

César Rendueles: “El capitalismo es un sistema incompatible con nuestra naturaleza humana”

Por: Josefina L. Martínez. La Izquierda Diario. 04/10/2016

Cesar Rendueles ha publicado su nuevo libro: “En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico.” Hablamos sobre la potencia de esa teoría y los límites del neoidealismo contemporáneo.

Cesar Rendueles (Gijón, 1975) es Doctor en Filosofía y profesor de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de “Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital” y “Capitalismo canalla”. Ha editado anteriormente recopilaciones de obras de Marx y ensayos de autores como Walter Benjamin.

En esta entrevista conversamos sobre el materialismo histórico, los límites del neoidealismo posmoderno, la crítica a los espejismos del capitalismo contemporáneo y las potencialidades de una teoría que aporta al camino de la emancipación humana.



En tu libro sostienes que el materialismo histórico es una tradición que ha hecho aportaciones cruciales para la aspiración de emancipación. ¿Cuáles de éstas consideras fundamentales?

Creo que el materialismo histórico ha sabido pensar los procesos de ruptura como congruentes con el presente y por tanto posibles. Esa idea de que aquí y ahora están presentes las semillas de una sociedad radicalmente diferente. Es verdad que eso tiene también un riesgo, que es pensar la sociedad emancipada, el socialismo, como una especie de ‘capitalismo sin capitalistas’, como si eliminando a los capitalistas ya obtuviéramos una sociedad igualitaria.

Hemos atravesado varias décadas de ataques en regla al materialismo histórico, pero tu defiendes su potencia en la actualidad, ¿dónde ves más claramente esta potencialidad?

Últimamente escuchamos decir mucho que la crisis económica global era ‘impredecible’, un fenómeno de “exuberancia irracional”, como si fuera un proceso meteorológico o un terremoto... Eso es completamente mentira. Desde finales de los años 80 y principios de los 90 ha habido una enorme cantidad de autores -la mayor parte de ellos cercanos a la tradición materialista, aun cuando muchos de ellos no se describirían como marxistas a sí mismos- que han insistido una y otra vez en que el sistema financiero iba a colapsar. Que las relaciones económicas globales tales como estaban configuradas eran una ‘receta perfecta’ para una crisis económica global, y que la pregunta no era si esa crisis se iba a producir, sino cuándo se iba a producir. Eso demuestra la potencia del materialismo histórico, frente a los economistas neoliberales incapaces de dar cuenta de la crisis.

La teoría económica neoliberal se configuró en base a un optimismo pragmático donde todo “iba hacia adelante”, como si la burbuja financiera no fuera a pincharse nunca. Una visión superficial que se hizo hegemónica en los medios académicos y mediáticos...

Efectivamente, la economía ortodoxa es prácticamente lo único que hay en las facultades de economía. Es alucinante, pero todavía al día de hoy, a muchos años de la crisis, ese proceso de autocrítica, al menos en España, no se ha producido. Las tradiciones, no digo ya marxistas, sino institucionalistas, con alguna sensibilidad para la historia y la sociología, están prácticamente ausentes en las facultades de

economía. En el fondo, el espacio natural de las modelizaciones típicas de la economía ortodoxa debería ser los departamentos de matemática aplicada, no las facultades de economía, que supongo que deberían interesarse por procesos relacionados con la subsistencia material de la mayoría de la gente.

Es importante entender que esta no es una disputa académica, no es una discusión entre keynesianos, institucionalistas y neoclásicos. La hegemonía neoliberal en las facultades de economía es resultado de un proyecto político muy inteligente, como explicó hacer muchos años Perelman. Por eso muchísimos economistas ortodoxos no se reconocen a sí mismo como neoliberales. En cierto sentido tienen razón: su doctrina es 'la economía', no hay otra.

Volviendo a la cuestión de las ciencias sociales y el neoidealismo contemporáneo. En tu libro polemizas con lo que llamas neoidealismo tecnológico. ¿Qué define para ti la lógica de pensamiento de esta “corriente”?

Marx denunciaba en La ideología alemana la idea de que los cambios conceptuales, los cambios de mentalidad, generan por sí mismos dinámicas de transformación social aceleradas y expansivas que permitirían no tener que lidiar con cómo se dan materialmente esos procesos de cambio.

Los poshegelianos pensaban que era necesario un cambio modernizador profundo en Alemania, pero consideraban que éste no tenía que producirse en la arena política, como en Francia a través de un conjunto de revoluciones, ni tampoco a través de cambios en la esfera productiva, como en Inglaterra. Pensaban que era un cambio de mentalidad, un cambio filosófico, y que ese proceso de cambio iba a ser todavía más profundo que el de Francia o Inglaterra.

Creo que con la tecnología pasa algo parecido. Si uno observa los discursos dominantes sobre tecnología, es increíble cómo para cualquier gran problema social alguien sostiene la tesis de que la solución es “más tecnología”. ¿La crisis financiera global? La solución es un cambio tecnológico que va a generar una economía del conocimiento... ¿Los desafíos ecológicos? Alguna clase de tecnología limpia que nos permita mantener nuestro ritmo de consumo. ¿Los desafíos educativos?, pizarras digitales, educación en red... Para casi cualquier problema que uno se imagine, alguien ha encontrado una app, un programa, una red social que lo soluciona. Y esto es sintomático. Porque sabemos que no es verdad; los cambios sociales hay que pelearlos, son terribles, a veces duran décadas, están atravesados

por conflictos personales... Por lo tanto, cuando alguien propone una solución “limpia”, aconflictiva, consensual, siempre sospecho. Este es un dispositivo ideológico que tiende a desproblematizar, a privar de conflictividad económica, política y social los procesos de cambio.

En relación con las tecnologías de la comunicación, hay un gran debate filosófico y político abierto: ¿son un instrumento de mayor control social o herramientas que permiten vías de emancipación? Un tema que tratas tangencialmente en este libro, pero abordas más directamente en tu libro Sociofobia...

En general, muchos análisis críticos de las tecnologías de la comunicación caen en una especie de catastrofismo apocalíptico. Se denuncia una vigilancia panóptica que nos va a someter a todos en términos sospechosamente cercanos a la ciencia ficción... Puede que eso llegue a ser verdad o puede que no. Pero a menudo lleva a pasar por alto otros tipos de sometimiento más convencionales, analógicos y sucios que no tienen que ver tanto con la vigilancia reticular como con la opresión capitalista tradicional. Nuestras mayores fuentes de opresión no son conspiraciones secretas de megacorporaciones sino que se publican en el BOE. Y cuando uno analiza la realidad de la industria tecnológica se parece mucho más a una fábrica de Dickens que a esas fantasías ciberpunk de las películas de vigilancia global, de un nuevo autoritarismo virtual, etc. Ves por ejemplo dónde se fabrican los I pads o los ordenadores...

Si, esta semana leía justamente un artículo sobre las fábricas chinas donde se produce el Iphone, una fábrica de esclavos...

Claro, pero eso se pasa por alto... “Son residuos del pasado”, dicen. Pero esta es la realidad de la tecnología, frente a esas fantasías de la inmaterialidad y la economía del conocimiento; la realidad es que ha generado un consumo material brutal. La obsolescencia programada es parte de esto: antes los ordenadores duraban casi 10 años, pero ahora te duran seis meses. La base del negocio tecnológico es el consumo, pero el consumo de manufacturas, de cosas, no de productos inmateriales, a no ser que incluyas ahí la publicidad, que yo creo que es un poco tramposo. ¿Cuáles son las fuentes de opresión de la tecnología? Pues son mucho más tradicionales de lo que nos solemos imaginar.

¿Y cuáles son las potencialidades de liberación de esa tecnología? Pues también

mucho más tradicionales de lo que solemos imaginar. Están vinculadas sobre todo a la capacidad de integrarlas en procesos emancipadores que democratizen el espacio público.

Los proyectos más exitosos de uso democratizador de la tecnología aparecen cuando esas tecnologías son incorporadas a procesos de cambio político más amplio. Cuando no esperas que la tecnología produzca ese cambio político, sino que tratas de incorporarla a procesos de transformación política en curso.

Cuando se siente el vigor de los procesos de cambio, los móviles dejan de servir para compartir videos de gatos y empiezan a servir para otras cosas: para convocar asambleas, para organizarse, etc.

Retomando la cuestión del idealismo en las ciencias sociales, bajo la hegemonía del posmodernismo se llegó al extremo de leer la sociedad como un “texto”, con múltiples interpretaciones posibles, haciendo pedazos todo criterio de verdad más allá de la subjetividad individual. ¿Qué consecuencias ha tenido este abuso en las ciencias sociales?

Lo primero, hizo a las ciencias sociales muchísimo menos interesantes. No es una tradición de estudios que desprecie, pero tiene límites evidentes. El hecho de que esas corrientes se volvieran no solo hegemónicas, sino prácticamente exclusivas, hizo perder pegada a las ciencias sociales, las convirtió en mala literatura.

Y, además, creo que generó lealtades inconscientes, no buscadas, con el proyecto hegemónico de las elites. Creo que Zizek denunció esto con mucho acierto. Debajo de toda esa capa de aparente ruptura, de radicalidad, en el fondo había algo muy consensual. La fragmentación extrema de la realidad se correspondía bastante bien con la ideología de la globalización neoliberal. El turbocapitalismo es así: fragmentario, diverso, una negación permanente de la identidad humana, de los residuos históricos ... Así que había ahí una complicidad involuntaria muy fuerte.

Y la tercera consecuencia es que ha dejado a unas ciencias sociales que, a diferencia de lo que había ocurrido en el pasado, tienen muy poco que decir a los movimientos sociales de cambio. La hiperpolitización postmoderna coexiste con una incapacidad para encontrar un terreno común con las mayorías sociales. Por eso creo que hoy, en este ciclo político, hay hambre de teoría entre mucha gente, hambre de conocimientos sociales. Y está costando mucho que desde el ámbito de

las ciencias sociales y la academia se responda.

Entonces, se puede establecer una relación entre neoidealismo, ideología de la clase dominante y neoliberalismo...

Si, por supuesto, creo que hay una relación muy estrecha. El idealismo contemporáneo tiene mucho que ver con los procesos de individuación social que se ponen en marcha a través de un proceso de mercantilización.

Hay un hito interesante, que es cuando Margaret Thatcher dijo esa frase famosa “La sociedad no existe” (“there is no such thing as society”), y mucha gente lo entendió como si fuera una declaración de un individualismo metodológico. Pero, no, eso no era así: era un proyecto político, lo que estaba diciendo es ‘no va a haber sociedad cuando yo acabe con ella’.

Y eso tiene un correlato teórico, a la vez que se da ese proceso de individualización, de ruptura de los compromisos previos, una vez que ‘deja de haber sociedad’, la única teoría que responde a esa realidad social es una teoría individualista. Y a su vez eso genera procesos ideológicos de identificación con ese idealismo. Yo lo detecto por ejemplo en esa ideología del emprendedor, de los individuos aislados y la creatividad individual como motor económico. Eso es un delirio, no existe, es mentira.

La idea del ‘hombre que se hace a sí mismo’ más allá de toda determinación...

Claro, es un absurdo, no hay ninguna sociedad desarrollada que se base en eso. Incluso en Estados Unidos el autoempleo no llega ni de lejos al 10%. Y como en todas las economías desarrolladas, el sector público y las grandes empresas tienen una importancia crucial.

Creo que hay que verlo como un conjunto: la teoría, los intereses de clase, la ideología neoliberal, y por otra parte esa ideología espontánea mucho más difundida; forman un conjunto que tenemos que deconstruir, pero ofreciendo una alternativa.

Hay una parte muy interesante en tu libro, cuándo dices que se puede considerar al materialismo histórico como una vía no nihilista de crítica del historicismo o el positivismo... ¿Puedes explicarlo?

A ver cómo lo digo en pocas palabras... El materialismo histórico se forjó, desde Marx hasta Walter Benjamin, como una crítica paso a paso del historicismo idealista, del historicismo hegeliano, del historicismo de raíz judeocristiana. Esa idea de que la historia tiene “fines” y que eso permite identificar ciertos acontecimientos importantes y diferenciarlos de otros irrelevantes. La idea de que en el acontecer histórico hay cosas que cuentan, como las decisiones de los reyes, y otras que no, como la vida del común de la gente. Que la historia pasa por ciertas batallas, ciertas obras culturales, ciertos procesos industriales, tecnológicos, etc.

Creo que el materialismo histórico fue cada vez más crítico con esta idea hasta que Walter Benjamin, que asumió el legado de Nietzsche, denunció plenamente la pretensión del historicismo.

Lo que pasa es que esto tiene un peligro, y ese peligro es el nihilismo. Es fácil pasar de negar la existencia de los fines generales de la historia a pensar que, por lo tanto, no se puede detectar ninguna clase de progreso, ninguna clase de avance. Ese paso plantea fuertes dilemas desde el punto de vista de la emancipación. Creo que la idea de que existen avances éticos es muy intuitiva y que se trata de una intuición correcta. Por ejemplo, en este país, yo he vivido el cambio de una sociedad extremadamente homófoba a otra sociedad mucho más tolerante. Dos chicos pueden ir por la calle y darse un beso con relativa normalidad, algo impensable hace 20 años, por ejemplo. Si eso no es un avance moral, entonces la noción misma de moralidad pierde sentido: eso es nihilismo. En las cuestiones valorativas tiene que haber la posibilidad de algún progreso, porque si no, no existe posibilidad de valoración.



Ese capitalismo canalla

Tú dices que el materialismo histórico permite desvelar los espejismos del capitalismo y del neoliberalismo ... ¿Cuáles son esos mecanismos?

El fundamental es uno, que hoy está más vigente que nunca, lo que comentaba Marx en los Grundrisse; el capitalismo solo erige barreras provisionales a su actividad para derribarlas inmediatamente. El capitalismo es un sistema esencialmente ilimitado, incapaz de reconocer ningún límite para la actividad económica o productiva, y eso es incompatible con nuestra propia naturaleza humana, nosotros no somos ilimitados, más bien tenemos toda clase de límites, físicos, fisiológicos, pero también normativos, tenemos familias, tenemos amigos, tenemos expectativas de vida. Son todas ellas barreras que este capitalismo ciclado de los últimos 30 años ha ido sistemáticamente desafiando. Es la colonización del mundo del trabajo sobre nuestras vidas, la colonización del mercado sobre nuestras vidas, pero también la imposibilidad para desarrollar aquellos aspectos que se consideraban parte de una 'vida buena' con cierta normalidad. Como tener una familia, que hoy se transforma en una cosa heroica para muchísima gente. Pero también hacia fuera: el capitalismo es incapaz de reconocer límites a su actividad financiera, o los propios límites materiales del mundo en que vivimos. Hay una incompatibilidad radical entre ese carácter ilimitado del capitalismo y la necesidad de

respetar los límites de los ecosistemas.

Una irracionalidad destructora...

Una irracionalidad completa, sí. El capitalismo es un sistema fascinante, por un lado, por su capacidad de resiliencia, de atravesar permanentemente crisis y superarlas, pero también aterrador por eso, porque es incapaz de pensar que esas crisis están indicando límites, límites que en muchos casos son absolutos. No tenemos otro planeta al que ir, esto es lo que hay.

Por eso creo que algunas de las actualizaciones más interesantes del materialismo histórico hoy se están dando en el campo de la ecología, del pensamiento ecosocialista, donde mucha gente está recuperando y renovando esa tradición.

Otro gran espejismo del capitalismo y los posmodernos podría ser esa idea de que no había más clase trabajadora... Eso sí que es neoidealismo, ¿no?

La teoría marxista de las clases -que ha generado polémicas a veces absurdas- era una perspectiva con una clara carga política, muy basada en la idea de la conciencia de la clase trabajadora, la clase para sí... No es tanto o solamente una clasificación empírica. Hoy hay un montón de gente que se autopercibe como de clase media, con independencia de su posición en el mercado de trabajo. Esa "clase media para sí", esa universalidad de la clase media es una parte central del éxito político del proyecto neoliberal.

Porque es verdad que la tradición materialista no ha sido capaz de explicar qué latía por debajo de esa autoconciencia clasemedianista: qué procesos de fragilidad laboral, de aumento de la miseria, la explotación y la desigualdad. Y muchísimo menos traducir esos diagnósticos en términos políticos, de forma que esa gente que se define como clase media se sienta interpelada por la realidad del capitalismo contemporáneo. Me parece que esa clase de críticas la han hecho mejor reaccionarios de izquierdas como Lasch, Pasolini o Sennett.

Por ejemplo, hace unos meses el BBVA publicaba un estudio sobre cómo valoraba la gente al capitalismo: el 75% de la población española rechaza al capitalismo, el 31% preferiría vivir en una economía socialista. Claro, cuando luego ves los resultados electorales, te preguntas qué pasa... Bueno, eso es un éxito total del neoliberalismo, pero también es un fracaso terrible de parte de los críticos de esa

realidad. Porque no es que haya una identificación absoluta con el mercado y con el capitalismo, para nada. Pero no hemos sabido contar esa realidad, que la gente intuitivamente rechaza, de una manera que sea capaz de interpelar políticamente. Al día de hoy, la realidad española sigue estando dominada por un clasemedianismo brutal, también los guetos de izquierda.

En una entrevista que te hicieron decías que la izquierda española se dirige más a las clases medias, más al graduado con dos masters que se tiene que ir a Berlín que a los trabajadores más precarios de comida rápida, a los inmigrantes, los de los barrios populares...

Creo que la izquierda tiene que ser capaz de romper con eso, pero hay que ser justos, la izquierda se ha movido en el espacio del que ha dispuesto. Los discursos obreristas radicales no tienen nadie que los escuche, esa es la realidad. Puedes tener un discurso muy radical dirigiéndote a los perdedores de la crisis y no te va a escuchar nadie, porque justamente el éxito del neoliberalismo de estos últimos 30 años ha sido precisamente excluir a esas personas del espacio político, que no sean sujetos a los que ningún discurso político se pueda dirigir.

A veces se hacen acusaciones injustas, desde posiciones dogmáticas obreristas, al clasemedianismo de la izquierda española. Y yo creo que hay que ser justos, ese clasemedianismo existe, pero la alternativa es quedarte solo. Y eso es algo que no cambió con el 15M. Se habla mucho de cómo el 15M transformó a la política española, y eso no lo ha transformado. Es decir, que la participación de las clases populares, de los perdedores de la crisis, en los espacios políticos, ha cambiado poco. Participan un poco más, pero siguen participando muy poco. Creo que la izquierda española ha reproducido ese clasemedianismo, porque la alternativa no es solo un cambio de discurso, es un proceso de construcción social de esos espacios políticos. Es crear espacios sociales y de lucha laboral para que los jóvenes precarios puedan intervenir, participar, luchar por sus derechos. Pero, claro, eso es complicadísimo.

Por eso yo pienso que, siendo muy críticos con eso, que es algo que tenemos que tener en la cabeza, tampoco estoy de acuerdo con las posiciones que, desde la izquierda más tradicional, más obrerista, muchas veces se hacen. No porque no sean verdad, o tengan parte de razón, sino porque no entiendo cuál es la perspectiva pragmática de intervención a la que llevan.

Para profundizar un poco más en esta cuestión: no crees que en Podemos hubo un déficit en intentarlo, aunque sea más difícil, aunque cueste, aunque

sea mucho más lento y no traiga réditos políticos inmediatos..., ¿no hubo un déficit en intentar dirigirse políticamente hacia estos sectores?

Sí, sin duda. Pero, para ser justos también, nadie lo está haciendo. Hay un sector movimientista, que apela a los movimientos sociales, pero los movimientos sociales son más de clase media que Podemos. La PAH es el único movimiento que yo conozco, y el SAT andaluz, pero prácticamente nada más, y son experiencias muy minoritarias.

Porque no se trata no solo de encontrar las formas organizacionales, o cambiar los discursos, se trata de luchar contra una fragilización de los vínculos sociales, contra procesos de individuación brutales, contra procesos de destrucción de las organizaciones sindicales, de las organizaciones vecinales, de las tradiciones asociativas.

Bueno, es un debate profundo, que no podemos agotar en esta entrevista, claro está. Lo seguiremos en otra ocasión. Para ir terminando, te quiero preguntar por dos autores. Rosa Luxemburgo escribió en el folleto de Junius, en 1915, que el dilema que se enfrentaba la humanidad era avanzar hacia el socialismo o caer en la barbarie, pero que esa barbarie no era una distopía futura, sino que estaba presente, concretamente en la Primera Guerra Mundial. ¿No tiene mucha actualidad este pensamiento?

Creo que sí, es una pensadora de una potencialidad extraordinaria en el momento actual. Rosa Luxemburgo fue una de las primeras y quizás una de las que mejor formuló esa idea de que el capitalismo está sometido permanentemente a un proceso autodestructivo y que necesita un “afuera” que vampirizar, del cual nutrirse. Las colonias, la naturaleza no mediada, el trabajo reproductivo... Y al mismo tiempo cuestiona ese afuera, en una dialéctica compleja. Necesita colonias, pero las destruye a través de la propia colonización y el propio imperio, necesita una naturaleza que lo nutra de elementos básicos de subsistencia, pero a la vez la destruye. Necesita cuidados y trabajo reproductivo, pero lo somete y lo imposibilita. Rosa Luxemburgo diagnosticó esa dialéctica, la incapacidad de reproducirse a sí mismo del capitalismo, de una forma muy lúcida. Me parece una autora absolutamente esencial.

Finalmente, no puedo dejar de preguntarte: ¿y Trotsky? No he encontrado una referencia en tus libros sobre él. Creo que su teoría del desarrollo desigual y combinado, la teoría-programa de la revolución permanente, su cuestionamiento de la burocracia estalinista..., se entroncan claramente en la

tradición de un marxismo vivo, totalizador, pero no mecanicista. ¿Qué visión tienes?

Me da un poco de vergüenza reconocerlo, pero la verdad es que he leído poco a Lenin y Trotsky. Me encanta La historia de la revolución rusa de Trotsky y hay textos de Lenin que he trabajado. Pero la verdad es que no son autores que haya pensado en profundidad. Me interesa el modo en que Trotsky supo entender el capitalismo como un sistema complejo, con dinámicas contradictorias con sus principios rectores, donde se dan procesos de mercantilización limitadas en algunos países y donde los distintos niveles de explotación o de desarrollo van conviviendo de una manera compleja. Y que es necesario tener en cuenta todo eso para analizar, tanto el desarrollo histórico del capitalismo como las posibilidades de cambio. Pero, vamos, que son asignaturas pendientes...

Vale, ya te regalaré entonces otro libro de Trotsky, y volveremos a hablar...

Claro que sí.

Fuente: <http://www.laizquierdadiario.mx/Cesar-Rendueles-El-capitalismo-es-un-sistema-incompatible-con-nuestra-naturaleza-humana>

Fotografía: elprogreso.galiciae

Fecha de creación

2016/10/04