

Keynes y el Katechon

Keynes and the Katechon

Alberto MOREIRAS

Texas A&M University

Recibido: 02-10-2012

Aceptado: 21-01-2013

Resumen

La reflexión sobre la “crisis contemporánea” debe hacerse cargo de que, más allá de problemas financieros en la administración capitalista global, la crisis incide sobre la base de una caída de lo humano en relación con la cual toda postulación de una biopolítica afirmativa parece insuficiente. La condición biopolítica responde a un proceso de auto-consagración nómica de estructuras técnicas que aumentan gravemente la capacidad de opresión y mínimamente la capacidad de tolerarla. Este ensayo recorre páginas de Heidegger, Keynes, Weber y Schmitt, en cuanto pensadores de “la crisis,” para entender en ellos modulaciones apotropaicas al precipicio biopolítico que ya podían presagiar, y para el que hoy no tenemos conceptos capaces de enfrentarlo.

Palabras clave: Biopolítica, liberalismo, capitalismo, katechon, separación, expropiación, comunismo del capital, Heidegger, Keynes, Weber, Schmitt, Marx, Negri.

Abstract

Reflection on “the contemporary crisis” must take into account that, beyond financial problems in global capitalist administration, the crisis works over a fall of the human in relation to which every postulation of an affirmative biopolitics seems insufficient. The biopolitical condition responds to a process of nomic self-consecration of technical structures that dramatically increase the capacity to oppress without doing much for the capacity to tolerate it. This essay engages with Heidegger, Keynes, Weber and Schmitt, as thinkers of the “crisis,” in order to understand their apotropaic modulations in the face of the biopolitical fall that they had themselves detected, and for which today we find ourselves without the conceptual apparatus we need to confront it.

Keywords: Biopolitics, liberalism, capitalism, katechon, separation, expropriation, communism of capital, Heidegger, Keynes, Weber, Schmitt, Marx, Negri.

1. Deslocalización biopolítica

Trato de situar algunos aspectos de la obra de John Maynard Keynes en relación con las de Karl Marx, Max Weber y Carl Schmitt con voluntad de entender la relación entre liberalismo y biopolítica. Cito aquí un pasaje de Martin Heidegger, pensador que sabía del compromiso biopolítico más de lo aconsejable, como el libro reciente de Emmanuel Faye sobre los seminarios de 1933-35 muestra.¹ El pasaje está tomado de “La cuestión de la técnica”:

Tan pronto como lo que se desoculta ya no ocupa al hombre ni siquiera como objeto pero lo hace, más bien, exclusivamente como reserva disponible, y el hombre en el medio de la desobjetación no es ya sino el ordenador de la reserva disponible, llega al borde mismo de una caída precipitosa; esto es, llega al punto en el que él mismo tiene que tomarse como reserva disponible. Mientras tanto, el hombre, precisamente como el que está así amenazado, se exalta a sí mismo hacia la posición de señor de la tierra. De esta manera viene a prevalecer la impresión de que todo lo que el hombre encuentra existe sólo en la medida en que es su construcción. Esta ilusión da aliento a su vez a un engaño final: parece como si el hombre por todas partes y siempre se encontrara sólo consigo mismo ... En realidad, sin embargo, el hombre hoy no se encuentra en ninguna parte consigo mismo. (“Question” 308)

La caída que Heidegger identifica como caída hacia la condición de deslocalización absoluta, cuando el ser humano queda identificado con una naturaleza, o una vida, más allá de la desobjetación, de mera calculabilidad y ordenabilidad, es la caída en la vida biopolítica plena. El paso de lo humano hacia aquello que Heidegger llama la reserva disponible es el paso hacia una biopolítica generalizada –lo humano es desde ahí sólo distinguible de la naturaleza como vida, pero en la medida precisa en que los procedimientos generales de la dominación de la tierra por lo humano le son ahora aplicados. En la vida biopolítica somos nosotros mismos reserva disponible, somos lo ordenable, y lo extraíble, y lo almacenable: entes de producción, entes producidos, junto con todo lo demás. Esta es, incidentalmente, a mi juicio, la movilización global, y el estado de mediación inmediata que menciona Carlo Galli, y el último estadio, por el momento, del avatar liberal en la idea de Michel Foucault.² Podemos relacionar todo ello, en diversas formas, con el estado de absoluta separación y de penuria subjetiva en el que el proceso capitalista sitúa a lo humano según el Marx de los *Grundrisse*, con el advenimiento de un mundo anómico en la plena constitución del sujeto liberal de la humanidad y el fin de lo político en Schmitt, con la incapacidad de abandonar el Amor del Dinero como traza genética en Keynes, y con la burocratización del estado racional moderno en Weber.

En el vocabulario heideggeriano, enmarcados en la *Ge-Stell* técnica somos a la vez pero ya no primariamente los enmarcadores, pues la distancia mínima que daba a lo humano todavía la posibilidad de encontrarse dislocado queda ahora perdida. El hombre se domina ahora

¹ Heidegger tiende a no ser considerado por la crítica como pensador biopolítico, o pensador de la biopolítica, pero los seminarios que presenta Faye son prueba masiva e inequívoca de su compromiso directamente biopolítico, no solamente nazi, en los años treinta. Surge la pregunta de si no es lo primero lo que explica lo segundo.

² Me refiero a Galli, *Guerra globale* y al Foucault de *El nacimiento de la biopolítica*, que es, con-traintuitivamente desde el título, un libro sobre la formación del paradigma liberal de gobierno.

a sí mismo, pero sólo como reserva disponible, como identidad que puede ser contada, o como parque de genes, o como fuerza de trabajo, como recurso humano o poder de consumo, como lo ordenable y calculable, o, inversamente, como la disponibilidad indeseable marcada para desaparecer o ser deportada. Ahí el hombre se encuentra a sí mismo, en el espejo de la vida natural, creyendo que sus construcciones existen, y nada más. Una inmensa fragilidad acompaña a este proceso. Ya no hay afuera –sólo un campo de identidad generalizada, pero es una identidad que ha trascendido la condición de desasosiego acosado que quizá regía todavía nuestra existencia hace algunas generaciones hacia la condición doblemente siniestra del sosiego turbio que entrega la fijeza biopolítica, la infinitud biopolítica.

No me parece que la “crisis contemporánea,” más allá de la crisis del mercado inmobiliario, de los bancos, o del capitalismo financiero en general, pueda pensarse sin tomar en consideración esta condición caída de lo humano, en relación con la cual toda postulación de una biopolítica afirmativa parece insuficiente. La condición biopolítica, quizás en sí gravemente acentuada por el fin de la Guerra Fría, en la medida en que la caída del muro de Berlín inició en Occidente un proceso imparable de auto-consagración nómica que ya no permite ostensiblemente crítica alguna, no es susceptible de ponerle fin al dominio del hombre por el hombre, sino que aumenta gravemente la capacidad de opresión y mínimamente la capacidad de tolerarla. Todo podría sin duda ser peor de lo que es.

2. El retorno a Keynes

En un artículo titulado “Ningún New Deal es posible,” Antonio Negri analiza la figura de John Maynard Keynes dentro de su doble determinación política: “asegurar la reproducción del sistema capitalista,” por un lado, y “usar la moneda y las finanzas para derrotar al comunismo,” por otro. En la estela de Keynes, dice Negri, “esto [es decir, el sostenimiento del capitalismo sobre la premisa de la derrota del comunismo] se convirtió en la pregunta principal de la economía política para la totalidad del siglo XX” (2). El llamado “retorno a Keynes,” apoyado por economistas ilustres como Paul Krugman y Joseph Stiglitz, pero también por tantos otros agentes del mundo académico, del gobierno, y de ambientes financieros especializados, comparte la doble determinación keynesiana sólo en un sentido parcial: puede ser necesario asegurar la reproducción del sistema capitalista, pero ya no contra el comunismo, un enemigo vencido y enterrado, sino más bien contra el fantasma de una disolución incesante, que dejaría muy atrás la noción de crisis capitalista cíclica o incluso sistémica. En el keynesianismo contemporáneo queda fuera de consideración, por lo tanto, la profecía marxiana, sostenida desde el *Manifiesto comunista* a los *Grundrisse*, de que el fin del capitalismo aboca necesariamente al comunismo. La sensación es que el katechon nekeynesiano, de llegar a consolidarse, sostendría el mundo no contra un orden alternativo sino contra la carencia misma de orden alguno. Esta es en última instancia la preocupación nómica de Carl Schmitt. Pero cabría también pensar que es asimismo la preocupación fundamental de Keynes, e incluso de Max Weber, para quienes el comunismo soviético no habría constituido el mal a evitar más que coyunturalmente y no en principio, es decir, sólo en la medida misma en que tenía una presencia realmente existente y por lo tanto de naturaleza específicamente política.

En palabras de otro comentarista, Yutaka Nagahara, en su artículo “La política del largo plazo,” “el punto crucial en juego en la crisis en curso” es entender si todavía es posible asegurar una “moderación estatal” de la desterritorialización del capital que pueda en última instancia mantener un principio de “reterritorialización compensadora” (10, 11). Según Nagahara, la contestación sólo puede ser negativa. Dado que la esencia del capitalismo es desterritorialización, y dado que la segunda ola de globalización, en la última década, ha conseguido privar al estado de su poder reterritorializante, no hay ya capacidad de contener la desterritorialización, o de mantenerse en el registro de efectuación de una “desterritorialización relativa.” Lo que resta es, pues, “crisis tectónica” (14). Nagahara termina su comentario con una frase enigmática que conviene dejar resonar: en esa crisis tectónica “se espera literalmente que intervenga el sujeto de la desterritorialización absoluta” (14).

Yo no sé quién puede ser ese sujeto de la desterritorialización absoluta, pero la frase recuerda en su milenarismo apocalíptico aquello que el katechon paulino y schmittiano tenían la misión de contener mediante acciones basadas en la noción de mal menor (el Anticristo, en otras palabras). Hoy, por lo tanto, para Nagahara, por ejemplo, el estado, sujeto moderno de la reterritorialización relativa, sujeto del mal menor, no puede hacerle frente al proceso de desterritorialización absoluta llevado a cabo por el capital. No puede así, contra Stiglitz, contemplarse la posibilidad de una reconstrucción del “nuevo orden económico mundial.” En nuestro estado de absoluta financiarización, donde, en palabras de Marx, “sólo el dinero es mercancía,” el largo plazo y el corto plazo se hacen idénticos, y las explicaciones axiomáticas de la teoría macroeconómica ceden a su carácter real de mera decisión política. No hay ya convenciones de estabilidad basadas en el estado, y por eso no puede haber expectativas racionales. Lo que resta, para Nagahara, es la torva espera por ese enigmático “sujeto de la desterritorialización absoluta” quizá mediada, en el mejor de los casos, por un desesperado decisionismo puntual.

La posición de Negri, no menos apocalíptica, es sin embargo más matizada, quizá porque él parte, no del esquematismo simple de la intervención monetarista del estado como katechon reterritorializante, sino de una elaboración de lo que para Keynes era la decisión política por excelencia. Keynes sabía, dice Negri, que “entre la reacción y la revolución, por una parte, y un poder socialista establecido, por otra, no había una tercera vía para la defensa de los intereses capitalistas, sino solo una síntesis política más avanzada” (3-4). Burlón con respecto de la hegemonía de la producción, para Keynes sólo la financiarización estaba capacitada para mediar el conflicto de clases y organizar así un “nuevo modelo de capitalismo” (4). El trasfondo para esto era lo que podría llamarse la biopolitización del capitalismo, en la medida en que Keynes descubrió que el secreto de su relativa estabilidad no podría radicar en la continuada producción de beneficios, sino en su capacidad de satisfacer necesidades. Negri entiende el katechon keynesiano también como mal menor, pero afirma abiertamente su naturaleza apotropaica, es decir, su carácter de contención catastrófica mediante una internalización parcial del contenido de la catástrofe. Esto es lo que para Keynes sería “una síntesis política más avanzada,” y por ende el contenido real de su decisión política en el corto plazo. Dice Negri: “según Keynes, el comunismo podía representar la totalidad del trabajo abstracto extraída de la totalidad de los trabajadores en la sociedad, de cada ciudadano, y por lo tanto de todo ser humano socializado ... Keynes parece haber entendido la llegada de lo que hoy llamamos ‘el comunismo del capital’” (4). La premisa de

Negri es que el comunismo, en cuanto “movimiento real que abole el presente estado de cosas,” para usar la definición marxo-althusseriana, es la forma misma de lo biopolítico, entendiendo por biopolítica “el hecho de que no sólo la sociedad sino también la vida ha sido sometida al trabajo de la producción de mercancías y de que no solo las relaciones sociales sino también las relaciones entre cuerpos y espíritus se han hecho productivas” (4). Esto es algo que Negri celebra quizá en mayor medida de lo que lo hubieran celebrado Keynes o Weber. Cómo habría digerido Marx tal noción (negriana) de comunismo permanece a mi juicio indecible dada la inconcreción de las precisiones marxianas al respecto –pero cabe especular que le habría parecido una pesadilla terminal, productora de amarga dispepsia.

En otras palabras, para Keynes, siguiendo a Negri, una biopolitización parcial y discriminada de la existencia, basada en el proyecto de satisfacción de necesidades, contiene y sustituye la biopolitización total que el comunismo guarda y promete, y por lo tanto es mejor que el comunismo mismo. Ahora bien, para Negri, que abraza el comunismo biopolítico total, el proyecto de Keynes es meramente ilusorio, de ahí la imposibilidad de retorno hoy al momento keynesiano. La ilusoriedad es visible justo en el punto en el que Keynes fue más lejos, esto es, en su ataque a la renta. El ataque keynesiano a la renta y la clase social de los rentistas era consecuencia directa de su intento de socializar la inversión de capital. El rentista permanecía como la traza y el obstáculo directo en el camino de una transformación del capitalismo a favor de la satisfacción biopolítica de necesidades y contra el *laissez-faire* de la producción de beneficio. En el marco de una movilización biopolítica parcial, el rentista permanece como el escándalo y escollo fundamental –el que gana sin trabajar y vence sin pelear, y así el residuo de un pasado cuya funcionalidad es negativa con respecto de la productividad del sistema. Curioso entonces que el ataque a la renta sea parte constitutiva de la funcionalidad biopolitizante del capitalismo keynesiano, es decir, parte de la intuición keynesiana de lo que Negri llama el comunismo del capital, y al mismo tiempo la zona de frontera en la que el procedimiento apotropaico amenaza con incorporar e internalizar demasiado. La renta, dice Negri, constituye la “fundación sagrada, real y simbólica, de toda forma de propiedad” (4). Por lo tanto, es también un obstáculo absoluto a la biopolitización de la existencia.

No es casual que, más de setenta años después de la publicación de *The General Theory of Employment Interest and Money*, cuando ya todos los sujetos keynesianos propiamente dichos (el estado-nación capaz de decidir políticas económicas autónomas, la capacidad negociadora del proletariado, la posibilidad de una redistribución pactada) han sido borrados de la escena por el movimiento de globalización, solo quedan dos cosas, según Negri, que son compartidas por los intereses capitalistas generales: “la busca del beneficio a corto plazo, primero, y la explotación radical de las oportunidades de extraer renta de la tierra, la propiedad inmobiliaria y los servicios, segundo” (5). El capitalismo busca hacerse agente y no paciente de la biopolitización generalizada. Es esa innegociabilidad, de la que Keynes no se percató, la que hace inviable cualquier reforma progresista hoy. Para Negri el katechon keynesiano pereció, y lo que queda, si puede consumarse, es la destrucción agónica de la máquina apotropaica imperial y su radicalización contraimperial en el comunismo biopolítico. Esto es lo que divide al Uno keynesiano en Dos, y lo que reorganiza la posibilidad de una lucha de clases mundial a la que Negri llama “floreciente” (5).

3. Expropiar la expropiación

Sin duda esa nueva lucha de clases, ahora entendida (por Negri) como una lucha por la biopolitización total de la existencia, contra el katechon que busca salvar el principio de propiedad y así la continuidad de una jerarquización explotadora en lo social, se relaciona con el tema weberiano de la expropiación de la expropiación, al que quiero referirme antes de volver a Keynes. La cuestión es si la expropiación de la expropiación debe ser entendida en clave exclusivamente biopolítica, o si busca más bien y debe buscar atenerse al katechon y a una política katechónica. Y en qué términos. No está decidido que, en la lucha de clases a la que se refiere Negri, la conciencia de clase esté definida por una autovinculación terminal al produccionismo biopolítico. Usaré dos ensayos de Max Weber, “Socialismo” y “La política como vocación,” siguiendo un orden lógico más que cronológico, en la medida en que “Socialismo” antecede, aunque apenas en seis meses (junio de 1918 contra enero de 1919 para “Política”).

En “La política como vocación” Weber refiere al orden burocrático del estado como el orden que, “en su forma más racional es específicamente característico del estado moderno” (315). El príncipe busca el control directo de los medios de administración mediante la decisión de desposeer a todos los poseedores de poder administrativo independiente: este es, según Weber, el mecanismo que inicia el desarrollo del estado moderno. La autonomía de lo político, referida específicamente al estado, encuentra una curiosa torsión toda vez que este proceso resulta “un paralelo completo al desarrollo de la empresa capitalista mediante la explotación de los productores independientes” (315). Weber invoca el concepto marxiano de “separación” al decir que lo fundamental para el concepto de estado moderno es cabalmente la implementación de una separación total de los medios materiales de administración con respecto del personal administrativo, de los oficiales y empleados de la administración estatal. Hay un “pináculo único del poder” (315) que significa concentración exhaustiva de los medios de organización política a cargo del príncipe moderno. Y es entonces cuando Weber dice: “En este punto comienza el desarrollo más moderno de todos, pues somos ahora testigos del intento de consumir la expropiación del expropiador de los medios de la política, y por lo tanto del poder político mismo. Esto es lo conseguido por la revolución” (315). La noción de revolución refiere ambiguamente a los movimientos revolucionarios que en ese momento están teniendo lugar en Alemania, pero también a la Revolución rusa de 1917. Y dada la cuestión de la autonomía de lo político Weber planteará el problema esencial, aunque solo en cuanto pregunta: “Es una cuestión completamente diferente la de si, sobre la base de este éxito aparente, [los revolucionarios] pueden justificablemente confiar en llevar a cabo el proceso de expropiación dentro de la esfera capitalista de negocios, pues la gestión de esta última depende, en su núcleo más íntimo, de leyes que (a pesar de analogías extensas) son muy diferentes de las leyes que rigen en la esfera de la administración política. Pero no voy a tomar hoy una posición en este asunto” (316). Weber concluye aquí refiriendo a lo esencial del plano conceptual, que es que el monopolio de la violencia física en un territorio dado, es decir, de acuerdo con la definición previa, la legitimidad misma del estado, en su forma más racional, o tendencial, requiere la unificación expropiativa de los medios materiales de operación. Hay aquí un límite quizá no resoluble, que consiste en la paradoja de postular la expropiación del expropiador del poder político del estado como

forma de construir un estado alternativo o superior, más allá de su carácter transicional, hacia el fin del estado mismo —algo que para Weber permanece quizá inimaginable, en cuanto que su definición de la política permanece circunscrita al estado. Sin embargo, dice Weber que “el idealismo político incondicional y sin constricciones se encuentra ... precisamente en esos estratos cuya carencia de medios los coloca fuera de los círculos de los que tienen un interés en la preservación del orden económico de una sociedad particular” (320). No puedo dejar de señalar que la lógica del texto de Weber no permitiría descartar de antemano la posibilidad de que esa paradoja marque su “política de lo imposible,” a partir de las últimas líneas de “Política como vocación,” a las que volveré.

En “Socialismo” la noción de “expropiar a los expropiadores” aparece sometida a una crítica de carácter peculiar. El contexto es la lectura que Weber hace del *Manifiesto comunista* como “texto profético,” en el que lo realmente profetizado es el fin de “todo dominio del hombre por el hombre” (288), el fin del estado y el logro del “último estadio de desarrollo histórico” que supondrá la “asociación de individuos” cuyo nombre es comunismo (288). La lectura weberiana de la profecía engelsiano-marxiana es de carácter crítico no a nivel de principios, sino en lo referido a lo que podríamos llamar su procedimiento de verdad. Weber nota que los estadios de la profecía, es decir, sus escalones procedimentales, no se están cumpliendo históricamente (y por lo tanto que Marx y Engels se engañaron, a pesar de la grandeza de su texto.) El primero es la llamada teoría del empobrecimiento generalizado de la población, y la creación del llamado “ejército de la reserva industrial,” que precipitará una revolución anticapitalista. El tercero es el asunto de las crisis sistémicas de sobreproducción, al que el capitalismo habría sabido responder con la debida prudencia, de forma que esas crisis no plantean ya una situación catastrófica. Y el segundo es el de la concentración de capital en tan pocas manos que, en algún momento, la relación de fuerzas favorecerá tan abrumadoramente a las clases proletarias que se hará posible, “quizás muy pacífica y cortésmente ... expropiar a esos expropiadores, pues verán que el suelo bajo sus pies se ha hecho tan caliente ... que ya no pueden mantener su dominio” (290).

La crítica fáctica de la dimensión profética del *Manifiesto* lleva a Weber a la conclusión de que no es constatable en 1919 un movimiento inambiguo hacia la proletarianización social, y así hacia la revolución. Si ha de haber una sociedad socialista en el futuro, habrá de lograrse por medios otros que el de la revolución necesaria. El experimento ruso, al que Weber se vuelve para comentarlo, permanece todavía enigmático en la medida en que no llegan de él (Weber habla en enero de 1919) noticias demasiado precisas —aunque es interesante notar que Weber dice: “Si este experimento fuera a tener éxito, y pudiéramos ver que es posible la cultura sobre esta base, quedaríamos convertidos” (299). Para Weber existe una inevitabilidad del movimiento hacia el socialismo (“no hay forma de eliminar convicciones socialistas o esperanzas socialistas. Toda clase trabajadora volverá siempre al socialismo de una manera o de otra”), y por lo tanto “la única cuestión es si este socialismo puede ser tolerado, desde el punto de vista de los intereses del estado y, en el presente en particular, desde el punto de vista de los intereses militares” (302).

Quizá la yuxtaposición de estas dos menciones a la expropiación de la expropiación, “el desarrollo más moderno,” y las prevenciones críticas que trata de esbozar Weber en cuanto a su misma posibilidad, puedan hacernos ver que también Weber traza una relación con el comunismo de carácter katechónico. Su temor es la pérdida de la legitimidad del estado,

que sería, no la pérdida de la autonomía de lo político, sino la pérdida de la capacidad de lo político para garantizar una excepción respecto de la indiferenciación del proceso económico. ¿Qué puede significar para Weber el fin de todo dominio del hombre por el hombre? ¿Cuál es la garantía política de que la expropiación de la expropiación pueda, en fin, resultar en el sostenimiento de la “cultura,” entendida como espíritu? Dice Weber: si el socialismo pudiera dármela, quedaría convertido. La categoría de cultura cumple en Weber la función katechónica que la mera satisfacción de necesidades cumple en Keynes. Pero, como veremos, la satisfacción de necesidades en Keynes no es indiferente a algo así como la noción weberiana de cultura. Si la definición de Negri sobre el comunismo posible es correcta, pese a la indigestión de Marx, ambas son apótrope biopolítico.

Es en relación con ello que hemos de entender los conocidos comentarios sobre ética de convicción y ética de responsabilidad que marcan en Weber la solución a la cuestión de la decisión política en una dirección que es biopolítica en un sentido a la vez semejante y divergente respecto del keynesiano. Weber los anuncia tras un análisis de las democracias norteamericana y británica, tras el que concluye: “la única opción es entre democracia caudillista con máquina y democracia sin caudillo, lo cual significa dominio por el político profesional que no tiene vocación, el tipo de hombre que carece de esas cualidades internas y carismáticas que lo harían un caudillo” (351). ¿Cómo puede el caudillo carismático iniciar el movimiento hacia la expropiación de la expropiación, y así entrar en el nuevo momento del estado moderno? Que eso es a mi juicio lo que está en juego en la dilucidación de la relación precisa entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción se deriva de las reflexiones que hace Weber sobre la urgencia del presente justo antes de lanzar su alegato sobre la política de lo imposible: “Lo que está inmediatamente delante de nosotros no es el florecimiento del verano sino una noche polar de oscuridad helada y dureza, no importa cuál sea el grupo que obtenga la victoria ahora. Pues, donde no hay nada, no solo el Kaiser pierde sus derechos sino también el proletariado” (368).

Donde no hay nada, allí debe el político vocacional hacer política. “Es ... un hecho confirmado por toda la experiencia histórica que lo que es posible nunca se habría logrado si, en este mundo, la gente no se hubiera repetidamente esforzado por lo imposible” (369). El héroe weberiano, capaz de combinar en su decisión ética de convicción y ética de responsabilidad a partir de su juicio, tiene como misión conjurar la nada de lo político. Esta violencia conjurante atañe fundamentalmente a la creación de espíritu, de cultura, dentro de la posibilidad misma de la preservación del espacio de lo político contra su nulidad o aniquilamiento. Repito la premisa de Negri: en el comunismo, en tanto radicalización biopolítica, “no solo la sociedad sino también la vida ha quedado sometida al trabajo de la producción de mercancías, y ... no solo las relaciones sociales sino también las relaciones entre cuerpos y espíritus se han hecho productivas.” Lo que está en juego no es sólo saber si el comunismo como radicalización biopolítica suspende todo dominio del hombre por el hombre, sino también si esa suspensión de dominio no se produce a costa de un aniquilamiento de lo político con respecto del cual habría que medir toda concepción katechónica en Keynes, en Weber, y en el mismo Schmitt. La política weberiana de lo imposible apunta a mi juicio a una conciliación de reivindicación proletaria –fin del dominio del hombre por el hombre– y logro cultural: contra la mera administración, contra la burocratización como meta racional del estado.

4. Política del apótrope

Es difícil tomarse en serio algunas de las trivialidades periodísticas que prodigó Keynes, pero supongo que estará permitida una lectura sintomática de su contenido. Voy a referirme en concreto a dos ensayos, “Breve perspectiva sobre Rusia,” de 1925, y “Posibilidades económicas para nuestros nietos,” de 1930 (ambos republicados en *Essays in Persuasion*). Las opiniones que se vierten en esos dos ensayos tienen sin duda pocas pretensiones de rigor filosófico o técnico, pero transmiten una ideología que al menos Keynes estaba interesado en propagar. En cuanto al primero, quizá la sorpresa sea constatar la falta de hostilidad real al proyecto soviético: “Simpatizo con los que buscan algo bueno en la Rusia soviética” (299); “en el corazón del comunismo ruso hay algo ... de interés para la humanidad” (301). Keynes lo define en términos inequívocos: “la esencia emocional y ética [del leninismo] se centra en la actitud individual y comunitaria hacia el Amor del Dinero” (302). Para Keynes “hacer dinero y acumular dinero no pueden entrar en los cálculos de vida de un hombre racional que acepta el gobierno soviético de la misma manera que entran en los nuestros. Una sociedad de la que esto es incluso parcialmente verdad es una tremenda innovación” (304).

Lo que es innovador en la supuesta actitud soviética hacia el dinero lo es, para Keynes, con respecto de un capitalismo moralmente insatisfactorio: “Solíamos creer que el capitalismo moderno era capaz, no meramente de mantener los standards de vida existentes, sino de llevarnos gradualmente hacia un paraíso económico en el que estaríamos comparativamente libres de cuidados económicos. Ahora dudamos de si el hombre de negocios nos está llevando hacia un destino mucho mejor que nuestro lugar presente” (307). Pero lo que Keynes insiste en definir en términos morales puede quizá leerse mejor en clave biopolítica. Keynes parece objetar a una monetarización o financialización de la vida confundible con el nihilismo sin horizontes. Así el capitalismo es directamente responsable de “el problema moral de nuestra época,” que es la ocupación “con el amor del dinero, con el atractivo habitual del motivo del dinero en nueve décimas partes de las actividades de la vida, con la lucha universal por la seguridad económica individual como el objeto principal de nuestras ocupaciones, con la aprobación social del dinero como medida de éxito constructivo, y con el triunfo social del instinto de atesoramiento como el fundamento del necesario cuidado por la familia y por el futuro” (308). Si en Rusia puede efectuarse un cambio revolucionario que afecte a nuestra relación moralmente nefasta con el motivo del dinero, entonces, para Keynes, “bajo la crueldad y estupidez de la Nueva Rusia puede yacer escondida alguna pizca del ideal” (311). Una especie de “comunismo del capital” de carácter perverso alienta en estas citas, como decía Negri, en las que es posible leer el reverso de la teoría marxista del trabajo como valor: somos solo tiempo, pero el tiempo no es para nosotros más que dinero. El dinero es la *Gemeinwesen* de nuestra sociedad, y la Nueva Rusia guarda la promesa ideal de invertir la relación y convertir el dinero en tiempo. ¿Es esa la inversión contraimperial del comunismo produccionista negriano —no postulada para la Nueva Rusia, claro, sino más bien para la nueva visitación quiliástica global?

Sorprende que en su ensayo de 1930, muy marcado por la experiencia de la crisis financiera que había comenzado el año anterior, Keynes no tenga ya mayor cosa que decir sobre el comunismo soviético, ni siquiera para oponerse a él. Le interesa por lo pronto animar a

sus lectores a pensar que las llamadas crisis sistémicas del capitalismo, incluida la de 1929, no durarán, pues son ya superficiales. “La depresión mundial prevaleciente, la enorme anomalía del desempleo en un mundo lleno de necesidades, los errores desastrosos que hemos cometido, nos ciegan a lo que ocurre bajo la superficie –a la verdadera interpretación del curso de las cosas” (359).

Todo este texto de Keynes se centra en el problema de la satisfacción de necesidades. El capitalismo, según Keynes, abre la edad moderna a partir del hecho simple de la acumulación de capital, hecha posible a gran escala por la presencia del oro y la plata americanas que el Imperio español estaba volcando en Europa. “El poder del interés compuesto en un periodo de doscientos años es tal que desafía la imaginación” (361). Estamos, dice Keynes, todavía en un periodo de ajustes y desajustes, pero lo que permanece como dado históricamente y a largo plazo es que “la humanidad está resolviendo su problema económico” (364), porque es perfectamente posible postular que el estándar de vida “dentro de cien años será entre cuatro y ocho veces más alto de lo que es ahora” si no mucho más alto todavía (364-65).

Keynes concede que el capitalismo crea desigualdad, pero postula que las necesidades humanas son de dos tipos: relativas, es decir, basadas en la comparación con la situación de otros, y absolutas. Las necesidades que el capitalismo puede cubrir, desde el punto de vista del hombre común, son esencialmente del segundo tipo (las necesidades relativas, basadas en la envidia social, no pueden ser satisfechas generalmente en ninguna formación política.) Si las necesidades absolutas quedan cubiertas para la totalidad de la humanidad, entonces el problema económico habrá dejado de ser “el problema permanente de la raza humana” (366). Y esto es lo que crea un nuevo y, dice Keynes, “real” problema permanente: “cómo usar la libertad con respecto de problemas económicos acuciantes, cómo ocupar el ocio, que la ciencia y el interés compuesto habrán ganado para [los hombres] para vivir sabia y agradablemente y bien” (367).

Esta es la magnitud del problema biopolítico en Keynes. Si durante la mayor parte de su historia el ser humano ha estado condicionado por la necesidad de solucionar su problema económico, si el ser humano en su animalidad ha estado radicalmente vinculado al Amor del Dinero, ¿qué ocurrirá cuando esa necesidad se desvanezca? Dice Keynes: “Pienso con terror en el reajuste de los hábitos e instintos del hombre ordinario, que le han sido instilados durante incontables generaciones, y que puede verse abocado a descartar dentro de pocas décadas” (366). El fantasma de lo que Keynes llama el “hombre de propósito,” incapaz de vivir para el presente y asediado por la necesidad de atesoramiento y cuidado por el futuro, se junta con el fantasma de la mujer desorientada, incapaz de vivir una vez que sus tareas tradicionales hayan desaparecido de su vida. (370 y 367). ¿No debemos esperar, dice Keynes, un “trastorno nervioso generalizado” (366)? El malestar de la cultura, hecho posible en Keynes por el poder del interés compuesto, es decir, por el capitalismo, es lo que el capitalismo mismo, en el momento de su mayor éxito, no puede ya conjurar. Este es el “comunismo del capital” del que habla Negri: al tiempo la promesa de un triunfo generacional sin precedentes, y el peligro de una descomposición generalizada de lo humano ante la sustitución de sus bases evolutivas por una esfera de decisión moral-espiritual, o cultural, de la que no poder dar cuenta. La satisfacción de las necesidades aparece así como un verdadero *pharmakon*, a un tiempo remedio y veneno.

Termino esta exposición volviendo sobre alguno de sus momentos. En “La cuestión de la técnica,” Heidegger anuncia la posibilidad de una “caída precipitosa” en la que la esencia de la técnica es interiorizada y el ser humano, lejos de anunciar el fin del dominio subjetivo sobre el mundo, que incluye naturalmente el dominio de los otros, se apresta a ser él mismo objeto de dominio. Llamé a esto la caída en una condición biopolítica plena y generalizada –condición que no parece aterrar mayormente a Antonio Negri, quien elige definir positivamente al comunismo, en cuanto “movimiento real,” etc., como la forma misma de la biopolítica. Intenté entonces plantear la noción paulina del katechon, el que restringe, el que contiene el mal del mundo, retomada por Schmitt, en relación con la cuestión del comunismo y con la cuestión de la biopolítica primariamente en Weber y en Keynes. La primera cuestión es por supuesto si la concepción negriana es la única posible, y si debemos aceptar hoy que la única posibilidad del comunismo como fin teleológico de la historia, en el sentido marxiano de “asociación de individuos” más allá del dominio del humano por lo humano, es la radicalización biopolítica –la posibilidad de que un produccionismo exacerbado permita efectivamente darle la vuelta al dominio y lograr una inversión total del problema señalado por Heidegger. En ese contexto, quise marcar cómo el concepto de katechon influye en la concepción del héroe político weberiano y su “política de lo imposible,” y cómo también ronda el pensamiento de Keynes en torno a la noción del fin práctico-cultural de la evolución del capitalismo en cuanto comunismo del capital.

La pregunta que se abre para mí al final de esta comunicación es la de si la política katechónica del mal menor está, como pretendía Schmitt, fundamentalmente vinculada a la división de lo político entre amigos y enemigos, o si más bien el katechon, en cuanto contenedor de la amenaza nómica total (el sujeto de la desterritorialización absoluta, en la formulación de Nagahara), no es siempre fundamentalmente un negociador apotropaico; es decir, si una política del apótrope constituye la condición última de una práctica en tiempos de crisis. En última instancia, y por otro lado, ¿constituye la opción liberal (o liberal-democrática) algo otro que una incorporación apotropaica del precipicio biopolítico? ¿Ha sido alguna vez otra cosa?

Referencias bibliográficas

- FAYE, E. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1945*. Paris: Albin-Mitchell, 2005.
- FOUCAULT, M. *The Birth of Biopolitics*. Lecciones en el Collège de France 1978-79. Graham Burchell trad. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2008.
- GALLI, C. *La guerra globale*. Roma: Laterza, 2002.
- HEIDEGGER, M. “The Question Concerning Technology.” En *Basic Writings*. David Farrell Krell editor. Nueva York: Harper & Row, 1977. 287-317.
- KEYNES, J.M. “Economic Possibilities for Our Grandchildren” (1930). En *Essays in Persuasion*. Nueva York: Norton, 1963. 358-73.
- KEYNES, J.M. “A Short View of Russia” (1925). En *Essays in Persuasion*. Nueva York: Norton, 1963. 297-311.
- NAGAHARA, Y. “The Politics of the Long Run.” *Radical Philosophy* 155 (mayo/junio 2009): 2-5.

- NEGRI, A. "No New Deal is Possible." *Radical Philosophy* 155 (mayo/junio 2009): 10-14.
- WEBER, M. "The Profession and Vocation of Politics." En *Political Writings*. Peter Lassman y Ronald Speirs eds. Cambridge: Cambridge UP, 1994. 309-69.
- WEBER, M. "Socialism." En *Political Writings*. Peter Lassman y Ronald Speirs eds. Cambridge: Cambridge UP, 1994. 272-303.

Alberto Moreiras
Texas A&M University
moreiras@tamu.edu