soporte de normatividad y veracidad en el aseguramiento de la sociedad (comillas) ideal, que promovería, por una parte, el capitalismo en tanto que desarrollo y progreso de la humanidad, y por otra, la democracia como sistema ético y político de bien-estar. Esta efectuación es afinada con la precisión tecnológica de la ingeniería política que antaño se articulaba apenas con procesamientos mecánicos de dataje

estadístico y la pericia discursiva de la clase política, en una escala lógico racional humana que ahora se modula tan sofisticadamente, que el recurso al procesamiento de datos fortalece la forma tautológica del capital, despolitizando por exceso técnico a los regímenes democráticos.

Chile por supuesto no es la excepción, la intensificación del neoliberalismo postdictatorial, en un afán por desmarcarse del exceso de ideología operado en dictadura, recurrió sistemáticamente al ejercicio de gobierno *alethéico* con fundamento en el recurso técnico de la figura del “experto”. La política transicional se fue plagando de asesorías técnicas, sus decisiones y operaciones gubernamentales se despolitizaron en el sentido tradicional, dando paso a un modo de gestión administrativa y logística sin texturación de lo político.

Ahora bien, la globalización del capitalismo neoliberal sigue necesitando como antaño, la manifestación de la verdad para el ejercicio del poder que ejecuta por medio de las democracias, pero ahora esa vieja aleturgia se asegura en modalidad fetichista por las operaciones tecnológicopolíticas que permiten las plataformas digitales y el procesamiento de «datos» y «metadatos» que subjetivan a los individuos. Quizá el mayor triunfo ideológico del capitalismo (que no sólo opera ideológicamente sino maquinicamente) es la sensación de progreso y confort que ha impreso en las sociedades mediante la sobreproducción de aparatos tecnológicos que han copado nuestra cotidianidad, invisibilizando su reverso. En Chile este triunfo estuvo acumulando diferencias los últimos treinta años, efecto de esa eficacia neoliberal que nos subjetivó, reprogramando nuestras valoraciones tal como Marx nos indicó en el primer capítulo de *El Capital* hace más de 150 años, hasta que la obscenidad del sistema se hizo insostenible para nuestra población, efecto de la falta de vergüenza y empatía que la clase política, junto con la institucionalidad estatal y privada, ejercitan con un descaro tal, que propiciaron esa *parrhesía* política que estalló en subversión popular en octubre de 2019.

Ese gesto nietzscheano que Foucault realiza al contribuir con la desactivación teórica de la operación subjetiva que la verdad ejercitó sobre la realidad política, económica y social de occidente ha sido fundamental, urge asumir e identificar nuestra «subjetividad neoliberal» tanto como nuestras «potencias de subjetivación política» más acá de la comprensión dialéctica y moral que totaliza la oposición. Porque al delimitar la realidad con esa supuesta claridad y distinción ordenativa moderna, los esquemas de politización donde democracia y capitalismo constituyen la totalización de la realidad terminan obturando el marco analítico y

consecuentemente, la imaginación que requiere el ejercicio de lo político. Así, el efecto de veridicción se seguirá (re)produciendo como «promesa» y «desarrollo» *ad infinitum*. Por tanto, ambos conceptos: *democracia* y *capitalismo*, sólo podrían leerse entonces, en su permanente disyunción significativa, como forzando su no lugar en la afirmación conceptual, transhistórica e idealizada, que publicita la alta teoría a pesar de su perverso envés: *servidumbre* y *fetichismo*.

4.

El *fetichismo de la mercancía*, concepto fundamental del viejo Marx, tan polémico para el marxismo clásico, y tan metafísico para la teoría política, se nos presenta en tiempos de capitalismo neoliberal con una agudeza y precisión tan destemporalizada respecto de su momento escritural, que no es difícil comprender las resistencias y desestimaciones de las que fue objeto. Pero ese secreto que comporta, que está lejos de la abstracción metafísica tradicional, parece tan luminoso frente a las modulaciones neoliberales que es imprescindible releerlo, trabajar su eficacia y deconstruir su operación, potenciando modos de subjetivación política frente a las valorizaciones y reconfiguraciones sociales que ejercita.

Si las articulaciones foucaultianas nos demuestran que la facticidad del capital opera en un nivel de materialidad que no remite a ideología alguna, sino a unas prácticas que se corporalizan en su efectuación por fuera de nuestra conciencia, sin posibilidad de resistencia crítica si no ejercitamos un trabajo sobre el sí mismo; apelar al viejo sujeto político moderno, constituido justamente con las prerrogativas y herramientas que se fue agenciando el modo de habitación mercantil que irrumpe con el sistema capitalista, no es una opción que nos permita hacer de nuestras prácticas existenciales modelos de inservidumbre respecto del capital. La subjetivación política propuesta por Tassin (2012) justamente propone no-sujetos (37), parresiásticos, que se transforman en fuerzas que podrían subvertir el modo de vida capitalista que la democracia afianza en el ejercicio de su política. Pero no podemos pensar a esos no-sujetos, a esas fuerzas subversivas que materialicen modos de inservidumbre, sin las consideraciones marxianas sobre el «fetichismo de la mercancía» y la forma «valor» que se erige en la sociedad de mercado como el sujeto automático del capitalismo. Análisis que nos parece imprescindible para la comprensión de las dinámicas capitalistas y su producción no sólo de mercancías sino sobremanera de subjetividad

en cuanto valor, como forma de socialización vacía que en su reproducción activa modos de valorización del valor, sin racionalizaciones, sin crítica, de modo inconsciente, automáticamente. Reconocer, rechazar y subvertir nuestras «veridicciones» neoliberales y capitalistas requiere también, de la comprensión de las dinámicas de socialización del valor impuestas por el desarrollo del mercado mundial y sus lógicas de funcionamiento, pues sabemos que estas exceden el ámbito económico. El desarrollo del capitalismo integra y propicia la colonización, el proyecto ilustrado, el desarrollo técnico y tecnológico industrial y, por cierto, subrayamos: unas filosofías, unas ciencias y unas políticas acordes a las acontecimientales históricas de la instalación y aseguramiento del capital en tanto que sistema y dinámica de socialización. En este sentido, no debemos perder de vista el cómo del funcionamiento del capital, como lo hacen tantas críticas cosméticas que centran sus análisis sólo en los efectos del capitalismo neoliberal para proponer reformismos insípidos, sino abordar sus modos más allá de la dialéctica: sujetos explotadores/sujetos explotados. El fetichismo de la mercancía da cuenta justamente de la imposibilidad de una subjetividad social ahí donde opera la dividualidad maquínica deleuziana.

5.

Proponer una analítica del capitalismo contemporáneo en su singularidad neoliberal implica necesariamente, entonces, una relectura rupturista de aquellas categorías que articulan las condiciones generales del capitalismo que habitamos hoy. Categorías que al no erigirse como universales a la manera moderna, sino que en su singularidad acontecimiental neoliberal parecen acomodarse, mutar, travestirse y reconfigurarse también como mercancías, se instalan desplegando una dinámica confusa pues resuenan conceptualmente pareciendo comportar esos atributos de los cuales han sido vaciadas. Por lo tanto, imprimiendo una sensación operativa que ya no es tal. Vaciamiento de su potencia política que tiene como resultado la fetichización de las relaciones sociales y políticas que terminan desposeyendo a los sujetos de sí mismos (Jappe, en Kurz, 2016: 21).

Para comprender mejor esta forma religiosa o fetiche que comportan las relaciones sociales en el capitalismo es fundamental la indagación del objeto central en torno al que se organiza el sistema: la mercancía.

La mercancía no debemos entenderla sólo como un «producto», un objeto que circula de persona en persona, sino más precisamente como una forma específica de producto humano que posee una estructura particular. “Una mercancía parece ser [nos dice Marx], a primera vista, una cosa evidente y trivial. De su análisis resulta que es una cosa de lo más endiablada, llena de sutileza metafísica y de artimañas teológicas” (2018a: 291). Esta precaución que abre el apartado 4 de *El Capital*, Libro I, capítulo 1, nos previene de que la analítica de la «célula germinal» de la forma del valor es compleja. Más aún en el momento de su producción escritural, en la segunda mitad del siglo XIX, donde la sociedad capitalista no había llegado a desarrollarse totalmente como para identificar sus modulaciones y alcances, como lo haría con el desarrollo de la tecnología y su transformación impensada de las relaciones sociales de producción mercantil, donde parece que todo ha quedado dispuesto y condicionado en modo mercancía. Ahí justamente reside también lo novedoso y fundamental del aporte de Marx, quien sería el único que vislumbró la centralidad esencial de la mercancía, y fundamentalmente del valor, más allá de su función económica.

En este sentido, Moishe Postone (2006) –teórico del valor canadiense que por la misma época del alemán Robert Kurz (2016; 2021) post Guerra Fría, pero en Estados Unidos– estudió la teoría crítica del valor y llegó a resultados muy similares, indicándonos que el trabajo para Marx es la “mediación social” en la “totalidad capitalista”. Y que la “cualidad general y objetiva de las relaciones sociales del capitalismo es que constituyen una totalidad que puede desplegarse a partir de una forma estructurante única, la mercancía” (223). Ésta no se define por medio del trabajo concreto que la ha producido, sino por la cantidad de trabajo abstracto, es decir, la cantidad de tiempo de trabajo que se ha gastado en producirla, su valoración en dinero. Procedimiento que provoca la autonomización de la mercancía pues no son los humanos quienes regulan los procesos de producción del capital en función de sus necesidades, sino que el mercado en su autónomo anonimato.

«Los procesos vitales de los hombres [y mujeres] quedan abandonados a la gestión totalitaria e inapelable de un mecanismo ciego que ellos alimentan, pero no controlan. La mercancía separa la producción del consumo y subordina la utilidad o nocividad concretas de cada cosa a la cuestión de cuánto trabajo

abstracto, representado por el dinero, esta sea capaz de realizar en el mercado».

(Jappe; Kurz y Ortlieb, 2014: 67-68).

En este sentido, la operación de fetichización se vuelve soterradamente totalitaria porque opera sobre la realidad completa. Su afirmación tautológica de «valorización del valor» en cuanto forma de vida total, disuelve el sentido de todas las categorizaciones modernas, soberanas y humanistas con su operación de mercantilización abstracta de la realidad. Un modo de subsunción que no tiene parangón pues borra la posibilidad de alteridad en el juego de metaforización de la diferencia vía igualación por conversión valor. Es decir, el fetichismo de la mercancía opera sobre la realidad fetichizando la verdad, toda vez que silogiza nuestros viejos modos de socialización premercantiles, monetarizando todas esas zonas susceptibles de intercambios: cuerpos, percepciones, sensaciones, intelecciones, afecciones; y resignificando las nociones de diferencia, pluralidad y heterogeneidad desde su pragmática. Si retomamos la clásica distinción gestual y modal «ser/estar», resulta ilustrativa respecto del modo en que el capitalismo aparece reafirmando un respeto irrestricto sobre la diferencia, la pluralidad y la heterogeneidad en la medida en que éstas refieran en cuanto «ser» a una esencialidad y sustancialidad que el capital celebra sólo hasta que esa diferencia, esa pluralidad y esa heterogeneidad se mantengan como sujetos de globalización y afirmación del ser/capital, y del ser/valor, es decir, en los márgenes de su dinámica fetichista; o desde otra clave, borrando su potencialidad agonial y parresiástica. En este sentido, abundan los ejemplos de reivindicaciones identitarias que las democracias neoliberales han gestionado bajo el signo de los derechos humanos, la igualdad y la libertad en la medida en que esas reivindicaciones impliquen sólo reformismos cosméticos que las políticas democráticas administran con una eficacia que sorprende. De lo contrario, cuando la diferencia, la pluralidad y la heterogeneidad refieren al «estar» insumiso, es decir, a la sujeción que quiere habitar y funcionar de otro modo, accionando la fugacidad propia de su inquietud transitiva, cuando el sujeto activa esa diferencia plural y heterogénea “haciéndose” a contrapelo de las disposiciones modulares del capital, es decir, en tanto que «fuerza» que intenta desfetichizarse parresiásticamente, el respeto se diluye. Tal y como se diluyen sus promesas y el progreso en la devastación.

6.

Nos parece irrecusable pensar una política de la inservidumbre, un modo de pensar lo político por afuera: sin jerarquías, sin verticalidad, sin dialéctica, sin trascendentales, sin teleologías, sin verdad, sin capitalismo, sin trabajo abstracto, sin dictaduras, sin democracias de mercado; de manera local, sustentable y desaceleradamente. Con horizontalidad, pero respetando las experiencias y perspectivas multilateralmente, en la consideración amistosa que disuelve la dialéctica amigo/enemigo como categoría prejuiciosa y prepolítica: ahí donde todos/as seamos unos/as (La Boétie y Chauí, 2010).

Desconocer la hostilidad y precariedad en el ordenamiento global que las democracias del capital imponen constituyendo la jurisprudencia del Estado-guerra y sus políticas de inclusión-exclusiva y construcción-destructiva; así como el modelo de socialización del capitalismo mediante sus dinámicas de trabajo abstracto, su moralización por competencia y su obsesiva compulsión de acumulación insaciable, sería impresentable en la línea de un pensamiento crítico de nuestra realidad. No nos importa el pensamiento crítico disciplinar y funcionario cuya especificidad se diluye en el océano tecnócrata y cientificista del paradigma capitalista que pretende criticar. Necesitamos un pensamiento que se fuerce a sí mismo hacia el borde, que habite el límite de lo imaginable, un pensamiento de lo impensable, porque lo pensable no ha cambiado nada, solo se ha encargado de reproducir una imaginación inoperante y distópica. La miseria de nuestra cotidianidad nos obliga, tanto como el malestar que cargamos. Malestar que comporta una potencia subversiva que “sólo tiene que politizarse” como cuestión social (López-Petit, 2009: 97-114), es decir, caer en la cuenta de que el capital en su desbocamiento se construye materializando la precarización de la sociedad más allá del ámbito exclusivamente económico de subsistencia. Es su condición haber generalizado una individuación donde la «precariedad» se constituyó como un modo de habitación verdaderamente existencial: in/dividuos cuya singularidad queda arrojada a la soledad de su mal-estar en el mundo. Lo paradójico es que miles de millones de sujetadas/os comparten el mismo malestar, la misma condición de servidumbre, pero, sin embargo, sienten soledad en su impotencia frente a la maquinaria del capital y su (re)producción de abusos, atropellos y vulneraciones de diversa intensidad y tipología, y no dicen nada.

7.

Retomando una conferencia donde Deleuze (2007) definía el acto de creación como un acto de resistencia (281), en tanto que oposición a una fuerza externa, y precisando en el *Abecedario* que, en relación a la obra de arte, se constituiría siempre como liberación de una potencia de vida, Giorgio Agamben (2019) observa que la resistencia que figura un acto de creación comporta una relación algo más compleja con la potencia, algo “que quedó no dicho en la idea deleuziana” (28). Nos remite a Aristóteles, en todo caso siguiendo un pequeño texto de Deleuze (2010) dedicado a la filosofía de François Châtelet, para indicarnos la vinculación por oposición que realiza entre la potencia (*dýnamis*) y el acto (*enérgeia*) como explicación del ejercicio de las artes en general (*technaí*), esto es, el ejercicio de aquel que posee un saber o una técnica.

«La potencia de la que habla Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica* y en el libro II del *De anima* no es, entonces, la potencia entendida en sentido genérico, con arreglo a la cual decimos que un niño puede convertirse en arquitecto o escultor, sino aquella que compete a quien ya ha adquirido el arte o el saber correspondiente. Aristóteles llama a esta potencia *héxis*, de *echo*, “tener”: el hábito, es decir, la posesión de una capacidad o de una habilidad». (Agamben, 2019: 30).

La clave de la potencia para Aristóteles estaría entonces en la posibilidad de su “no-ejercicio”. La potencia es la suspensión del acto, es una cierta presencia de aquello que no está en acto. La potencia entonces se constituye en la reciprocidad de su impotencia, en la comprensión de que impotencia (*adynamía*) no significa ausencia de potencia, sino “potencia-de-no (pasar al acto), *dynamis me enérgein*” (32). Entonces, nos dice Agamben, “podemos decir que el ser humano es el viviente que existe de modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder-no. Toda potencia humana es, al mismo tiempo y desde su origen, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el ser humano, constitutivamente en relación con la propia privación” (32). La resistencia del acto de creación en Deleuze es esa impotencia constitutiva, el poder-no, que contiene toda expresión creativa. Habría una relación de fuerzas entre potencia e impotencia que

no culmina en el acto de creación, sino que lo constituye en esa tensión. Ahí donde Agamben visibiliza la contradicción que constituye esa tensión entre “el impulso y la resistencia, la inspiración y la crítica” (36) que implica todo acto poético en cuanto producción (*poiesis*). El acto de creación entonces no termina ni se agota en su producción, sino que siempre se resiste a su consumación, al guardarse algo, ese algo es lo que resiste en la expresión, es un gesto que no termina de calzar en la obra, una indiscernible desentonación que nos sobrecoge por su impresentable presencialidad que en su misterio nos afecta. La resistencia del acto de creación es una (im)potencia que arde sin agotarse, poder-no que para Agamben verifica un “remanente inoperoso de potencia” que politiza el acto creativo, a contrapelo de Aristóteles, para pensar al ser humano como un animal esencialmente inoperoso, el viviente sin obra. Por supuesto, nos aclara que no está pensando la inoperosidad en la dialéctica que la opone a la operosidad, por tanto, no la refiere como lo hicieron Lafargue (2016) o Malévich en relación a la pereza⁴, es decir, contra la tradición moderna que ve en el trabajo la realización de la humanidad. Sino más bien como la «*acquiescentia in se ipso*» spinoziana (1984: 232), “una alegría que nace de la consideración de que el ser humano se contempla a sí mismo y a su potencia de obrar” (Agamben, 2019: 45). Contemplación e inoperosidad se constituyen entonces como la praxis propiamente humana, ahí donde obras y funciones se abren a la posibilidad, a la apertura de una vida liberada

«de todo destino biológico o social y de toda tarea predeterminada, (...) disponible para esa particular ausencia de obra que estamos habituados a llamar “política” y “arte”. Política y arte no son tareas ni simplemente “obras”: nombran, más bien, la dimensión en la cual operaciones lingüísticas y corpóreas, materiales e inmateriales, biológicas y sociales son desactivadas y contempladas como tales» (45).

Entonces la creación como resistencia es una forma de expresar la potencia humana que no se reduce a la producción de objetos o efectos, la potencia es la capacidad de ser y de no ser, de hacer y de no hacer, que define la existencia humana como una posibilidad abierta y no

⁴ Cf. la clase de 1921 en la Escuela de Arte de Vitebsk titulada «La pereza como verdad inalienable del hombre» donde Kazimir Malévich, pintor y teórico ruso que fundó el *suprematismo*, defendió la idea de que el trabajo era una maldición y la pereza el fin esencial del hombre.

determinada. La creación, entonces, no es la realización de una potencia en un acto, sino la exposición de la potencia misma como tal. Es decir, la creación muestra la pura posibilidad de ser y hacer sin someterla a una finalidad o un sentido. La creación es, así, un acto que se basta a sí mismo, que no busca resultado o utilidad, sino que se manifiesta como una forma de vida. La creación es, en definitiva, una experiencia ética y estética que revela el carácter singular e irrepetible, que no es lo mismo que excepcional, de cada existencia humana.

8.

Del mismo modo, la crítica nietzscheana a la filología clásica comporta una potencia política que ha sido insuficientemente reconocida. Sus escritos de juventud dan señas tempranas de esta fuerza de resistencia política que –en vistas de su intempestividad– podrían hoy aportarnos en la desarticulación de la impotencia que ha construido el capital.

La constante afirmación del presente en base a la valoración de la vida que es capaz de olvidar su condición alienada y precaria es una de las operaciones más efectivas del capital sobre la subjetividad del individuo para conseguir esa sensación de libertad ahí donde hay servidumbre y dominación. Nietzsche (2011) lo notificaba tempranamente: “[t]anto en la mínima felicidad como en la máxima es siempre una sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el poder olvidar, o dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración”, o también, y desde la otra entrada, “(...) es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar” (698). Convengamos que en Nietzsche ambos sentires son igualmente necesarios, aun cuando es evidente que el valor del olvido parece adquirir mayor relevancia sináptica comparativamente (699).

Las distinciones que establece Nietzsche, en relación al modo de pensar lo que acontece, van dibujando una cartografía de lo humano y de la vida. Para los seres humanos históricos, que fijan la mirada en el pasado como mecanismo que empuja hacia el futuro, el sentido de la existencia se revelará en el “proceso”; a diferencia de los seres humanos suprahistóricos que consideran que el mundo está acabado y consumado a cada instante, sobreabundancia de lo que acontece que provoca náusea y sabiduría. Pero –nos advierte Nietzsche– esa sabiduría suprahistórica no

asegura más vida, ni más futuro, porque *un fenómeno histórico, pura y completamente conocido y resuelto en un fenómeno cognoscitivo*, es un poder impotente para el ser que sabe, como Ireneo Funes que desde que comenzó a recordarlo todo, desde que perdió la capacidad de olvidar, perdió también su movilidad y con ello parte de su humanidad. La increíble capacidad de recordarlo todo mediante su extraordinaria facultad perceptiva lo dejó sin futuro, porque la intensidad del presente se transformó rápidamente en exceso de pasado. “Sospecho, sin embargo –nos dirá Borges (1980)–, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (116).

¡Qué intempestivo Nietzsche!, ¡qué intempestivo Borges!, la imagen de un *Funes suprahistórico* funciona como el anuncio de la generación de seres humanos nacidos en el siglo XXI. Población que, debido a las prótesis tecnológicas y dispositivos electrónicos, se relaciona con la realidad a través de las series de microsegmentos que se organizan en detalle, fluyendo de manera autónoma y en modo binario, generando un fenómeno cognoscitivo sin precedentes que ha ido desplazando al pensamiento, para dar paso a la impotencia de la vida.

Vuelve la imagen de Funes, pero también de la informatización contemporánea que en la saturación de estímulos perceptivos desinforma justamente porque hace de este bombardeo, un mecanismo de parálisis intelectual en el cual los procesos de generalización y abstracción de la instantaneidad de la realidad no permiten al individuo sobreponerse del shock mediático para efectuar una reflexión respecto de lo que acontece. He ahí la importancia fundamental de la intempestividad: poner presión a la floja comodidad de los conceptos trascendentales sobre cuya sombra descansa el pensar desde el estallido de sus categorías, efecto de una realidad que no reconocemos en las conceptualizaciones teóricas dispuestas para tragarnos nuestra condición existencial. Lo intempestivo da que pensar, fuerza al pensamiento pues su habitación fugaz es inabordable e imprevisible, requiere un *ethos* agonial en continua sospecha respecto del presente. Una condición intempestiva implica la vacilación de los criterios de verdad. Afirma la interpretación en tanto que afecto, en el entendido de que no es posible una producción de lecturas apáticas, “aunque se moderen hasta el silencio para aparentar otra cosa”, toda enunciación aquí no es sino, apostar por sentidos que lanzamos como conatos que implican riesgos (Oyarzún, 1999: 188).

9.

En Chile, es el neoliberalismo el que ha posibilitado aquella parálisis intelectual sobre el *factum* de la economía, la política y la sociedad. Han pasado 50 años desde el golpe y la posterior dictadura de Pinochet, décadas en que las políticas neoliberales han sido implementadas y sofisticadas de manera sistemática en el país, lo que ha resultado en la privatización de recursos naturales, la desregulación de los mercados, la flexibilización laboral y el debilitamiento del Estado en su ilusión predicativa “de bienestar”. Sobremanera en el debilitamiento de las asociaciones sindicales, comunales y de organizaciones sociales, estableciendo una lógica económica y política que busca la valorización constante del capital sin considerar, por cierto, criterios de sustentabilidad y equidad en sus dinámicas de socialización.

En este sentido, el capital neoliberal habría operado una política de la diferencia en la tonalidad que advierte Nietzsche respecto de la relación memoria y pensamiento, neutralizándola, no para integrarla en su singularidad, sino para excluirla inclusivamente en el universo de la unidad mercantil global donde todo cabe si es susceptible de (re)producción y valorización, por tanto, de transformación y adecuación a su gramática mercantil. Imaginar formas de desafiar la primacía del valor en la economía y la política, implicaría el desarrollo de otras formas de organización social y económica que prioricen valoraciones no mercantilizadas, donde dejemos de poner al progreso humano en el centro. Ya hemos tenido suficiente humanidad con la modernidad y su proyecto ilustrado de progreso ininterrumpido que siempre terminó en carnicería, con la catástrofe y devastación de esa humanidad, y de las múltiples formas de vida en el planeta. Quizás, habría que empezar a valorar «la tierra» más acá de su referencia capital con la articulación liberal de la propiedad privada y su ejercicio de apropiación extractivista (re)productivo. Y más acá por supuesto de sus configuraciones modernas cuya vocación soberana sutura de antemano cualquier posibilidad de alteridad, aquello que Foucault nos indicaba como posibilidad de una vida otra. Como sería el caso de la relación de reciprocidad en que se habita la tierra en el modo indígena, en modalidad “minoritaria” dirían Deleuze y Guattari, cuya habitación pasa por toda una ecosistematicidad, y no sólo por las formas de organización humana. Ese es uno de los forcejeos ancestrales Mapuche con el Estado chileno. Un problema de modos de racionalidad.

En ese pequeño texto sobre la filosofía de François Châtelet, que aludimos antes respecto de la creación como acto de resistencia, Deleuze aborda justamente la cuestión de la razón como proceso en el campo de inmanencia, entendido éste como una relación Potencia-Acto. Para Châtelet lo que hace que el poder sea poder, es la potencia. Ahora bien, ¿cómo se pasa de esa potencia al acto?, o más bien, ¿cuál es el acto? Deleuze afirma que el acto es la razón. Pero indica aquí que la razón no es «facultad» sino «proceso», es decir, actualización de una potencia o formación de una materia. Lo cual implica que habría un pluralismo en la razón, en su actualización, cada vez que se inventa un proceso de racionalización que se efectúa con el establecimiento de relaciones humanas en una determinada materia, conjunto o multiplicidad, cualquiera sea esta. En este sentido –muy foucaultiano por lo demás–, se comprende también la formulación de que «todo es politizable», porque el acto mismo, al ser relación, siempre es político:

«La razón como proceso es política. Quizá sea en la ciudad, pero también en otros grupos, en grupos pequeños o en mí, sólo en mí. La psicología, o más bien la única psicología soportable, es una política, porque siempre tengo que crear relaciones humanas conmigo mismo. No hay psicología, sino una política del yo. No hay metafísica, sino una política del ser. No hay ciencia, sino una política de la materia, puesto que el hombre está cargado de la materia misma. Incluso la enfermedad: cuando no podemos vencerla, hay que “administrarla”, e imponerle relaciones humanas». (Deleuze, 2010: 11).

Entonces, ¿cuál es la potencia?, ¿habría una pura potencia distinta del acto?, ¿capaz de fascinarnos? –pregunta Deleuze–, como haciendo el guiño a La Boétie cuando nos indica que la relación política de servidumbre voluntaria implica la «fascinación» por el tirano. Si la potencia es resistencia porque guarda una reserva de inoperosidad –según la indicación agambeniana– respecto del acto de creación, esa reserva para Deleuze es el envés del acto, de la razón: el *pathos*, su potencia de subversión. Que, en su relación, que es política, es decir de poder, reserva una vacilación inmanente al hombre: su propia resistencia sobre sí, una inhumanidad propia del hombre que deviene libertad de vencerlo o de ser vencido. Una potencia que, en tanto que *pathos*,

es pasividad, es receptividad, es decir, “la potencia de recibir los golpes y de darlos: una extraña resistencia” (13). Habría entonces una vacilación que en su captación parece una «gestualidad» que se manifiesta poética y política a la vez. Vacilación de potencia y acto, de sensación y razón, de *pathos* y *logos*, que indica un envés constitutivo más que oposición, privación o alienación. Es decir, un modo relacional no dialéctico que constituye un *ethos*: el pliegue del afuera, aquel doblez griego descubierto por Foucault que se constituye como «diferenciación ética», como mecanismo de permanente construcción de la subjetividad, de auto-afectación que afecta al resto. Una determinada forma de habitación agonial cuya fabulación posibilitaría la subversión en su pluralismo modal.

«Evidentemente [nos dice Deleuze], se puede hacer la historia de los sistemas de dominación en la que siempre se ejerce la actividad de los amos; pero ésta nada sería sin el apetito de aquellos que, en nombre de los golpes que reciben, aspiran a darlos. Luchan por su servidumbre como si se tratase de su libertad, decía Spinoza. Por eso, ejercido o sufrido, el poder no sólo es la actividad de la existencia social del hombre, sino que también es la pasividad de su existencia natural. Una unidad de la guerra y de la tierra» (13).

No hay subversión entonces, sino una política de la inservidumbre. Sin embargo, sabemos de antemano que la implementación de cualquier estrategia política específica no depende de la posible autonomía de grupos específicos que podrían subvertir el salvajismo del capital, pues la condición política, económica y cultural depende en última instancia del viejo recurso de la guerra, su nomenclatura soberana, su lenguaje unívoco, su violencia jurídica y práctica, tanto en su modalidad soberana clásica como en su forma gubernamental policial, que a la vez y como su envés, nos subjetiva pretramando nuestras disposiciones afectivas y deseantes respecto del modo de vida que regimenta el capital y su teoría política. Por lo mismo, las luchas por otra forma de vida sólo serán posibles en base a las insurrecciones que vienen, si nos atenemos a la historicidad de las luchas en este sentido desplegadas en distintos momentos y contextos de la modernidad en adelante, pues ni el capital ni sus democracias están para “diálogos”. En Chile lo aprendimos con el golpe, y lo recordamos con el estallido. Sus diálogos son monólogos de la soberanía, que

gubernamentalizada o no, disuelven cualquier vía de acceso a la posibilidad de siquiera pensar una «alteridad» en la nomenclatura política del capital. Que, en su operación gramatical de libertad, aperturidad, heterogeneidad, pluralidad y diferencialidad, realiza una simulación tal, que se despliega como simulacro de seguridad, estabilidad y responsabilidad, ahí donde sólo hay subsunción de raza, de género, de clase, en tanto que ordenamiento cultural, social, económico, político y epistémico. Pensar una «alteridad» para este modo de habitación requiere subvertir este espectáculo. Democratizar la democracia indican los filósofos de la demagogia, sin tocar la propiedad ni la libertad de acumulación. Sin trastocar los modos de subjetivación de este capital que se sostiene en ese mitologema tautológico de aseguramiento (re)productivo. Sin afirmar una política de despatriarcalización que impondría quizás, la posibilidad de “un límite absoluto al capitalismo” (Fujita Hirose, 2021).

Para descolonizar la economía política del capital hay que despatriarcalizar su economía fetichista, que, por supuesto, está lejos del obtuso ejercicio del feminismo liberal (Scholz, 2020) que ha espectacularizado la tecnocracia de género, afirmando equidad e igualdad en la insistencia dialéctica y binaria de la economía de poder capitalista que no le hace ningún rasguño a su lógica de género pues sigue operando por binaridades asimétricas que se multiplican en el borde de cada igualación implementada. Porque en la aplicación de su silogismo dialéctico ahoga los flujos moleculares de todas aquellas multiplicidades singulares inmediatas que no caben en el corte. Una alteridad tal, efecto de subversión, quizá deba operar más como alteración que como otredad dialéctica, de ahí la fijación foucaultiana en los modos, en las pragmáticas, aquello que Deleuze y Guattari refieren como perceptos y afectos que habría que arrancarle a las percepciones de objeto y a los estados de un sujeto percibiente, tanto como a las afecciones que pasan de un estado a otro; y que se desdibujan tras las construcciones argumentales, teóricas, científicas y tecno lógicas que nos subjetivan y pretraman.

Una verdadera subversión implica alterarse (Foucault, 2010: 350), en la comprensión de la alteridad no como consideración del otro en su otredad diferencial identitaria que afirmaría nuestro sí mismo. Se trata de un modo de percibir que no parte del sí mismo hacia otros, sino de percibir primero el contorno. “Cuando uno percibe primero el horizonte y percibe en el horizonte, es decir, cuando uno se percibe a sí mismo en el plano de coexistencia inmanente con todos los otros habitantes del mundo, humanos y no humanos, presentes y futuros, entra necesariamente en

una lucha *contra* su propio interés y su propio estado o estatuto” (Fujita Hirose, 2021: 17-18), que no es otro que la subjetivación capitalista. Pensar la inservidumbre entonces requiere una labor para desistir(se), resistir(se), transvalorar(se), subvertir(se), alterar(se), que hay que ejercitar pronto.

Bibliografía

- Agamben, G. (2019). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Borges, J. L. (1980). «Funes el memorioso», en *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Dardot, P. (2023). *La memoria del futuro. Chile 2019-2022*. Argentina: Gedisa.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2010). *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (1995). «¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]». *Daimón. Revista de Filosofía*, 11, 5-25.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2014). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2017). *La parrésia*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Fujita Hirose, J. (2021). *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* Buenos Aires: Tinta Limón.
- Habermas, J. (1987). «Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: Was ist Aufklärung?», en Máiz, R. (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Ediciones Universidad de Santiago de Compostela.
- Jappe, A.; Kurz, R.; Ortlieb, C. (2014). *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Kant, I. (2006). «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor 1798», en *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: FCE.
- Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2017). *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- Karmy Bolton, R. (2022). *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos*. Temuco: UFRO.
- Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat.
- Kurz, R. (2021). *La sustancia del capital*. Madrid: Enclave.
- La Boétie, É.; Chauvi, M. (2010). *Discurso de la servidumbre voluntaria / Amistad: rehusarse a servir*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Lafargue, P. (2016). *El derecho a la pereza. Refutación del derecho al trabajo*. Madrid: Mandala.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- López-Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lyotard, J-F. (2006). *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 48. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lyotard.pdf>
- Marx, K. (2016). *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Logroño: Pepitas de calabaza.

- Marx, K. (2018). *El capital. Tomo I, Vol.1, El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (2018a). *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Madrid: Trotta.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos.
- Oyarzún, P. (1999). «Lección del cuerpo. A propósito de *Nietzsche, un pensador póstumo*, de José Jara». *Revista de Filosofía, U. de Chile, Vol. LIII-LIV*.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons.
- Salazar, G. (2003). *Historia de la acumulación capitalista en Chile (Apuntes de clase)*. Santiago: LOM.
- Scholz, R. (2020). *Capital y patriarcado. La escisión valor*. Santiago: Mimesis y Pepitas de calabaza.
- Spinoza, B. (1984). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. España: Sarpe.
- Tassin, E. (2012). «De la subjetivación política. Althusser /Rancière /Foucault /Arendt/ Deleuze». *Revista de Estudios Sociales*, 43.
- Thayer, W. (1996). *La crisis no moderna de la universidad moderna (Epílogo del conflicto de las facultades)*. Santiago: Cuarto Propio.
- Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago: Metales Pesados.