

“La sociedad presente no es cristal sólido”

Apuntes en torno a la fragilidad de lo social en Karl Marx*

Debate o discusión en teoría social. Este artículo es parte del proyecto Fondecyt Iniciación Nro 11121346

Teoría Social Contemporánea – GT31

Rodrigo Cordero

Profesor Asistente, Escuela de Sociología
Profesor Adjunto, Instituto de Humanidades
Universidad Diego Portales
rodrigo.cordero@udp.cl

Resumen:

El artículo se aproxima a la teorización de la fragilidad de lo social vía una discusión de una frase bastante menor que Karl Marx lanza en el prólogo a la primera edición de *El Capital*: “la sociedad presente no es cristal sólido”. Se abordan dos dimensiones que se desprenden de la metáfora del cristal empleada por Marx: la diagnóstica (referida a la comprensión histórica de la sociedad capitalista como un palacio de cristal) y la conceptual (referida a la fragilidad como una condición inscrita en el corazón del concepto sociológico de sociedad como forma relacional). A partir de este análisis, se plantea que una teorización de la fragilidad no es reducible a la pregunta por el orden. Plantea, más bien, la cuestión de la imposibilidad de clausura de lo social y la mantención de una apertura (en el modo de una fisura) del presente histórico.

Palabras clave: fragilidad, fisura, Karl Marx

I

El discurso público contemporáneo está sobrecargado con imágenes de fragilidad. A juzgar por las turbulencias de la crisis financiera, las manifestaciones de descontento social y revueltas políticas, las emergencias humanitarias que afectan a vastas poblaciones, así como la variedad de desastres ecológicos y presiones sobre el medioambiente a nivel global, lo que sobresale con nitidez son referencias concretas a un orden de cosas que se cae a pedazos y a prácticas e instituciones sociales cuyas superficies se fatigan y agrietan. Y, por cierto, lo que se desdibuja es la apariencia de la fantasía de la seguridad y el tabú de la unidad. Ahora, la mera intensificación contemporánea de estas imágenes nos dice poco o nada sobre lo que es propio de la fragilidad de la vida social, de los elementos que la componen, y sobre cómo capturarla conceptual y empíricamente.

La experiencia de la fragilidad, no cabe duda, es un fenómeno elusivo y enigmático. En el lenguaje ordinario, cuando hablamos de lo frágil nos referimos a cualquier entidad cuya constitución es delicada y sin una fundación segura. De hecho, la raíz latina de la palabra, “frag” (i.e. quiebre, ruptura, separación), hace referencia a una entidad cuya materialidad está expuesta permanentemente a fisuras y quiebres, y la que por tanto requiere mantención y ser tratada con cuidado. Visto de este modo, lo frágil

* Texto preparado para el XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología Santiago de Chile, Octubre 2013 Borrador, se ruega no citar ni circular sin autorización previa del autor

aparenta ser la antítesis de lo sólido, robusto, estable y permanente. Pero la simple distinción fragilidad/solidez se torna problemática para describir una forma de vida social, toda vez que implica una lógica binaria de identidades en la que un lado es momento de negación inmediata del otro. La fragilidad no es, a mi entender, un atributo ajeno a la solidez de un modo de existencia sino que una condición inescapable que lo constituye y hace posible.

La literatura sociológica ha sido bastante instructiva en ilustrar cómo la inmediatez y persistencia de los marcos institucionales, normativos y materiales que sostienen las relaciones cotidianas, a menudo, mantienen en la trastienda el hecho de que la vida humana en común es intrínsecamente frágil. Pero en las sociedades modernas, la fragilidad de las instituciones, la identidad individual o del cuerpo se las arregla para aparecer una y otra vez, sea ligada a la condición de vulnerabilidad y precariedad, a la experiencia de inestabilidad y contingencia, o a sentimientos de incertidumbre e inseguridad. En las descripciones epocales de Marshall Berman (1988) y Zygmunt Bauman (2003), la fragilidad es la clave hermenéutica tras la metáfora de la liquidez con la que ambos autores caracterizan los modos de vida bajo condiciones de modernidad. En la tradición etnometodológica e interaccionista, el análisis de la continuidad de la vida cotidiana está atravesado por la fragilidad de los arreglos normativos y la textura moral de los encuentros cotidianos, tal como enseñan los experimentos de ruptura de Harold Garfinkel (2006) o los estudios de manejo de impresiones de Erving Goffman (2009). En la teoría crítica de Jürgen Habermas (1999), por su parte, la fragilidad asume la forma normativa de “patologías sociales” producto de la expansión de dinámicas sistémicas sobre los ámbitos de comunicación intersubjetiva y reproducción simbólica de los mundos de la vida. En tanto, en las sociologías post-humanistas de Niklas Luhmann (2007) y Bruno Latour (2008), lo frágil tiene que ver con la propia contingencia de la comunicación en los sistemas funcionales, en el caso del primero, y con los heterogéneos ensamblajes sociotécnicos entre humanos y no humanos, en el caso del segundo. Y a este diverso cuadro sociológico, que aludo de manera ilustrativa y no busco analizar en detalle, uno podría sumar los problemas ético-políticos que Judith Butler (2006) y Giorgio Agamben (1999), siguiendo el trabajo de Foucault sobre subjetividad y poder, identifican al definir la fragilidad como condición inscrita en el cuerpo y en los dispositivos discursivos y materiales que lo producen, tal como sugieren sus nociones de “vida precaria” y “vida nuda”. En todos estos casos, la formulación más o menos explícita de la fragilidad refiere a que la textura de la realidad en la que vivimos y actuamos junto a otros está continuamente expuesta a algo que excede sus límites y a acontecimientos que suspenden su persistencia y consistencia.

No obstante la fragilidad asume formas temporalmente diversas y culturalmente específicas —una *crisis* que desnuda las fallas y contradictorias consecuencias de un modo de organización, un *accidente* que compromete el éxito y propósitos de un proyecto, un *evento* inesperado que altera la continuidad biográfica de un individuo o colectividad, etc.—, la proposición que guía este artículo es que la fragilidad es una condición instalada en el centro de la idea sociológica de sociedad y parte de la definición de realidad de todo ordenamiento societal humano. Mi argumento es que lo que subyace a la idea de fragilidad, tal cual la entiendo aquí, es el hecho mismo de que la sociedad es desde el comienzo una *forma de relación*, es decir, que es la unidad de “lo que, como en un matrimonio, no estaba originalmente unido” y por lo tanto podría escindirse (Rose 1992). Si entendemos lo social como un principio de co-existencia —modo de proximidad y de separación a la vez—, la teoría social se enfrenta al dilema de que para elucidar lo que hace posible la unidad y solidez relativa de la vida en común en un determinado momento, debe al mismo tiempo, y con la misma intensidad, pensar en lo que la escinde, la interrumpe o separa. Esto es así a tal punto que una de las preguntas centrales de la teoría social moderna, “¿cómo es posible la sociedad?” (Simmel 1910), lleva inscrita en sus letras la cuestión de cómo lidiar con la frágil ontología del mundo social. El punto que deseo enfatizar es que la fragilidad es el modo de existencia de toda forma de relación (deseada o no) y, en esa medida, la condición que define el fundamento relacional de la vida social. Si la permanencia relativa de la vida

social es un producto relacional, la paradoja es que ésta sólo puede alcanzar la sólida forma de la unidad a través de asumir su fragilidad constitutiva. En efecto, la sociedad no es un puro continuo sino una forma relacional fisurada, lo que indica la imposibilidad de este orden como unidad total, sustancial y definitivamente clausurada.

Para aproximarnos a esta teorización de la fragilidad de lo social, propongo centrar mi reflexión en torno a una frase bastante menor que Karl Marx lanza en el prólogo a la primera edición (1867) de *El Capital*. Casi al concluir, él dice: “la sociedad presente no es cristal sólido” (*die jetzige Gesellschaft ist kein fester Kristall*). La metáfora del cristal, tal como la interpreto, refiere aquí a un diagnóstico epocal bastante extendido sobre los conflictos y transformaciones de la sociedad capitalista al final del siglo XIX. En otras palabras, la comprensión histórica de la sociedad capitalista como un palacio de cristal. Sin embargo, me parece que la metáfora empleada por Marx no se agota en una descripción diagnóstica sino que conlleva una segunda dimensión de importancia, esta vez de tipo filosófico-conceptual. A saber, la fragilidad como una condición inscrita en el corazón del concepto sociológico de sociedad como forma relacional. En lo que sigue, deseo abordar ambas dimensiones que se desprenden de la metáfora empleada por Marx, la *diagnóstica* y la *conceptual*, para luego en la parte final del artículo ponerlas en diálogo. Por medio de esta reflexión, el artículo plantea que una teorización de la fragilidad no es reducible a la pregunta por el orden. Plantea, más bien, la cuestión de la imposibilidad de clausura de lo social y la mantención de una apertura (en el modo de una fisura) del presente histórico.

II

Los textos de Marx son ricos en imágenes metafóricas y figuras literarias cuyo uso no es ni incidental ni meramente anecdótico sino parte estructurante de su sustancia argumental. Para comenzar a desempacar la fuerza de la frase “la sociedad presente no es cristal sólido” en relación al problema sociológico de la fragilidad, es preciso detenernos en la metáfora del cristal que Marx emplea para caracterizar la sociedad presente, la sociedad capitalista burguesa.

En primer término, un cristal es un tejido de relaciones entre átomos cuya forma rocosa es resultado de un proceso contingente de solidificación capa sobre capa de materia fluida, el “devenir” silencioso de una forma de vida llamado *cristalización*. Es por ello que, no obstante la firmeza de su superficie alcanzada en el tiempo, los cristales se pueden trisar y quebrar en pedazos; su aparente solidez no es sino el otro lado de su porosidad y fragilidad inherente. En palabras de Hegel, “la continuidad del cristal coexistente con su fragilidad interna *suena*” (Hegel [1976] 2006: 361).¹ Esta comunicabilidad se asocia con un segundo atributo esencial del cristal, la potencia estética que le subyace a su forma, a menudo asociada a una transparencia que permite el tránsito de la luz y a su capacidad de ser medio para la creación de cosas bellas—en estricto rigor, naturaleza devenida en arte.² Dicho eso, leamos ahora con mayor detención el párrafo donde se ubica la mencionada frase “la sociedad presente no es cristal sólido”:

En el campo de la economía política, la libre investigación científica tiene que luchar con enemigos que otras ciencias no conocen. El carácter especial de la materia investigada levanta contra ella las pasiones más violentas,

¹ En los textos de su curso de *Filosofía Real* (y también de la *Filosofía de la Naturaleza*), Hegel realiza instructivas menciones a la materialidad frágil del cristal y a su posibilidad de fisura: “...el cristal conlleva el momento de ser para algo ajeno y de mostrar su característica al romperse su masa. Tiene tanto una figura *interna* como una *externa*, un *núcleo* y un cristal, es esta geometría duplicada. La figura interna se muestra en la *ruptura*”. A lo cual agrega que los cristales “muestran en sus fragmentos más pequeños su figura interna, antes totalmente invisible, cuando se los deshace de modo que tengan la libertad de saltar en pedazos de acuerdo con su forma interna” (Hegel [1976] 2006: 49, 279).

² Para una revisión sobre el lugar del cristal en el imaginario estético y arquitectónico moderno, ver Marchán Fiz (2008) y Murphy (2012).

más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano: las furias del interés privado. La venerable iglesia anglicana, por ejemplo, está más dispuesta a perdonar que se nieguen 38 de sus 39 artículos de fe que el que se la prive de 1/39 de sus ingresos pecuniarios. Hoy el ateísmo es un pecado venial en comparación con el crimen que supone criticar el régimen de propiedad consagrado en el tiempo. Y, sin embargo, es innegable que también en esto se han hecho progresos. Basta consultar, por ejemplo, el Libro azul publicado hace pocas semanas y titulado “*Correspondence with Her Majesty’s Missions Abroad, regarding Industrial Questions and Trades’ Unions.*” En este libro los representantes de la Corona inglesa en el extranjero declaran con palabras escuetas que en Alemania y Francia, y en todos los Estados civilizados del continente europeo, la transformación de las relaciones entre el capital y el trabajo es tan evidente y tan inevitable como en la propia Inglaterra. Y al otro lado del Océano Atlántico, el señor Wade, vicepresidente de los Estados Unidos de América declaraba al mismo tiempo, en una serie de asambleas, que una vez abolida la esclavitud, se ponía a la orden del día un cambio radical del régimen del capital y de la propiedad del suelo. Son los signos de los tiempos, y es inútil querer ocultarlos bajo mantos púrpura o hábitos negros. No indican que mañana vayan ocurrir milagros. Pero demuestran cómo hasta las clases gobernantes empiezan a darse cuenta vagamente de que la sociedad actual no es cristal sólido, sino un organismo susceptible de cambios y sujeto a un constante proceso de transformación (Marx [1867] 1999: xv-xvi).

La metáfora del cristal apunta aquí a un diagnóstico epocal bastante extendido, parte de la conciencia temporal de la modernidad y de la sociedad capitalista como resultado de su revolucionario movimiento y expansión. Ahora, en este pasaje Marx alude en particular a una tensión entre dicho movimiento incesante, consustancial a la existencia del capital, y la adhesión cuasi-teológica a la estabilidad del régimen de propiedad, sobre el cual descansa la dinámica de acumulación de valor. Sin embargo, es el proceso de transformación concreto de las relaciones sociales (la expansión de la clase obrera, la introducción de la máquina y las presiones por cambios en los límites y condiciones de la jornada de trabajo), el que se encarga de desgarrar el rostro de aparente naturalidad de las relaciones entre trabajo y capital. La creciente conciencia que las propias clases gobernantes (nobles y burguesas) comienzan a tener sobre la fragilidad del orden que buscan conservar, nos advierte Marx, adquiere entonces en la imagen del cristal, como entidad visiblemente sólida pero vulnerable a la fractura, la forma material condensada de esta contradicción: un ordenamiento social cuya firmeza, unidad y vitalidad se realizan ensamblando un espacio (v. gr. la fábrica, el mercado) para el despliegue de un conjunto de nuevas relaciones sociales y, a la vez, borrando las huellas de esas mismas relaciones sociales que lo sostienen.³

De ahí que sea posible argumentar que tras la metáfora existe un diagnóstico de la transformación de la sociedad y cultura capitalista en un verdadero palacio de cristal. Esta intuición tiene en Marx una clara conexión histórica con la expansión de la arquitectura de cristal como emblema de la modernidad. Su uso conceptual en la piel de edificios, investidos de cierta desnudez en conjunción funcional con el hierro, se impuso como material soberano y forma clave de las grandes urbes Europeas a partir del siglo XIX. Precisamente allí, dice Walter Benjamin en el *Libro de los Pasajes*, “se ha quebrado y en cierto modo envilecido el material más frágil y el más sólido” (Benjamin 2004: 173-4). Entre los referentes que Marx tiene claramente en mente, se encuentra el monumental edificio que alojó a la “Exposición Universal de la Industria y las Artes” inaugurada en 1851 en la ciudad de Londres, conocido como *Crystal Palace*. El edificio es una majestuosa estructura de vidrio y hierro que, replicando a un gran invernadero, pasó a ser conocido como una de las maravillas tecnológicas del mundo, triunfo del montaje industrial en serie. Encarnaba sin modestia el imaginario del imperialismo británico y del consumismo moderno: durante la exposición se congregaron más de

³ “La gran industria desgarró el velo que ocultaba a los ojos del hombre su propio proceso social de producción [...] Su principio, consistente en disolver en sus elementos integrantes, de por sí y sin atender para nada [...] a la mano del hombre, creó la ciencia modernísima de la tecnología [...] La moderna industria no considera ni trata jamás como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica es, por tanto, revolucionaria, a diferencia de los sistemas anteriores de producción, cuya base técnica era esencialmente conservadora” (Marx [1867] 1999: 407).

17.000 expositores, la mayor parte representantes de países bajo dominio colonial del Reino Unido. En sí mismo, era una metáfora del mundo, un modelo arquitectónico a replicar —de hecho así ocurrió con el sinnúmero de exposiciones de este tipo que en Europa sucedieron a la de Londres— y un reflejo del orden epistémico del capitalismo burgués: la sociedad como pieza de exposición y gran invernadero para el intercambio comercial de mercancías (Sloterdijk 2004).

Para Marx, el *Palacio de Cristal* representaba una imagen con un poder histórico-filosófico bastante palpable. La exhibición mundial, por cierto, era una demostración del exceso y lujo capitalista. Pero lo más decisivo de este despliegue de esplendor festivo de la sociedad moderna (un universo de mercancías dispuesto como un verdadero almacén de la novedad a escala global) es que tenía lugar en el momento mismo de su socavamiento. Un año después de la inauguración de la Exposición Universal, Marx y Engels escribieron un panfleto satírico sobre los exiliados alemanes de la fracasada revolución de 1848 que se habían trasladado a Londres, una ciudad con cuyo glamour y tráfigo se sentían mucho más cómodos. Allí se deja ver parte de esta visión:

Esta exhibición es una muestra notable de la concentración de poder con la cual la gran industria moderna está en todas partes demoliendo las barreras nacionales y crecientemente borrando formas peculiares de producción local, la sociedad y el carácter nacional entre todos los pueblos. Al poner en exhibición los recursos masivos de la industria moderna en un pequeño espacio concentrado, justo en un momento en que la sociedad burguesa moderna está siendo socavada por todos lados, está también mostrando los materiales que se han producido, y siguen produciendo día a día en estos tiempos turbulentos, para la construcción de una nueva sociedad. Con esta exhibición, la burguesía del mundo ha erigido en la Roma moderna su Panteón, donde, satisfecha de sí misma, exhibe los dioses que ha hecho para sí misma. Así da una prueba práctica del hecho de que “la impotencia y aflicción de los ciudadanos”, que los ideólogos alemanes predicaban año a año, es sólo la propia impotencia de estos caballeros para comprender el movimiento moderno y su propia aflicción ante esta impotencia. La burguesía está celebrando este, su gran festival, en un momento cuando el colapso de su orden social en todo su esplendor es inminente, un colapso que demostrará con mayor vehemencia que nunca que las fuerzas que ha creado han sobrepasado su control. En una exhibición futura la burguesía quizás no figurará nunca más como la dueña de estas fuerzas productivas sino sólo como su guía turístico (*ciceroni*) (Marx & Engels, [1852] 2002).

La consideración fundamental de Marx en este pasaje es que no resulta para nada azaroso que la burguesía haya elegido específicamente la arquitectura de cristal para celebrar con todo el esplendor mesiánico, en el seno del capitalismo mundial, las fuerzas de su propia destrucción. La monumentalidad y atractivo visual del estilo arquitectónico del *Crystal Palace* de Londres —la Roma contemporánea— no son sino el reverso cristalizado de la fragilidad inmanente de la sociedad capitalista. Recordemos, los cristales por su estructura relacional se pueden trisar y quebrar en pedazos. Y esta evocadora metáfora sobre la fragilidad de lo social alcanza su existencia material más concreta durante ‘tiempos turbulentos’, en los momentos de crisis que suspenden o al menos alteran el movimiento del capital. Es así como lo intuye Benjamin que, queriendo descifrar el significado de la imagen del así llamado Panteón londinense, sostiene con notable lucidez que “con la conmoción de la economía de mercado empezamos a reconocer los monumentos de la burguesía como ruinas, antes incluso que se hayan derrumbado” (Benjamin 2004: 49).

La arquitectura como metáfora de la sociedad cobra aquí una connotación especial. Pues nos enfrenta con el hecho de que “la voluntad de construir un edificio sólido”, más que alcanzar el lugar de una fundación definitiva, revela muy por el contrario la imposibilidad o “ausencia misma de su propia fundación” (Karatani 1995: 7). A juicio de Georg Simmel, ésta es precisamente la ambivalencia entre “permanencia” y “transitoriedad” encarnada por el “impulso estético” del cristal en los edificios de las grandes exhibiciones. Una arquitectura cuya particularidad es que aunque “parece estar destinada a propósitos temporales”, su aparente falta de solidez y transitoriedad “sólo puede operar donde lo temporal puede alegar permanencia y durabilidad” (Simmel [1896] 1991: 121).

Ahora bien, la imagen dialéctica de la sociedad como palacio de cristal, elaborada con elocuencia por Marx, posee más que una significancia estético-cultural. Su importancia se extiende al valor epistémico que adquiere como forma de visión y anticipación, alcanzando en la figura de la *ruina* uno de sus productos más característicos. La ruina existe, tal como notara Benjamin, como una tendencia interna a la lógica del palacio de cristal cuya presencia se visualiza incluso antes de que se produzca el desmoronamiento y decadencia (Buck-Moss 1991). De ese modo, la ruina se erige como verdadera huella de la fragilidad de lo social en el presente, el trazo de un “no todavía” y un “nunca más”, el sitio de una fisura, el momento de una crisis.

Si bien estas referencias aluden al ya distante siglo XIX, me parece que la metáfora del palacio de cristal no ha perdido su eficacia simbólica. A juzgar por la naturaleza de la vida bajo el capitalismo financiero contemporáneo, el que funciona como “un invernadero que ha arrastrado hacia dentro todo lo que antes era exterior” (Sloterdijk 2004: 31), la metáfora en cuestión todavía parece tener fuerza heurística para caracterizar la fragilidad de la vida social contemporánea. En vista de dicha realidad, quizás sea en la diseminación de las ruinas de los innumerables palacios de cristal que han poblado y siguen reconstruyendo la imaginación moderna —y el *World Trade Center* es tal vez una de sus versiones más recientes— donde tenemos que detenernos y penetrar, casi como arqueólogos en los escombros de un archivo cultural-material, la fragilidad inherente, aunque siempre incalculable y enigmática, de lo social, de los bordes y formas de todo orden social.

III

Hasta aquí he concentrado la atención en descifrar parcialmente la dimensión diagnóstica-epocal que, a mi juicio, la metáfora del cristal claramente detenta en la aseveración de Marx de que “la sociedad presente no es cristal sólido”. Sin embargo, tal como expliqué al comienzo del artículo, mi interpretación es que dicha frase también encierra un aspecto de orden conceptual más sustantivo en relación a la teorización de la fragilidad. En efecto, de la metáfora del cristal se desprende la cuestión de la fragilidad como una condición inscrita en el centro mismo de la idea sociológica de sociedad. El argumento que sostengo es que la frágil ontología del mundo social es un resultado emergente de su carácter esencialmente relacional, es decir, del hecho que la sociedad está constituida por relaciones entre entidades cualitativamente distintas, que no están naturalmente unidas o destinadas a tener una existencia ligada a priori. En este sentido, lo social debe ser entendido como un principio de coexistencia que opera a la vez como un modo de proximidad y un modo de separación. Visto así, la teoría social se enfrenta al dilema tanto conceptual como metodológico de que para elucidar *lo que hace posible la unidad* y solidez relativa de la vida en común en un determinado momento, debe al mismo tiempo indagar *lo que la escinde*, interrumpe o separa. Y ello es así porque la noción de relación, de relación social en definitiva, consiste precisamente en la referencia o apertura a otro. De esta manera, se puede sostener la idea de que la fragilidad (*lo que se abre a*) sea lo que define el componente relacional de la vida social y, por tanto, un signo de la imposibilidad de que lo social sea una totalidad cerrada.

El análisis que Marx realiza de la sociedad moderna parte justamente desde esta premisa relacional: “la sociedad no consiste en individuos sino que en la suma de interrelaciones, la relación dentro de la cual estos individuos se encuentran” (Marx [1953] 1993: 265). Lo importante es que ésta no es una premisa estática pues toda relación social, y por tanto la condición de fragilidad que le subyace, tiene formas históricas de manifestarse. En la sociedad de tipo capitalista, en particular, la producción y circulación de mercancías están imbricadas con la emergencia de un régimen de nuevas relaciones sociales en las que se materializan procesos concretos de “conexión” y de “disociación” que dan vida al capital y a su movimiento. En efecto, “el capital no es una *cosa*, sino una *relación social* entre personas a las que sirven de vehículo las cosas” (Ibíd.: 651). Existen dos formas de manifestación

de estas relaciones sociales que quisiera destacar brevemente en relación a la comprensión de la fragilidad de lo social en Marx, me refiero a el *dinero* y el *trabajo*.

La naturaleza del dinero es ser la materialización, la forma exterior del valor de una mercancía; es por ello que es capaz de establecer relaciones de equivalencia entre entidades cualitativamente diferentes y poner en marcha su circulación (como cambio de valores equivalentes). A este respecto, resulta interesante observar que Marx vuelve a introducir la metáfora del cristal en los capítulos 2 (“El Proceso de Cambio”) y 3 (“La Circulación de Mercancías”). Esta vez no para hablar de la sociedad capitalista como un todo, como en el Prólogo. Aquí Marx consiga la constitución del dinero como “equivalente general” en las relaciones de intercambio en términos de un “cristal” y de un “proceso de cristalización” (*Geldkristall*). No pretendo realizar aquí una discusión detallada de la conceptualización y análisis del dinero llevada adelante por Marx en su comprensión de la circulación de mercancías, constitución del valor y el movimiento del capital. Lo que deseo subrayar es que para Marx el dinero es una forma de interacción social, una entidad (cuasi trascendental) que conecta cosas y que, en esa medida, es “un producto necesario del proceso de cambio, en el que se equiparan entre sí de un modo efectivo diversos productos del trabajo” que son cualitativamente diferentes (Ibíd.: 50). Marx refiere al dinero como un “cristal sólido” del valor, un cristal en el que “las mercancías se solidifican con entusiasmo”. En la metamorfosis de la mercancía en dinero (M-D-M) analizada por Marx, el dinero, en tanto forma cristalizada de valor, es la “forma equivalencial” de una mercancía que está “llamada a desaparecer” (Ibíd.: 71). Esto significa que en el proceso de circulación y acumulación que transforma a todos los objetos en mercancía, el dinero deviene en un producto y fin en sí mismo, una abstracción real (D-M-D’). Es decir, que dicha expansión hace que todo pueda ser potencialmente transformado en dinero. Pero bien podemos intuir que la solidez del dinero, su principio relacional, esconde su fragilidad inmanente: lo conectado puede divorciarse —es más, requiere de tal divorcio para poder existir y transformarse en capital (o riqueza acumulada). Es instructivo pensar el alcance que esta aproximación al dinero, como símbolo moderno de la fragilidad de la existencia social, tiene en la actualidad en el marco de la crisis financiera y las políticas de ajuste en Europa, donde la moneda *Euro* es el dispositivo económico-material para mantener políticamente unidos a los estado-nación; como advirtiera la Canciller alemana Angela Merkel el año 2011: “si el euro falla, Europa falla”. Esta dependencia de la moneda única es reveladora: lo que amenaza la permanencia de la unión entre los distintos estados-nación es precisamente lo que los mantiene unidos.

Pero para que el dinero pueda operar como mecanismo relacional, es decir, como cristalización de la producción de valores y de la circulación de mercancías, requiere la constitución de una importante relación social: el encuentro entre “el poseedor de valores” (dinero y medios de producción) y “el poseedor de la sustancia creadora de valor” (fuerza de trabajo). Para que esta relación social se haga efectiva precisa la transformación del trabajo en ‘trabajo para otros’ y su institucionalización bajo la modalidad jurídica del contrato. Lo interesante es que la condición de posibilidad y de continuidad de esta relación, que no es ni fortuita ni natural, es resultado de un ‘proceso de disociación’ concreto que Marx interpreta en términos de la separación del trabajador de propiedad de los medios materiales de producción y de vida. En sus palabras,

“[e]l *divorcio* entre el producto del trabajo y el trabajo mismo, entre las condiciones objetivas del trabajo y la fuerza subjetiva del trabajo, es, pues, como sabemos, la *premisa real dada*, el punto de partida del proceso capitalista de producción” (Ibíd.: 480).

La figura de la disociación entre trabajo y propiedad a la que Marx refiere en este pasaje opera como una fisura constitutiva que da forma y carácter a las relaciones sociales en el régimen capitalista y cuya base histórica él rastrea en el proceso de la “acumulación originaria”, y que luego se “mantiene [...], reproduce y acentúa en una escala cada vez mayor” de la mano de la maquinización y división del

trabajo (Ibíd.: 608).⁴ Desde esta perspectiva, captura con lucidez el hecho de que la sociedad de tipo capitalista incrementa su fortaleza y plasticidad por medio de la repetición, intensificación, duplicación y actualización de la fisura bajo nuevas modalidades, es decir, por medio de incrementar las fuentes de fragilidad de sus estructuras materiales, simbólicas y temporales.

Ahora, más que enfatizar el modo en que esta disociación —entendida como un proceso de expropiación y de sujeción del trabajo vivo al trabajo muerto— fundamenta la bien conocida cuestión sociológica y política del antagonismo de clase en la tradición marxista, lo que me interesa rescatar es el elemento conceptual más sustantivo que a mi juicio le subyace. A saber, que el principio generativo de la relación social es la fisura (la escisión entre los agentes mismos que entran en relación, o entre los agentes y otros elementos que los encaminan a la relación) y es al mismo tiempo lo que afirma su posibilidad de duración y persistencia. Cabe precisar sin embargo que la apertura de ese hiato, brecha o entre medio no es posible de ser aprehendido y comprendido adecuadamente en la medida que no exista algún sentido de unidad o continuidad que atraviese lo social. En otras palabras, lo social se instituye como forma relacional fisurada. Y el cristal, para retornar a la metáfora con la que comenzamos, no es otra cosa que eso, la forma de la unidad que encarna una relación fisurada.

IV

El enigma que encierra la frase de Marx “la sociedad presente no es cristal sólido” no es uno que, en lo fundamental, se reduzca a una constatación empírica discreta. Tal como he sugerido en este ensayo, la metáfora del cristal tiene un significado que apunta de modo decisivo a la fragilidad ontológica de lo social. Pero es también una poderosa imagen que opera como modo de visión y anticipación al indicar que la unidad, solidez y permanencia relativa de lo social sólo es posible en la medida que se constituye como forma relacional fisurada. Y es en este preciso sentido que considero plausible entender la sociedad como “fragilidad institucionalizada”. En esta línea de razonamiento, una sociología o teoría social que busque reflexionar sobre la fragilidad de lo social no puede eludir la cuestión hermenéutica de cómo aproximarse, con qué categorías, a una condición cuya manifestación y significado son elusivos; el problema político de cómo instituir, sostener y, eventualmente, transformar la relación entre entidades que no estaban originalmente unidas; y el llamado ético-normativo del cuidado de y responsabilidad hacia lo frágil. Con todo, la cuestión de la fragilidad de lo social no es reducible a la pregunta por el orden, en el sentido de estabilidad y reducción de incertidumbre. Plantea, más bien, la cuestión de la imposibilidad de clausura de lo social y, por tanto, la mantención de una apertura (en el modo de una fisura) del presente histórico.

⁴ “Este *proceso de disociación* comienza con la cooperación simple, donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero, al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la *ciencia* es separada del trabajo como potencia independiente de producción y aherrojada al servicio del capital” (Ibíd.: 294).

Referencias

- Agamben, Giorgio (1999) *Homo Sacer: El poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-Textos.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter (2004). *El Libro de los Pasajes*, edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.
- Berman, Marshall (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Buck-Moss, Susan (1991). *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Butler, Judith (2006). *Vida Precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en Etnometodología*. México D.F.: Anthropos.
- Goffman, Erving (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, segunda edición. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la Razón Funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G. W. F. ([1817] 2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, edición R. Valls Plana. Madrid: Alianza.
- Hegel, G. W. F. ([1976] 2006). *Filosofía Real*, traducción y edición de J. M. Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Karatani, Kojin (1995). *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Marchán Fiz, Simón (2008). *La metáfora del cristal en las artes y en la arquitectura*. Madrid: Siruela.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Luhmann, Niklas (2007). *La sociedad de la sociedad*, México D. F.: Herder.
- Marx, Karl ([1867] 1999). *El Capital, Vol I: Crítica a la Economía Política*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl ([1953] 1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, London: Penguin.
- Marx, Karl y Fredrich Engels ([1852] 2002). *Heroes of the Exile*, en <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/heroes-exile/> [Acceso: 10 Febrero 2013].
- Murphy, Douglas (2012). *The Architecture of Failure*, Alresford: Zero Books.
- Rose, Gillian (1992). *The Broken Middle*. Oxford: Blackwell.
- Simmel, Georg (1910) "How is society possible", *American Journal of Sociology* 16(3): 372-391.
- Simmel, Georg ([1896] 1991). "The Berlin Trade Exhibition", *Theory, Culture & Society* 8: 119-123.
- Sloterdijk, Peter (2004). *El mundo interior del capital*, Madrid: Siruela.