01 2006

Cosas de fantasmas y relaciones de fuerzas

¿Qué pasa con las mercancías?

Katja Diefenbach

Traducción de Gala Pin Ferrando y Glòria Mèlich Bolet, revisada por Joaquín Barriendos

Tal como Derrida nos ha explicado amablemente, Marx escribió en su primer capítulo de *El Capital* una teoría espectral sobre la forma mercancía como relación social, en la que lo social se muestra al hombre como una fantasmagoría, pero también como aquellas "relaciones objetivas de las personas y relaciones sociales de las cosas"[1]. Tenemos ante nosotros y nosotras la interesante forma de una locura, la cual habita en las cosas sin tener un hogar en ellas. Ésta no aparece como objeto ni como ninguna de sus características, sino que se muestra sólo en el momento del intercambio y expresa el carácter social del trabajo. En la mercancía se corporeiza una forma social. Esta forma constituye una relación de sustitución, abstracción y cosificación. Marx la denomina abstracción real, tan real-efectiva como fantástica, un espectro que quiere hacer desaparecer. En las mercancías, por lo tanto, se torna tangible lo intangible: la forma de producción del capitalismo. En este sentido las mercancías son cosas sensualmente suprasensibles, cristales sociales, cosas devenidas socialidad. Éste es su misterio, el cual se muestra al hombre en tanto que no se muestra. Un raro

espejo. La gente no capta el misticismo de la mercancía. Piensa que es completamente normal y natural que las mercancías tengan un valor y que puedan ser intercambiadas. Marx desvela este espectro, es un descifrador que deja claro, sin embargo, que con esta decodificación el espectro no puede ser arrebatado de la mercancía. Desaparecerá sólo cuando se haya pasado a otra forma de producción. Ya que –tal como afirma Marx desde una posición que, aunque bella, mistifica al mismo tiempo la racionalidad de la revolución– "tan pronto como nos mudamos a otras formas de producción, desaparece inmediatamente todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que rodean de niebla a los productos del trabajo sobre la base de la producción del valor"[2].

El *pathos* de verdad de Marx es el de una crítica desveladora de la religión. Su problema es que su crítica está dominada todavía por ese halo religioso del que se quiere deshacer, y olvida pensar sobre el hecho de que la separación entre racionalidad de producción y uso, e irracionalidad del intercambio, pueda ser espectral en sí misma.

Nos encontramos ante una encrucijada de cuestiones teóricas y políticas. Se trata de la pregunta por la forma, por la contradicción, por la mercancía, por su capacidad "cósica", por el cuerpo y por las relaciones de fuerza. Aparece aquí el rastro de uno de los elementos a partir de los cuales el posestructuralismo comienza a desviarse radicalmente del marxismo. En el posestructuralismo es abandonada la idea de que tras las relaciones de fuerzas sociales se encuentra una forma que las mueve y a la vez las limita; así como el naturalismo de la actividad, la creencia tácita en lo útil, el silencio respecto a la producción de cuerpos trabajadores, sexuados.

1. Forma

En el primer capítulo de su libro, Marx descifra el carácter de "forma social" de la mercancía. Éste es su punto de inflexión. La economía nacional burguesa ya había desarrollado la teoría del valor del trabajo, pero la novedad de la crítica de la economía política radica en esta afirmación: la forma de la mercancía es una forma social, es la forma de la misma sociedad productora de mercancías.

Reconstruyamos la escena: Marx parte de un simple intercambio de mercancías entre la mercancía A y la mercancía B. La forma social no se esconde en el dinero, sino en el intercambio. Ésta se configura a través de una doble sustitución y abstracción: abstracción del uso de las cosas, abstracción del trabajo concreto. Cuando una falda es cambiada por cuero, el cuero se vuelve espejo del valor. En cierto modo, desaparece su pureza material así como su posibilidad de uso. Una vez se introduce en la forma de la equivalencia, éste se convierte en su propio espectro, y no expresa en el momento del intercambio otra cosa que una determinada cantidad de faldas. Así se convierte en la forma de aparición de su contrario: el valor. En este sentido Marx concibe la mercancía hegelianamente, como una unidad contradictoria de materia-objeto y valor-forma. En el intercambio la materia es degradada a la cualidad de una rara envoltura, una gelatina del trabajo abstracto realizado. Trabajo abstracto no significa aquí trabajo llevado a cabo bajo duras condiciones en la fábrica; el concepto apunta menos al momento directo de elaboración, y más a un momento de dominación irracionalmente racionalizado: para que las mercancías puedan circular en el mercado, el trabajo es reducido en el momento de compra-venta a una ficción estática, a un quantum intercambiable, a un promedio.

En la mercancía, por lo tanto, lo social cristaliza como esa forma de una doble sustitución abstracta, la cual no expresa ningún ser ni ninguna sustancia. Sociedad es relación. Éste es el punto de partida potencial del posestructuralismo, punto de partida dado por el marxismo, pero bloqueado en él por la dialéctica y la filosofía de la historia. En Marx, la relación social es un movimiento de contradicción determinado formalmente; en la forma valor en el nivel más simple, la mercancía A se cambia por la mercancía B, se encuentra ya inscrita la potencial quiebra desde el punto de vista político, lógico y económico. Un cuento dialéctico.

En el movimiento objetivo del capital –al cual le son "dadas" sus fronteras, ya que en un determinado punto las condiciones de desarrollo se tornan sus cadenas– Marx introduce un sujeto político colectivo. La clase trabajadora llevará a cabo la superación del capitalismo. Ésta se encuentra de manera potencial exactamente en el espacio-tiempo en el que la contradicción lleva a la crisis. Es como la liebre y la tortuga. O bien es uno la tortuga, o bien lo es el otro. O la frontera objetiva del capital como contradicción autoproducida, o la historia de la lucha de clases; siempre está una de las dos en el horizonte. La clase es la condición para el movimiento del capital (tiene que haber gente que no tenga otra cosa que vender que su fuerza de trabajo), es el resultado del movimiento del capital –con él aumentan la pobreza y la conciencia de clase– y es el último obstáculo con el que tropezará el propio curso del movimiento capitalista. Este doble movimiento perfectamente determinado y dialécticamente mediado en la formación teórica marxista se resquebrajó bajo la presión de la nueva izquierda, del marxismo no dogmático, de la teoría posestructuralista.

2. Relaciones de fuerzas

Dicho burdamente, Marx asumió que las contradicciones sociales están supeditadas a una ley histórica, la cual define su dinámica de desarrollo y no conoce un "más allá" de ella que no suponga la modernización o la revolución. Este es uno de los problemas de la posición marxista. La desaparición de los acontecimientos sociales y de la existencia simultánea de los más diversos procedimientos de poder y explotación. En Marx lo contradictorio forma una unidad superior, una especie de para-individualidad. En el posestructuralismo no se piensa desde la materialidad de una forma contradictoria, sino desde la materialidad de prácticas que se ejercen sobre cuerpos y población, y que coexisten y se cruzan con la calculada expansión de la valorización a partir de la reducción de costes. En el lugar de la historicidad de una contradicción se pone la idea de un evento histórico contingente. El acontecimiento es el resultado improbable de las estrategias de subjetivización de un poder pensado biopolíticamente, de las estrategias de valoración capitalistas, y de los momentos de resistencia que ambas movilizan y que repercuten sobre ellas. Las fuerzas, las cuales chocan entre sí en este conflicto estratégico, pueden destruirse, neutralizarse, reforzarse y modificarse mutuamente. No están reguladas por ninguna ley formal estructurante.

Mientras que en Marx las relaciones de fuerzas están interiorizadas en una forma antagonista, Foucault propone una concepción del poder extremadamente externa. Éste no se expresa únicamente a través de una forma sino que constituye una fuerza que está en relación con otras fuerzas. De este modo, escribe Deleuze hablando del concepto de poder en Foucault, "se remiten las fuerzas necesariamente a un afuera irreductible, que ya no posee una forma que esté compuesta por intervalos indivisibles sobre las que una fuerza influye a otra. Una fuerza se desplaza desde fuera hacia otra fuerza o experimenta de ésta una influencia variable que sólo existe

en esta distancia o dentro de esta relación"[3]. En Foucault existe todavía la idea de forma. Pero no en singular. El autor trabaja con dos conceptos fuertes: dispositivo y poder. El poder es para Foucault una fuerza que tiene efecto sobre otras fuerzas. En lo que respecta a los dispositivos, estos son formas históricamente historizadas de saber y de procedimiento institucionalizado. En sus trabajos históricos Foucault indica que en el dispositivo se encuentran siempre entrelazados elementos discursivos y no-discursivos: el desarrollo del derecho punitivo y el desarrollo de las cárceles, el desarrollo de la psiquiatría y el de la clínica. Las formas discursivas y las no-discursivas, lo decible y lo visible no son reducibles los unos a lo otros, ni derivables los unos de los otro. En ellas no se esconde ninguna legalidad de la forma.

Esta posición se va desarrollando en Foucault más claramente con el paso del tiempo. En *Vigilar y castigar* la cárcel es todavía presentada como una especie de forma-dispositivo universal que se despliega. Tropezamos aquí con los restos de una no explicitada teleología: cuando toda la sociedad se haya convertido en cárcel, entonces las cárceles se abrirán[4]. En este sentido, encontramos aquí todavía fragmentos de una inexpresada ley de la forma: la escuela, la clínica, el hogar, la fábrica, todas ellas se parecen a la cárcel[5]. En *Sexo, Verdad, Poder* Foucault retira esta tesis. La cárcel no es el gran modelo. Los dispositivos no poseen en su interior una forma estructurante. Así como tampoco existe una igualdad formal entre el plano micro y el macro: la familia no es el embrión del Estado, del mismo modo en que tampoco el Estado imita a la familia. En lugar de ello, Foucault radicaliza la idea de relaciones de fuerzas relacionales y diferenciales. Lo social transcurre a lo largo de líneas discursivas corporales, económicas, sexuales. Éstas no mantienen una relación dialéctica; en ellas se da reciprocidad, espiralidad, a veces también antagonismo, pero

ninguna dialéctica. Negación, negación de la negación, superación. *Bullshit. Good bye*. Lo social no es el efecto de una instancia autoexplicativa. No existe un horizonte de la historia, no hay un límite de la evolución capitalista en el que la conformación social se haga añicos desde su núcleo irracional.

¿Cómo se puede entonces encontrar una enunciación de lo social? ¿Qué se puede reconocer en una variación infinita de relaciones de fuerzas? La propuesta de Foucault: hacer una investigación y análisis específicamente históricos de las relaciones de fuerza locales, inestables y subjetivizantes, de cómo éstas se condensan en grandes estrategias. La escuela, la cárcel, las instituciones, el Estado son ya formas finales de conflictos interminables. El poder es efecto de todas estas movilidades, una conjunción que se apoya en ellas y que busca volver a fijarlas. En cierto modo "el poder es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja"[6]. En esta situación estratégica se forman estrategias generales. Sin embargo, las estrategias generales no son lo mismo que una tendencia histórica. Éstas están impregnadas por elevadas simultaneidades, por contracorrientes, por la actualización de prácticas pretéritas. "Las distribuciones de poder sólo forman momentáneos cortes transversales a través de procesos como el reforzamiento del elemento más fuerte, el giro de las relaciones o el simultáneo crecimiento de los dos polos"[7].

¿Qué quiere decir esto hoy? Un ejemplo: los actuales recortes en las políticas de desempleo, en las que el trabajo es precarizado y la sanidad fuertemente mercantilizada, coexisten con el crecimiento de una movilización político-sanitaria; no fumar, estar en forma, prevenir en salud. Y esto no en el sentido del "todos en forma" de los años setenta, sino desde la especialización: *nordic walking*, centros de *fitness*, una oferta de consumo especializada para una forma de vida profesional. Estos dos movimientos podrían derivarse

o reducirse el uno en el otro: la sanidad es capitalizada, por lo que resulta necesario pedirle a la gente un aumento en su responsabilidad individual. De este modo, las estrategias biopolíticas son deducidas de la lógica capitalista. Negri y Hardt en su libro *Imperio* llegan tan lejos como para unificar expansión capitalista y biopoder. La propuesta de Foucault es la contraria; lo social como variación infinita y penetración mutua de estrategias de valorización, procedimientos de biopoder y formas de resistencia sociales. A pesar de las asociaciones que sugiere la expresión "sociedad de control", las sociedades biopolíticas tardocapitalistas no se corresponden con el control computarizado de la ciencia ficción. En ellas coexiste la medida punitiva del encarcelamiento preventivo con la del collar electrónico, y la terapia postrauma con el internamiento de refugiados. Es esto lo que hace pensable la contingencia histórica y la simultaneidad de las más diversas formas de poder. No vamos disparados hacia el horizonte de un capitalismo puro, totalmente desterritorializado.

3. Cosas de fantasmas

El elemento llamativo de las observaciones de Marx sobre el carácter de la mercancía es la tesis que sostiene que la mercancía encarna espectralmente una relación social. Este es su golpe teórico. No hay un misterio esencial oculto detrás de la apariencia, sino en las cosas que con ella adquieren de un modo extravagante una objetivación de valor. En la forma de la mercancía se encuentra la forma de la sociedad. Con esto queda planteada la pregunta por el estatus de la mercancía. ¿Qué es lo que pasa con las mercancías? Marx autonomiza y fantasmagoriza la mercancía. Ésta deviene individualidad contradictoria. Un para-sujeto, una cosa movida por lo social. En varios pasajes Marx afirma que la mercancía baila, que se pone cabeza abajo, que qué diría si pudiera hablar, etcétera. Con

la misma determinación con la que prescinde de los cuerpos, la disciplina, la política de poblaciones o la sexualidad, le atribuye a la mercancía una fuerza fetichista, consecuencia de una crítica al capitalismo de la que han sido extraídos los procesos de biopoder. Es por ello que una capa metafórica y mística de tales dimensiones condiciona el concepto de fetiche. El campo conceptual del fetiche, sobre todo desde que el freudomarxismo trabaja con simbolismos sexuales, debería traducirse en prácticas materiales, prácticas para el trabajo y la consunción de cuerpos, repetición infinita y desplazamiento metonímico del sexo, la moda, el habitar, la regulación de las formas de vida. En Marx, las mercancías se han vuelto místicas en tanto que cristales del capitalismo, caparazones, gelatinas para la abstracción del intercambio. Esta objetividad espectral es la que Marx quiere exorcizar de las cosas. Marx opera con la idea de una realidad efectiva y una objetividad. De este modo, identifica realidad efectiva con racionalidad, presencia y uso simple. Obviamente, esto es en sí mismo una locura, a pesar de que apunta a algo importante, costoso: el capitalismo no constituye una necesidad natural. Y, sin embargo, Marx nos cuenta un mito originario de los objetos de uso. Una silla está ahí para sentarse. Es lo que es. Idéntica consigo misma. Esto fue el comienzo. *This was intact*. Naturalmente, esta realidad efectiva y objetiva de las cosas no existe. No se puede identificar presencia con realidad efectiva, con pureza y emancipación. El último capítulo de la obra de Derrida *Espectros de Marx* trata de esta –como la denomina él tan amablemente– ontología predeconstructiva del presente y de la pureza original del uso. Este ideal del uso y de la utilidad de las cosas impregna el anticapitalismo romántico, que llora la muerte de las cosas que han perdido su estatus originario. Y palpita aún en el rechazo al consumo de los nuevos movimientos sociales, en la repugnancia ante las cosas falsas, ante la superficialidad y los oropeles del mundo de la mercancía. A menudo este fetichismo se

metaforiza en el cuerpo de la mujer, lo cual apunta a la enorme, fundamental deficiencia del marxismo en cuanto a la construcción del cuerpo, del sexo, del sujeto. En el anticapitalismo romántico la mujer le presta su cuerpo a la mercancía hasta que en cierto sentido ella misma se convierte en mercancía. La sombra de ojos cegadora. Esto se puede releer hasta lo insoportable en todos los apartados sobre la moda en los *Pasajes* de Benjamin, el más melancólico de los anticapitalistas románticos; la moda se vuelve "intercambio dialéctico entre mujer y mercancía: entre el placer y el cadáver"[8]: "pues nunca fue la moda sino la parodia del cadáver multiforma, provocación de la muerte mediante la mujer, amargo diálogo en susurros, entre risas estridentes y aprendidas con la descomposición"[9]. El arrebato antifetichista quiere mostrar tras la ilusión algo sencillo y verdadero: trabajadoras sencillas, madres, feminidad sin maquillaje. De ahí el secreto parentesco entre lo verdadero y lo no maquillado.

4. Política de la verdad

Marx afirma que las mercancías reflejan una forma social. Pero el espejo es ciego. Muestra el tráfico que fluye bajo las mercancías, cómo el capitalismo lo organiza. No muestra que estas mercancías son producidas por las personas. No muestra que las personas pierden el control sobre las cosas que ellas mismas han producido y sobre las relaciones en las que ellas mismas han participado. Según Marx, el espejo del valor naturaliza el tráfico abstracto e irracional de las cosas. Esta retórica de lo misterioso, de lo que se muestra en tanto que no se muestra, reforzó la línea ideológica crítica dentro del marxismo occidental. En algunos ámbitos de la teoría estética se impusieron gestos como exorcizar el fetiche, romper el espejo, descorrer el velo, desenmascarar las relaciones.

Así, la joven crítica a la religión hegeliana se trasladó hasta el cine estructuralista de los años sesenta y setenta. Laura Mulvey escribe en su introducción a *Fetishism and Curiosity*[10] sobre esta posición dentro del cine marxista y feminista, sobre la primacía del mostrar y al mismo tiempo la sospecha sobre el ver en un mundo de ceguera. El trabajo, la cotidianeidad de la fábrica, las relaciones sociales tendrían que surgir y ponerse delante de la fachada de las mercancías que Hollywood ha construido con sus decorados de interiores y sus historias de clase media. La representación del resplandor superficial de la mercancía se expande. A la vez, el cine feminista establece una analogía entre el fetiche de la mercancía y el de la belleza de las estrellas femeninas. También aquí aparece un fuerte gesto descifrador y una voluntad de mostrar: imágenes de la vagina, la menstruación, la automutilación como contrapartida de la norma de belleza, trabajadoras del día a día. ¿La estrella con la regla? No hay nada malo en ello. Pero no debería vincularse con la verdad de lo no-artificial. Con la des-alienación. Lentamente, se acaba la ola del anticapitalismo romántico y del feminismo esencialista. El ímpetu antifetichista disminuye. El campo de trabajo se actualiza. No se trata de si belleza, sexo, moda o pornografía ocultan un poder, sino de con qué prácticas se vinculan y cómo dan lugar a cuerpos y formas de vida. No se trata de desvelar, sino de analizar. El comportamiento profetichista y proporno, tal como aparece por ejemplo en las películas de Bruce La Bruce, se apoya en esta línea. ¿Cuánto de resentimiento anti-izquierdista hay en la afirmación de lo artificial, de la moda, del glamour? ¿Se trata de encontrar bueno lo que 1968 dijo que era una mierda? Esto sería una reversión cínica.

5. La promesa de la mercancía

Benjamin se encuentra bastante alejado de esta política de la presencia y la verdad. Aunque se inspira en conceptos marxistas, su materialismo histórico está más motivado por los impulsos: odia el capitalismo, es amigo de Brecht, en algunas conversaciones con Adorno y Horkheimer mientras trabaja en su *Libro de los Pasajes* estos le sugieren especialmente la lectura del primer capítulo sobre la mercancía de *El Capital*; pero no deja de ser un pensador mesiánico, romántico, que se adhiere al materialismo de finales de los años veinte. Una vinculación encantadora, a veces conservadora, a veces peligrosa. En Benjamin las relaciones nunca gritarán: "Hic Rhodus, hic salta!". Piensa la revolución de una forma completamente diferente a Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en tanto que éste critica que las revoluciones parodian las luchas precedentes y olvidan la tarea de aprehender su tiempo: "La revolución del siglo XIX tiene que poder enterrar a sus muertos para poder alcanzar su propio contenido"[11]. Para Benjamin la creencia en el progreso es un cuento de hadas socialdemócrata o estalinista. No existe una necesidad histórica. Bajo el shock del pacto entre Hitler y Stalin anota: "la experiencia de nuestra generación es que el capitalismo no morirá de muerte natural"[12]. La revolución no es una meta final en el progreso histórico, sino la interrupción de la historia y la redención del pasado. Mientras que para Marx la revolución es la locomotora política de la historia, para Benjamin ésta es su palanca de freno. Redime el pasado, a los perdedores de catástrofes pretéritas, a los muertos. El ángel de la historia de Benjamin "quiere despertar a los muertos y recomponer lo despedazado"[13].

La actualidad del pasado en la contemporaneidad, la presencia de lo no-presente, eso intentó discutir Benjamin en el mundo de la mercancía del siglo XIX en vías de extinción. Benjamin parte del capítulo *El carácter de fetiche de la mercancía y su misterio* de Marx y

desplaza enormemente el planteamiento de la pregunta. No descifra en la mercancía la forma de la abstracción real, que ha de ser superada, sino la ambivalencia de una promesa utópica y un engaño cínico. Benjamin no quiere exorcizar lo espectral de la mercancía, no quiere volver al uso simple, no identifica verdad con producción racional. La ausencia de miseria y hambre son las precondiciones necesarias para una nueva sociedad, pero la felicidad, la promesa de una vida, residen en las cosas pequeñas, en nimiedades, a las cuales el hombre, desde una especie de heliotropismo, tiende como hacia el sol. Mientras Marx quiere captar la mercancía como "forma formada en el flujo del movimiento"[14], Benjamin busca en el objeto cristalizado el signo de una inmovilización de lo que ocurre, una "dialéctica detenida"[15]. ¡Qué figura! En el recientísimo pasado del cristal de la mercancía busca encontrar lo no redimido del capitalismo. En la mercancía el tiempo ha sido inmovilizado. En ella hay algo que se ha tensado para romperse. Del mismo modo en que Benjamin cree que la revolución se da repentinamente, una discontinuidad, el tiempo-ahora que se torna actual, un tiro en la torre del reloj, también de la mercancía sobresale algo. Para Benjamin fue el surrealismo el que primero "aferra en las energías revolucionarias que aparecen en lo envejecido, en las primeras construcciones de hierro, las primeras fábricas, las fotos de objetos más tempranas, las alas del salón, los trajes de hace cinco años, los locales de reunión mundanos, que empiezan a extinguirse cuando la vogue se empieza a distanciar de ellos"[16]. Marx analizó la objetividad espectral de la mesa, la cual se pone cabeza abajo frente a todas las demás mercancías. Clasificó teoréticamente la mercancía como determinación formal de los movimientos del capital. Y le hizo caso omiso a la cosa. Es Benjamin quien se aplica a la experiencia corporal de la mercancía, a su cualidad de cosa muñequil, al sex-appeal de lo inorgánico, a su oscilación entre un elemento utópico y un elemento cínico.

¿Cómo podemos usar esta explosiva mezcla de mesianismo, materialismo y romanticismo que nos ofrece Benjamin? ¿Y, en todo caso, debería usarse, o está llena de pequeños conservadurismos y de una peligrosa inmediatez de la venganza, el odio, el blanquismo? ¿Cómo se podría pensar la cualidad "cósica" de la mercancía en relación con la regulación biopolítica de las formas de vida? Tal vez no como una dialéctica detenida, en la que igual que el valor de uso y el valor de cambio, se han adoptado en sus respectivas partes un elemento utópico y uno cínico, la promesa y la apariencia. Tal vez esta contraposición entre lo incumplido y lo catastrófico está demasiado emparejada con la dialéctica.

El posestructuralismo propone el concepto de singularidad o deixis para analizar una determinada experiencia como un conjunto de fragmentos de cosas, partes de sujetos, determinadas prácticas, determinadas situaciones, determinados procedimientos de poder. Una singularidad es mucho más individual que un sujeto o un objeto, la sonrisa sin el gato de Deleuze[17], intensidades que no se dejan inscribir en un sujeto o un objeto.

Tal vez la experiencia de la mercancía es una intensidad real-capitalista que cristaliza en un objeto y apunta a una conjunción de prácticas corporales y cosas mercantiles. Tal vez la experiencia del consumo es una estropeada experiencia de la intensidad movilizada biopolíticamente, que se desliza hacia los objetos y que no debería tratarse ni con la repugnancia hacia la enajenación o la renuncia al consumo, ni con la representación de la aceleración (al menos hasta que el capitalismo no desista en sus exigencias, generadas hasta el infinito y nunca satisfechas). Las dos actitudes sobrevaloran el movimiento de desterritorialización, bien por el duelo ante la pérdida de las cosas simples, bien por no tomar suficientemente en cuenta los mecanismos de reterritorialización, inmovilización, explotación y subyugación extrema a los que nos enfrentamos.

Si aplicamos el método de Benjamin, ¿qué vemos en nuestro recientísimo pasado? ¿El apilamiento de mercancías de masas del fordismo? ¿O la última campaña de publicidad? ¿De qué sueño nos despertaremos un día? ¿Cuál es nuestro siglo XIX? ¿Y qué sitio es ése en el que soñamos con el pasado reciente y en el que el sex-appeal de la mercancía inorgánica ya no se sitúa principalmente en la imagen-objeto? El objeto se retira. La experiencia de la mercancía se vuelve inmaterial y biopolítica. La imagen y la experiencia de la mercancía han cambiado. Videoclips de la vida, fotogramas de humor, flashes de formas de vida pervertidas se han tornado las imágenes primarias de la mercancía. La publicidad no enseña primero el producto, sino la imagen de una forma de vida. ¿Qué hacer con esta mercancía biopolítica que traiciona la coexistencia histórica de biopoder y capital? En ella chocamos con una avanzada estrategia del capitalismo biopolítico, ocupación simultánea de la norma y lo desviado, de la movilización y la diferenciación de formas de vida, y de su ataque.

---

[1] Karl Marx, *El Capital*, vol. I, tomo I, Akal, Madrid, 2000, pág. 104.

[2] *Ibid*. pág. 108.

[3] Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987 [nuestra traducción (NdT)].

[4] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 2000.

[5] Ver *ibid*.

[6] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 2006.

[7] *Ibid.*

[8] Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005, pág. 95.

[9] *Ibid.*

[10] Laura Mulvey, *Fetishism and Curiosity*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 2005.

[11] Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, *Friedrich Engels Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, vol. I, Dietz Verlag, Berlín, 1972, pág. 228 [castellano: Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, varias ediciones en castellano. Nuestra traducción (NdT)].

[12] Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *op. cit.* [nuestra traducción (NdT)].

[13] Walter Benjamín, "Tesis de filosofía de la historia", *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Taurus, Madrid, 1987, pág. 183.

[14] Karl Marx, *El Capital*, *op. cit.* [nuestra traducción (NdT)].

[15] Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, *op. cit.* [nuestra traducción (NdT)].

[16] Walter Benjamin, "Der Sürrealismus", *Angelus Novus, Ausgewählte Schriften II*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988, pág. 204 [nuestra traducción (NdT)].

[17] Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2002.