

Sujeto capital - sujeto revolucionario : análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones	Título
Escorcia Romo, Roberto - Compilador/a o Editor/a; Caligaris, Gastón - Compilador/a o Editor/a;	Autor(es)
México	Lugar
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, DCSH/UAM-X Editorial Itaca	Editorial/Editor
2019	Fecha
	Colección
Sistema capitalista; Teoría política; Marxismo; Capital; Trabajo; Sujeto; Comunidades; Transformación social;	Temas
Libro	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.org/Mexico/dcsh-uam-x/20201118032316/Sujeto-capital.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.org>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
 Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.org





SUJETO Capital Revolucionario

Roberto Escorcía Romo
Gastón Caligaris
coordinadores



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



Roberto Escorcía Romo es doctor en ciencias económicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Profesor de crítica a la economía política, economía y matemáticas en la UAM-Xochimilco. Sus áreas de investigación incluyen la teoría del capital en Marx, el sistema financiero, la crisis capitalista y la macroeconomía heterodoxa. Entre sus publicaciones se encuentra (con Mario L. Robles) *Dinero y capital. Hacia una reconstrucción de la teoría de Marx sobre el dinero* (UAM-Xochimilco, Itaca, México, 2017).

Gastón Caligaris es doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en la Universidad Nacional de Quilmes y es profesor de filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Entre sus publicaciones se encuentra (con Guido Starosta) "Which 'Rational Kernel'? Which 'Mystical Shell'? A Contribution to the Debate on the Connection between Hegel's Logic and Marx's Capital", en Fred Moseley y Tony Smith (eds.), *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination* (Brill, Leiden, 2014).

SUJETO CAPITAL-
SUJETO REVOLUCIONARIO

Esta publicación es de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco y Editorial Itaca, y fue dictaminada por pares académicos expertos en el tema. Agradecemos a la Rectoría de la Unidad el apoyo brindado para la presente publicación.

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud
Coyoacán, C.P. 04960, Ciudad de México.
Sección de Publicaciones de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades
Edificio A, 3er piso. Teléfono 55 54 83 70 60
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>
ISBN UAM: 978-607-28-1772-2

Diseño de la portada: Iraís Hernández Güereca

D.R. © David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar,
C.P. 13270, Ciudad de México.
Tel. 55 58 40 54 52
editorialitaca.com.mx
ISBN Itaca: 978-607-8651-28-3

Primera edición: diciembre 2019

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

SUJETO CAPITAL-
SUJETO REVOLUCIONARIO
ANÁLISIS CRÍTICO DEL SISTEMA CAPITALISTA
Y SUS CONTRADICCIONES

Roberto Escorcía Romo
y Gastón Caligaris
(Compiladores)



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA

45 AÑOS





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González

Secretaria de la unidad, Claudia Mónica Salazar Villava

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto

Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Alberto Sánchez Martínez (Presidente)

Alejandro Cerda García / Gabriela Dutrénit Bielous

Álvaro Fernando López Lara / Elsa E. Muñiz García

Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial: Rafael Reygadas Robles Gil

Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

René David Benítez Rivera (presidente)

Germán A. de la Reza Guardia / Roberto García Jurado

Enrique Guerra Manzo / Abigail Rodríguez Nava

Araceli Margarita Reyna Ruiz / Gonzalo Varela Petito

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

ÍNDICE

Introducción <i>Gastón Caligaris</i> <i>Roberto Escorcía</i>	9
Hacia una teoría política inspirada en <i>El capital</i> <i>Roberto Fineschi</i>	29
<i>El capital</i> y la necesidad histórica de la dialéctica hegeliana <i>Rodrigo Steimberg</i>	61
El trabajo en la constitución del capital en cuanto sujeto del capitalismo <i>Mario L. Robles Báez</i>	87
La negación dialéctica del ser humano como sujeto y la definición continua del (los) sujeto(s) promotor(es) del cambio <i>Roberto Escorcía Romo</i> <i>Aarón Arévalo Martínez</i>	115
Del capital como sujeto de la vida social enajenada a la clase obrera como sujeto revolucionario <i>Juan Iñigo Carrera</i>	147
Desarrollo económico y acción política revolucionaria: una evaluación crítica del debate marxista sobre el “derrumbe” del capitalismo <i>Gastón Caligaris</i>	181

Método dialéctico, fetichismo y emancipación en la crítica de la economía política <i>Guido Starosta</i>	211
Entrelazamiento de las contradicciones valor-valor de uso y capital-trabajo en el capitalismo contemporáneo <i>Patricia García Gutiérrez</i>	247
Sujeto revolucionario desde la comunidad y sus modalidades de transformación social <i>David Barkin</i> <i>Alejandra Sánchez</i> <i>Ana Lilia Esquivel</i> <i>Erika Carcaño</i> <i>Wendy A. Armenta</i>	267
Tres encuentros de Marx con la comunidad. Una carta que descarriló la historia <i>Armando Bartra</i>	303
De proletarios a comunidades: el desafío propuesto por Marx de trascender el capitalismo y salvar a la humanidad prevalece <i>Roberto S. Diego Quintana</i>	319
Colaboradores	331

INTRODUCCIÓN

Gastón Caligaris

Roberto Escorcía

Desde hace ya varias décadas la clase trabajadora parece retroceder continuamente ante el poder del capital. Retrocede en su organización política, en su salario, en sus condiciones de trabajo e incluso en sus condiciones ambientales generales. Pareciera que, de no revertirse esta situación, el destino de la mayoría de quienes integran esta clase no será otro que la aguda precarización, la desocupación y la miseria. En este escenario no debería resultar llamativo que aparezcan los voceros ideológicos del capital decretando como una verdad evidente el “fin del trabajo”, de las “clases sociales”, de las “utopías”, en suma, el “fin de la historia”. Lo que en cambio debería llamar la atención es que los enfoques críticos del capitalismo, en particular los que emanan de la tradición marxista, aparezcan alineándose a este tipo de discurso. En efecto, no sólo se ha planteado que ya no debe buscarse “tomar el poder” y que hay que decirle “adiós al proletariado”, sino que prácticamente se ha borrado de la agenda de discusión la cuestión misma de la necesidad de la superación del capitalismo y de la constitución de la clase trabajadora en sujeto revolucionario. En pocas palabras, aun los enfoques supuestamente críticos de la sociedad actual parecen haber buscado de distintas maneras dar sustento al vaciamiento de toda necesidad histórica de superación del modo de producción capitalista.¹

¹ Estas aparentes posiciones críticas les han abierto camino a las viejas posiciones reformistas donde la acción portadora de la necesidad de abolir el sistema capitalista es sustituida por una propuesta de reforma al sistema cuya intención es encontrar “el lado eficiente, justo y humano” de la sociedad capitalista mediante una regulación “adecuada”. Un presunto capitalismo moral que —gracias a la supervisión y participación estatales— se caracteriza por ser justo, equitativo, libre del rasgo rentista, y de pleno empleo, es lo que está en el fondo de la propuesta teórica de Keynes (2001). Con ello como principio ontológico, una buena parte de la postura heterodoxa abandonó la discusión sobre una revolución que diera paso a un sistema social distinto y se encaminó hacia una vertiente reformista que modifica elementos superficiales del sistema capitalista (salarios, distribución, empleo, etcétera) pero que deja inalterados

Desde la segunda mitad del siglo xx el sistema capitalista se ha modificado considerablemente, tanto en su dimensión económica como en sus dimensiones políticas; cambios que, en conjunto, han tomado forma en la aparición de nuevos modos de construir las subjetividades y las relaciones intersubjetivas. En este contexto, el discurso triunfalista del capital se ha ido imponiendo y ha estructurado sistemáticamente un lenguaje y ciertas formas de pensamiento donde todos los procesos sociales han perdido aparentemente su carácter históricamente específico para presentarse como “naturales” y “necesarios” y, en consecuencia, inevitables. Estos cambios en el lenguaje y en el pensamiento los encontramos en lo que podría denominarse el “sentido común”, en los discursos políticos, en los medios de comunicación y, cada vez con más fuerza, en las teorías de las ciencias sociales. Se trata de una especie de desplazamiento discursivo que puso fuera de escena algunas categorías tradicionales —como valor, enajenación, trabajo asalariado, clases sociales, explotación, etcétera— que permitían ubicar concreta y abstractamente las relaciones impersonales de dominación propias del capitalismo y a los sujetos sociales que las portaban. Hoy estos términos parecen haberse vaciado casi por completo de significado y han sido sustituidos por otros —como globalización, trabajo inmaterial, posmodernidad, etcétera—, los cuales tienden a diluir el carácter social e históricamente determinado de los procesos humanos.

En contra de esta tendencia general, el propósito principal de este libro es precisamente reponer y alentar la discusión sobre las potencias revolucionarias de la clase trabajadora en la actualidad. Los autores que participan coinciden en que existe la necesidad imperiosa de reflexionar críticamente sobre el devenir del mundo contemporáneo y acerca de las posibilidades de generar acciones que apunten hacia cambios profundos y a transformaciones radicales de la sociedad actual. Coinciden igualmente en que dicha reflexión debe fundamentarse en un esclarecimiento del sujeto de estas transformaciones así como en la puntualización de los determinantes sociales históricamente específicos que entran en juego. Ello tiene diferentes niveles de análisis. Ante todo, se plantea un debate en torno al ser humano en cuanto sujeto social, que puede resumirse en el siguiente cuestionamiento: ¿se trata de un ser humano que, actuando libre y conscientemente, define su espacio al estilo “humanista”, o de un ser humano ausente, como lo plantea el “antihumanis-

aquellos de base (relación mercantil, relación capital-trabajo, explotación, etcétera). Véase R. Escorcia Romo y M. Robles Báez (2016, §3).

mo”? ¿O se trata de un ser humano que adquiere su definición a través de su constitución como “personificación” de categorías económicas asignadas por el sujeto capital, el cual Marx define como “la potencia” que lo domina todo en la sociedad burguesa?

Vinculadas a estos interrogantes surgen otras preguntas: ¿la clase trabajadora carece de toda potencia propia? De ser así, ¿habría que esperar que toda transformación sea causada por el sujeto capital? ¿Cómo se define hoy el proletariado y cuál es su rol en la superación del capitalismo? ¿La transformación puede ser un proceso sin sujeto? ¿Se trata de un proceso de sujetos (así, en plural) que buscan reivindicarse en su individualidad, o de un sujeto universal que se presenta fragmentado? ¿Cómo entender el lugar y el surgimiento de movimientos de género, étnicos, rurales, etcétera? Y en ello ¿qué lugar ocupa el objetivo de abolir el capital? ¿Hasta dónde debe plantearse un cambio? ¿Es suficiente un proceso de reforma que dé un “sentido más humano” al sistema, al estilo de las políticas keynesianas, o debe plantearse una revolución radical?

El título *Sujeto capital-sujeto revolucionario. Análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones* recoge tres conceptos que consideramos fundamentales para el debate alrededor de las preguntas enunciadas. Estos conceptos son sujeto, capital y revolución. En cuanto a “sujeto”, se desarrollan dos análisis —aunque en diferentes grados de profundidad— a lo largo de los diversos capítulos. Por un lado, se considera el planteamiento según el cual la sociedad capitalista corresponde a la prehistoria del ser humano, donde éste no es plenamente el sujeto de dicha sociedad por cuanto no es en sí mismo el principio determinante de sus acciones ni tiene la capacidad de iniciativa en la actividad que lo engloba. En otras palabras, el capitalismo es un sistema de vida en sociedad donde el ser humano está determinado y controlado por uno de sus productos, el cual se le enfrenta como su contrario, es decir el capital. Esto tiene una implicación inmediata. La definición plena del ser humano como sujeto implica la necesidad de trascender el sistema capitalista. Por otro lado, se examina el planteamiento de que la clase obrera es el sujeto histórico encargado de la transformación sistémica. Dicho planteamiento se pone en discusión con las interpretaciones que sitúan como tal sujeto a los llamados “movimientos sociales”; por ejemplo, las que identifican en campesinos e indígenas nuevas expresiones de sujetos que propician y realizan profundas mutaciones sociales.

Respecto a “capital”, se considera el enfoque según el cual en la sociedad capitalista el sujeto que organiza y define los objetivos y los mecanismos del sistema es el propio capital. En este punto se recupera principalmente el

planteo de Marx de que el capital, en cuanto valor que se valoriza a sí mismo, es “la potencia económica que lo domina todo, de la sociedad burguesa y que, por tanto, debe constituir el punto de partida y el punto de llegada de la reproducción ideal de las determinaciones de la vida social” (Marx, 1997: 28). Aquí se caracteriza al capital como “sujeto automático, como sujeto dominante, como sustancia en proceso, dotada de movimiento propio” (Robles Báez, cap. 3 del presente libro). En un contexto histórico donde el capital se erige en tal sujeto, como una consecuencia primordial, los seres humanos se presentan como meras personificaciones de las categorías económicas. En otras palabras, el momento histórico específico es fundado y guiado por el capital en cuanto sujeto. En este punto, cualquier propuesta de transformación profunda del sistema pasa por identificar y reconocer la existencia de este sujeto, pues sólo después de ello es que resulta posible definir un sujeto revolucionario.

Finalmente, en cuanto a “revolución”, en una primera aproximación se considera el enfoque que remite a ésta como un cambio económico y político radical producido por la lucha de clases, misma que al buscar suprimir el estado de cosas actual, apunta hacia la caída de los grupos de la sociedad que detentan el poder político. Esta definición general —que Marx, junto con Engels, utilizaría para referirse a diferentes movimientos suscitados a lo largo de la historia, como las revoluciones burguesas en Inglaterra y Francia en los siglos XVII y XVIII, respectivamente— requiere, en una segunda aproximación, llenarse de un contenido y un objetivo históricamente determinados. Así pues, hablar de una revolución proletaria implica necesariamente un proceso de autoemancipación liderado y realizado por los mismos trabajadores y no centrado en un grupo, en una minoría o en una élite. El objetivo último del “sujeto revolucionario” en el sistema capitalista es restituir en el ser humano el carácter de sujeto real de la sociedad, para eliminar de este modo los procesos de enajenación inherentes al capitalismo, es decir invirtiendo la relación social que concentra la riqueza autonomizada como sujeto en contra de la clase trabajadora, y colocando al ser humano como la finalidad del proceso de producción.

La propuesta de problematizar estas cuestiones surge de la confluencia de un conjunto de investigadores mexicanos y argentinos que desde hace varios años han estado difundiendo y alentando en el mundo hispanoparlante una serie de debates internacionales contemporáneos sobre el legado de la crítica

marxiana de la economía política,² en particular en lo que respecta a la teoría del valor y al método dialéctico.³ Una breve mención a las contribuciones principales de estos debates puede servir para contextualizar mejor los propósitos de este libro.

En relación con la teoría del valor, estos debates se han centrado en la crítica a las interpretaciones “ricardianas” de la obra Marx imperantes durante buena parte del siglo xx (véase especialmente Dobb (1966), Meek (1973) y Sweezy (1973), entre otros) según las cuales el valor debe ser concebido como una simple cantidad de trabajo, tornándolo de este modo en un fenómeno natural. En contraposición, en dichos debates se ha recuperado una lectura de la teoría marxiana del valor centrada en la cuestión de la “forma de valor” que adopta el producto del trabajo, o de manera más precisa, en la pregunta de por qué en la sociedad capitalista el trabajo adopta la forma de valor. (Véase Arthur y Reuten (1998), Bellofiore y Taylor (2004), Campbell y Reuten (2002), Moseley (2004) y Robles Báez (2005), entre otros.) De este modo no sólo se ha puesto en el centro de la escena el reconocimiento de la historicidad del valor; además se ha reconocido la teoría del valor misma como una teoría de la forma cosificada que asume la organización de la vida social en la sociedad capitalista, esto es, como una explicación de las relaciones sociales y las formas de conciencia que corresponden a esta etapa histórica del desarrollo del ser humano.

En lo que se refiere al método dialéctico, estos debates han girado en torno al reconocimiento del método que subyace a la crítica marxiana de la economía política. En este aspecto, en estos debates se ha roto definitivamente con las interpretaciones tradicionales que concebían la dialéctica como un conjunto de grandes leyes del movimiento de lo real que debían ser aplicadas a los fenómenos concretos (Engels (1979), Lenin (1974) y Plejanov (1964), entre otros), contraponiendo el partir del análisis de la exposición de las formas económicas presentada por la crítica marxiana de la economía política para dilucidar las relaciones particulares que la estructuran. De este modo, en estos debates se develó en la exposición de Marx el desarrollo del

² Como resultado de esta confluencia se ha formado el Simposio Internacional de Estudios en la Crítica de la Economía Política (SIECEP), donde participan investigadores de Argentina, Brasil, Estados Unidos, Inglaterra, Italia, México y Perú.

³ Algunas contribuciones individuales y conjuntas de referencia de este grupo son los trabajos de Robles Báez (2005, 2011), Iñigo Carrera (2007, 2013), Escorcía Romo y Robles Báez (2016), Starosta y Caligaris (2017).

capital desde sus formas más simples hasta las más complejas, en un movimiento caracterizado como la reproducción de la vida interna de dicho objeto mediante el pensamiento. A su vez, en la medida en que bajo este enfoque el pasaje de una forma a otra se concibe como brotando del desarrollo de las contradicciones inmanentes de cada forma en cuestión, los vínculos entre las mismas fueron presentados como inmanentes y necesarios, en abierta contraposición a la exterioridad propia del uso del método de conocimiento convencional (Murray, 1988; Smith, 1990; Moseley, 1993; Moseley y Campbell, 1997; Burns y Fraser, 2000; Arthur, 2002; Albritton y Simoulidis, 2003; Robles Báez, 2005; Moseley y Smith, 2014; entre otros).

En conjunto, la recuperación de estas perspectivas apunta tanto a una reinterpretación de la obra de Marx como a una reconstrucción sistemática de la misma que permita una comprensión más profunda de la sociedad actual. En este punto, la cuestión del método que guía la obra de Marx resulta clave, pues una reconstrucción metodológicamente fundada —aunada al reconocimiento del estado inacabado de su plan original— permite distinguir no sólo los fenómenos sobre los cuales Marx modificó su visión sino también, y en particular, entre cuestiones de carácter general y aquellas que remiten a formas concretas históricamente determinadas, una distinción que consideramos crucial para abordar la problemática de la superación del modo de producción capitalista y la constitución del sujeto revolucionario que inspiran este libro.

En efecto, con base en la obra de Marx, lo que resulta complejo a la hora de reflexionar sobre la revolución es —cuando menos— lo siguiente: la determinación de las condiciones generales para la revolución, la definición del sujeto revolucionario y, claro está, los mecanismos concretos mediante los cuales ésta se lleva a cabo. Tal dificultad tiene por lo menos dos dimensiones. Desde un punto de vista exegético, debe reconocerse que las categorías de revolución y, por tanto, de sujeto revolucionario, apenas son mencionadas en las obras fundamentales de Marx. Existen en éstas, claramente, referencias a la necesidad de modificar radicalmente el sistema —un muy importante ejemplo, como es sabido, está al final del tomo 1 de *El capital*—. Pero es en las llamadas obras políticas, como el *Manifiesto comunista*, donde parece indicarse de manera explícita los objetivos, los sujetos y los mecanismos para llevar a cabo la lucha emancipadora. De ello deriva la necesidad de desarrollar un estudio más amplio sobre la obra marxiana en su conjunto a fin de salvar la distancia entre los planteamientos propios de las obras fundamentales y los que corresponden a las llamadas obras políticas, entendiendo que las primeras se encuentran en un nivel de abstracción muy alto, por lo que no pueden ser tomadas de manera inmediata, mientras que en las llamadas obras políticas se

incluyen análisis de formas muy concretas e incluso recomendaciones de aplicación inminente que precisamente por no presentarse junto a sus determinaciones fundamentales tampoco pueden ser tomadas simplemente como tales.

La misma distinción entre planteamientos generales y los más inmediatos se replica en la discusión respecto de la constitución del sujeto revolucionario. Por ejemplo, la tradición marxista ha circunscrito en el obrero fabril al responsable de la constitución del sujeto revolucionario por aparecer reflejando de modo inmediato las categorías presentadas por Marx en *El capital*. Este hecho es discutido en diversos capítulos de la presente obra con la idea fundamental de que el término “proletariado” refiere al conjunto de los trabajadores que están inmersos en la dinámica del capital, independientemente de que sean o no fabriles. Una parte fundamental de esta discusión incluye, por un lado, una revisión de las nuevas formas en que se desarrolla y organiza el trabajo fuera de las fábricas propiamente dichas, y, por otro, una reinterpretación del papel que el campesinado, los indígenas y otros llamados “movimientos sociales” han desempeñado en los procesos políticos que hoy en día tienen lugar a nivel mundial.

¿Quién es el sujeto de la organización de la producción y el consumo en la sociedad capitalista? ¿Qué se entiende por proceso revolucionario y cómo se organiza y explica éste? ¿Cómo y por qué es una necesidad histórica la superación del sistema capitalista? ¿Cómo entender la revolución después de los intentos revolucionarios que tuvieron lugar en el siglo xx? ¿Y cómo se explica al sujeto revolucionario ante la evolución del mismo sistema? Estas preguntas sirven de guía y fundamento en todos los textos que conforman este libro. En otras palabras, dichos interrogantes constituyen el hilo conductor de un tema que, por su naturaleza misma, ofrece respuestas variopintas que, en general y como se esperaba en una tradición radical de pensamiento, se contraponen y se complementan en muchos sentidos.

Esta obra reúne una selección de trabajos cuyas primeras versiones fueron presentadas en el Coloquio Internacional “Sujeto capital-Sujeto revolucionario. Epistemología y análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones”, realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Xochimilco, del 6 al 8 de octubre de 2015. El coloquio fue organizado por las áreas de Macroeconomía Dinámica y Cambio Estructural, y Espacio Social, Región y Organización Rural, pertenecientes a los departamentos de Producción Económica y de Relaciones Sociales dentro de la División de Ciencias Sociales y humanidades de la UAM, Unidad Xochimilco. Como ya lo hemos indicado, todos los trabajos comparten un mismo punto de partida:

recuperar el legado de la obra de Marx para dilucidar la constitución del sujeto revolucionario del modo de producción capitalista y sus formas concretas de manifestación.

En términos generales, se puede decir que la discusión se divide en dos grandes niveles de abstracción. Por un lado, se discuten las determinaciones generales de la clase obrera como sujeto revolucionario, en particular a la luz del legado de la crítica marxiana de la economía política y del método que la fundamenta; por otro lado, se discuten las formas concretas en que se expresan o se manifiestan esas determinaciones generales, ello con base en el análisis de fenómenos sociales contemporáneos.

A continuación sintetizamos el contenido de cada uno de los capítulos.

En el capítulo que abre el libro, “Hacia una teoría política inspirada en *El capital*”, Roberto Fineschi reflexiona sobre la existencia de un siglo de filosofía de la praxis del marxismo subrayando la relación entre Marx y el marxismo, y formula preguntas profundas respecto al quehacer teórico y político a partir de las ideas del autor alemán: ¿cuáles son los puntos fuertes del pensamiento de Marx que permiten desarrollar una teoría de la acción histórica? ¿Dónde deben ser buscados?, ¿en *El capital* o en las obras de juventud del autor? En las respuestas que ofrece Fineschi sobresale como punto metodológico el reconocimiento de que la teoría de Marx se encuentra en un nivel de abstracción muy alto que describe leyes epocales, leyes del sistema capitalista, y no tiene por lo tanto una correspondencia empírica inmediata ni aplicabilidad contingente instantánea. A partir de lo anterior, Fineschi hace hincapié en que *El capital* no es, a pesar del interés político-revolucionario de su autor, un manual de política ni de revolución. Con ello como base, y preguntándose por las condiciones bajo las cuales sería posible pensar el autogobierno por parte de la humanidad integrada en la producción y reproducción del cuerpo social colectivo en la naturaleza y con la naturaleza, se propone discutir dos importantes cuestiones: cómo elaborar una teoría del Estado ante el hecho de que Marx no nos dejó tal teoría, y cómo comprender la distinción entre “formas” (entendidas como categorías teóricas propias del sistema capitalista, que es una época histórica de la forma en que se organiza el trabajo) y “figuras” (las cuales son expresiones concretas que se presentan en las diferentes etapas históricas del sistema capitalista) en la teoría de la subsunción del trabajo en el capital. En ello se subraya la importancia de evitar confundir elementos teóricos con factores empíricos y contingentes, ya que dicha confusión conduciría a reducir el alcance explicativo de *El capital* a hechos históricos del siglo XIX. Se puede decir que este capítulo presenta los

términos del problema para quien busca construir una respuesta a la cuestión del sujeto revolucionario siguiendo el camino abierto por la crítica marxiana de la economía política y una discusión filológica de la misma. Un ejemplo es el tratamiento lógico que Fineschi da al término alemán *arbeiter*, que puede ser traducido no sólo como “obrero” sino también como “trabajador”; por consiguiente, la clase obrera podría ser en realidad la clase de los trabajadores.

En el capítulo segundo, “El capital y la necesidad histórica de la dialéctica hegeliana”, Rodrigo Steimberg encara la cuestión de la historicidad del método dialéctico en cuanto requisito fundamental para la discusión sobre la problemática del sujeto revolucionario. En particular, este autor busca mostrar las determinaciones generales del modo de producción capitalista que explican por qué la dialéctica de Hegel encierra, según Marx, un núcleo racional y una envoltura mística. Y para fundamentar por qué la dialéctica se encuentra mistificada en manos de Hegel, Steimberg afirma que para éste la conciencia se pone en marcha a sí misma, abstraída de las relaciones sociales históricamente específicas que la determinan. En otras palabras, Steimberg nos hace observar que a Hegel, por tratar al pensamiento como un sujeto que se pone en marcha a sí mismo, no se le ocurre investigar si hay algo fuera de él que lo produzca. Por cuanto la conciencia es la encargada de organizar el trabajo social, la organización autonomizada en el valor que se valoriza se le presenta a Hegel como la autonomización de ella misma respecto de sus determinaciones materiales. En esta autonomización Steimberg encuentra la envoltura mística que adquiere la dialéctica en su filosofía. Sobre esta base, Steimberg sostiene que esa abstracción del pensamiento de su sujeto ocurre porque el sujeto de la vida social bajo el modo de producción capitalista es uno autonomizado, es el valor en proceso de valorización. Según este autor, a pesar de la envoltura mística que recubre su dialéctica, Hegel desarrolla las determinaciones generales del movimiento dialéctico; aquí reside —en palabras de Marx— el núcleo racional de su propuesta filosófica, es decir, el haber descubierto al afirmarse mediante la propia negación como la determinación más abstracta de lo real, que aquí Steimberg denomina materia. Ahora bien, así como según esta argumentación las determinaciones del capital explican por qué Hegel mistifica la dialéctica, también son estas mismas determinaciones las que explican su núcleo racional. De ahí que en este capítulo se sostenga que la conciencia dialéctica se desarrolla porque el capital libera a las y los trabajadores tanto de sus medios de producción como de toda relación de dependencia personal. Esto implica que a las y los trabajadores su ser social se les presenta como algo ajeno que los domina y en el que, a la vez, se afirman

como libres. El capital, entonces, enfrenta la conciencia a su propia condición dialéctica, ya que la hace libre porque se encuentra enajenada en los atributos sociales de su trabajo. Con respecto al orden de exposición, el capítulo describe, en primer lugar, las determinaciones generales de la organización del trabajo social por el valor que se valoriza, esto es, por el capital; en segundo lugar, acompaña la crítica de Hegel a la libertad formal para exponer, por último, las determinaciones del capital que explican por qué Hegel autonomiza la conciencia de sus determinaciones por el ser social.

En el capítulo tercero, “El trabajo en la constitución del capital en cuanto sujeto del capitalismo”, Mario Robles Báez parte ya más concretamente del contexto del actual capitalismo neoliberal, que ha implicado una profunda reconfiguración global tanto en términos de la manera en que se organiza la producción y tiene lugar la concentración y dominación del capital financiero como en términos del poder político, y que en conjunto ha dado lugar, entre otras cuestiones, a una diversidad de movimientos sociales (de género, étnicos, de minorías, etcétera). Robles Báez, además, intenta colocar elementos teóricos para construir una respuesta a las siguientes preguntas: ¿es posible todavía explicar todos esos movimientos como expresiones de la lucha de clases, según lo planteado por Marx? ¿Se pueden señalar estos movimientos como representativos de la clase trabajadora en su totalidad en su lucha o resistencia contra el capital? ¿Se puede seguir considerando a la clase obrera como sujeto revolucionario?

El propósito del capítulo es doble, por un lado, intenta comprender cómo el trabajo, siendo una determinación ontológica del ser humano en cuanto ser social, constituye a la vez el fundamento de su contrario, esto es, del capital en cuanto sujeto económico del modo de producción capitalista. Por otro lado, busca evaluar críticamente si la presentación dialéctica del concepto de capital como una totalidad en *El capital*, permite comprender algunos de los fundamentos tanto de la constitución de los individuos en clases sociales como de su conciencia en el capitalismo.

El tratamiento de estos temas se desarrolla en tres apartados. En el primero se expone la propuesta de Marx según la cual los seres humanos, en cuanto seres sociales, son dominados por las condiciones que los incluyen y por lo tanto negados como sujetos en sentido ontológico pleno a lo largo de lo que Marx denomina “la prehistoria de la sociedad humana”, que incluye todos los modos de producción que han existido hasta hoy, en los que han sido puestos como los portadores de las relaciones sociales de producción específicas que han establecido independientemente de su voluntad. En el segundo apartado

se desarrolla la argumentación de Marx de que el capital en cuanto el sujeto económico sólo puede ser comprendido como resultado de la objetivación y alienación del trabajo, y que la relación entre capital y trabajo (productivos) constituye la relación fundamental de este modo de producción. Sin embargo, como el capital requiere necesariamente de todas sus formas particulares de existencia para realizarse como una totalidad, Marx se focaliza en la presentación de las formas que el capital adquiere en su movimiento de circulación, donde la relación de capital es progresivamente enajenada y fetichizada. Con el objetivo de ver cómo esta relación se fetichiza, el tercer apartado aborda brevemente las formas particulares del capital comercial y del capital que devenga interés. Con base en lo anterior, se propone —por cuanto el movimiento del capital se desenvuelve contradictoriamente entre sus realidades esencial y aparential— que los diversos movimientos sociales que han surgido en el capitalismo contemporáneo deben considerarse en estos dos niveles, es decir como movimientos de lucha de clases y como movimientos de las “masas trabajadoras” en su devenir diferencial como sujetos y, por lo tanto, como movimientos de carácter potencialmente revolucionario.

En el capítulo cuarto, la discusión anterior se amplía en el trabajo “La negación dialéctica del ser humano como sujeto y la definición continua del (los) sujeto(s) promotor(es) del cambio”, a cargo de Roberto Escorcía Romo y Aarón Arévalo Martínez. Su argumentación es que a lo largo de la historia la configuración de las clases sociales y la manera en que los individuos se piensan a sí mismos y, por tanto, actúan dentro del entramado social, dependen de las relaciones sociales que dominan en cada época. De ahí que los autores expliquen, en primer lugar y una vez que exploran tres versiones filosóficas del concepto de ser humano, por qué se adopta y cómo aparece en el modo de producción capitalista la ideología que propugna la libertad y la igualdad de los seres humanos. Tras discutir la apariencia que sostiene la sociedad capitalista, se argumenta que los objetivos del sistema, esto es, la acumulación y la valorización, responden a las necesidades del sujeto capital y no a las necesidades de individuos plenamente determinados como sujetos. En este sentido se plantea que existen dos niveles de la realidad social, el esencial y el aparential; en otras palabras, la igualdad y la libertad plenas están fundadas en sus contrarios: la desigualdad y el control de los individuos por el capital. Posteriormente se enfatiza que en la actualidad la ideología capitalista de autodeterminación del ser humano da lugar a que los individuos se relacionen entre sí bajo la lógica de la competencia y se piensen como “sujetos constituidos” en sí y para sí, lo que elimina de

la subjetividad la pertenencia a una clase y deja sólo el reconocimiento, sin contenido universal, de las diferencias que distinguen a cada ser humano de los demás. Como consecuencia de lo anterior, en el imaginario colectivo se descarta la necesidad de un sujeto revolucionario global que transforme las relaciones sociales capitalistas puesto que en apariencia ya no existe conflicto de clases. Sin embargo, siguiendo a Marx, los autores consideran que esto es una concepción parcial de la realidad debido a que la libertad, la igualdad y la autodeterminación del ser humano son las formas de manifestación de las leyes de apropiación capitalista, es decir alienación, explotación y deshumanización. Así, el trabajo rechaza el principio de que el ser humano ha alcanzado su absoluta emancipación y, consecuentemente, reitera que aún está en un proceso de devenir. De ahí la necesidad de un sujeto revolucionario global que construya las condiciones para la autodeterminación humana. En todo lo anterior, metodológicamente, se retoma la pauta “apariencia inicial —esencia— apariencia fundada e inversión” a partir de la cual los autores identifican cinco momentos de presentación de los seres humanos en la obra tanto científica como política de Marx: 1) apariencia inmediata que se define a partir de la libertad, la igualdad, la equivalencia y la apropiación basada en el trabajo propio; 2) seres humanos como soportes individuales del capital y, según su propiedad, como heterogéneos. Aquí las clases sociales aparecen todavía en un nivel de presuposición por cuanto no se encuentran en conflicto; 3) una vez que se analiza la producción capitalista como proceso de reproducción, la apropiación se explica a través del trabajo ajeno no pagado. Se da la posición de las clases sociales contrarias; 4) retorno a la superficie de la sociedad económica que implica un proceso de mistificación u ocultamiento de la esencia; 5) la realidad fenoménica que han adquirido y adquieren las luchas de clases.

En el capítulo quinto, “Del capital como sujeto de la vida social enajenada a la clase obrera como sujeto revolucionario”, Juan Iñigo Carrera observa que la afirmación del capital como sujeto concreto que rige la vida social encierra dos problemas: primero, uno metodológico, la contradicción inaceptable para la representación lógica de que un objeto inanimado producto de la libre actividad humana pueda ser el sujeto que organiza dicha actividad; segundo, uno político, si el capital es el sujeto que rige todo movimiento de la vida social, ¿cómo puede tener la clase obrera la necesidad de determinarse como el sujeto revolucionario capaz de aniquilarlo? Según este autor, la respuesta parte del desarrollo de la determinación más simple de la vida humana como proceso de metabolismo con el medio sostenido en el trabajo social, base material sobre la que el ser humano se produce genéricamente como sujeto

histórico. De acuerdo con Iñigo Carrera, el modo de producción capitalista es la forma históricamente específica del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social mediante la objetivación de la relación social general como capital. El capital pone en marcha el trabajo social como un proceso automático cuya finalidad inmediata es la reproducción ampliada de la propia relación social general objetivada. En consecuencia, el capital enfrenta a los sujetos humanos que lo producen como si fuera el sujeto concreto del proceso de vida social enajenada en él. Al sustituir la dependencia personal por el vínculo social cosificado, la enajenación en el capital determina a los individuos como libres, de modo que su conciencia y voluntad libres son la forma que toma su conciencia y voluntad enajenadas como personificaciones del capital. La forma propiamente capitalista de desarrollar las fuerzas productivas, sostiene este autor, reside en la socialización del trabajo privado. De ahí la contradicción absoluta del modo de producción capitalista, forma históricamente específica con que la subjetividad genéricamente humana se desarrolla transformando las fuerzas productivas del trabajo libre individual en fuerzas productivas del trabajo social organizado por el propio obrero colectivo que lo realiza bajo la forma contradictoria del trabajo privado. El producto del trabajo de la clase obrera toma crecientemente la forma material del desarrollo de la capacidad para organizar científicamente la producción social, mientras que su forma social de plusvalía sigue enfrentando a la clase obrera como una potencia enajenada que escapa a su control objetivo. Esta contradicción está portada, de acuerdo con Iñigo Carrera, en el método mismo de la representación lógica con que la clase obrera produce su conciencia científica como personificación inmediata del capital. Ese método niega el movimiento de la subjetividad histórica genéricamente humana, concibiéndolo como una determinación exterior a él mismo. Sin embargo, el desarrollo de las fuerzas productivas sociales puestas privadamente en acción avanza en su contradicción absoluta hacia la organización general del trabajo como una potencia directamente social. Según Iñigo Carrera, la superación de esa contradicción absoluta toma necesariamente la forma material de una revolución social en que la clase obrera realiza su propio fin. Se trata de la superación del modo de producción capitalista en la organización consciente general de la vida social por los individuos libremente asociados. La organización de este desarrollo de las fuerzas productivas toma necesariamente forma política en la producción por la clase obrera de su subjetividad revolucionaria mediante un método científico que le permita reconocer en la enajenación la sustancia histórica de la libertad. Tal es, afirma el autor, el camino abierto por Marx.

En el capítulo sexto, “Desarrollo económico y acción política revolucionaria: una evaluación crítica del debate marxista sobre el ‘derrumbe’ del capitalismo”, Gastón Caligaris examina el debate marxista clásico sobre el llamado “derrumbe” del capitalismo a la luz de una lectura metodológicamente fundada de la crítica marxiana de la economía política en donde se reconoce al capital como el sujeto enajenado del proceso de reproducción de la vida social. En particular, este examen se focaliza en el vínculo entre el desarrollo económico y la acción revolucionaria que se pone en juego en el curso de la superación del modo de producción capitalista. Para tal fin, en la primera parte del trabajo se reconstruye el debate en cuestión a través de un análisis crítico de las principales contribuciones marxistas, que van desde las aparecidas en las controversias entre populistas y marxistas rusos a fines del siglo XIX hasta las correspondientes a los debates enmarcados en la crisis de 1930. De esta reconstrucción se concluye que tanto las posiciones llamadas “economistas” como las “politicistas” o “voluntaristas” recaen en la misma concepción respecto del vínculo que existe entre las relaciones económicas y las relaciones políticas, no reconocen este vínculo como inmanente a la reproducción de ambas relaciones sino como uno de naturaleza esencialmente exterior a las mismas. En consecuencia, el debate acaba forzosamente en un callejón sin salida en lo que se refiere a la determinación de la acción revolucionaria de la clase obrera. Sobre esta base, en la segunda parte del capítulo se propone un análisis alternativo inspirado en el programa de investigación abierto por la llamada *Neue Marx-Lektüre* originada en Alemania en la década de 1960 y continuada luego en el mundo anglosajón por la llamada “nueva dialéctica” a partir de la década de 1990, aunque con incisivas críticas de Caligaris a estas corrientes. En particular, el autor argumenta que si bien estas corrientes avanzaron notablemente en la identificación del método que subyace tras la crítica marxiana de la economía política y llamaron la atención sobre su relevancia para comprender los fundamentos de esta crítica, nunca lograron avanzar en este programa de investigación hasta el punto de someter a examen el vínculo entre acción política y determinación económica en el momento de la superación del capitalismo. De ahí que Caligaris recupere aquí una línea de investigación reciente en la literatura especializada que, bajo una perspectiva que también se fundamenta en el método que subyace tras la crítica marxiana, se ha preocupado especialmente por precisar el vínculo entre relaciones económicas y políticas en la sociedad capitalista. Con base en ello se reconstruye sintéticamente el movimiento del capital como relación social

enajenada afirmándose mediante su propia negación en la constitución de la clase obrera como sujeto revolucionario.

En el capítulo séptimo, “Método dialéctico, fetichismo y emancipación en la crítica de la economía política”, Guido Starosta examina una serie de contribuciones recientes a la crítica marxiana de la economía política que enfatizan su determinación específica como una investigación dialéctica de las formas fetichizadas o materializadas de mediación social. En particular, aborda la llamada *Neue Marx-Lektüre* así como la producción, más difundida en las últimas décadas, de autores asociados a la corriente del llamado marxismo abierto. Según Starosta, el aspecto más interesante de todos estos trabajos es que avanzan poniendo de relieve las potencialidades de la crítica de la economía política, no sólo para la comprensión de las formas de objetividad social fetichizada del capitalismo, sino para comprender las formas de subjetividad del individuo moderno. Más específicamente, se argumenta que estos enfoques comparten la idea de que la determinación más simple de la subjetividad humana en el modo de producción capitalista es su existencia enajenada como personificación de categorías económicas. Sin embargo, Starosta argumenta que los límites de estas perspectivas se evidencian cuando se trata de avanzar sobre los fundamentos de la forma de subjetividad que lleva en sí la potencia inmanente de trascender la enajenación capitalista, es decir cuando se trata de sacar a la luz las determinaciones del sujeto revolucionario. En el caso de la *Neue Marx-Lektüre*, tal como se puso de manifiesto en el capítulo anterior, por dejar la problemática del sujeto revolucionario fuera del objeto de la crítica de la economía política. Y en el caso del *Marxismo abierto*, a pesar de sus intentos deliberados por trascender toda exterioridad entre la subjetividad humana y el capital, por fundar las potencias revolucionarias de la clase trabajadora fuera de su existencia enajenada como atributo de la relación social general objetivada, esto es, más allá de su determinación genérica como personificación de categorías económicas; es decir por fundar dichas potencias revolucionarias en una abstracta humanidad carente de determinación social. En contraste con estas perspectivas, Starosta desarrolla un enfoque alternativo de la crítica marxiana de la economía política que procura dar cuenta de las potencias revolucionarias de la clase obrera de modo inmanente a su determinación plena como personificación del movimiento enajenado del capital total de la sociedad.

En el capítulo octavo, “Entrelazamiento de las contradicciones valor-valor de uso y capital-trabajo en el capitalismo contemporáneo”, Patricia García focaliza su atención en el cuerpo y en la subjetividad del ser humano. Esto

lo hace poniendo énfasis en el análisis de la manera en que se efectúa el pasaje de la contradicción valor-valor de uso a la forma capital-trabajo en el capitalismo contemporáneo, y destacando particularmente la forma que asume esta contradicción en el “cuerpo que trabaja”, ello con miras a mostrar otra de las formas que asume la contradicción capital-trabajo en el “microespacio” del cuerpo, como estrategia de acumulación, pero sobre todo como un espacio de resistencia. El punto de partida analítico de García es el señalamiento de la contradicción valor-valor de uso en diferentes momentos a lo largo de *El capital*, que tiene una de sus primeras figuras en la contradicción entre proceso de trabajo y proceso de valorización, y que, tras obtener su referente en la relación contradictoria capital-trabajo, alcanza una concreción más en los conceptos de “globalización y cuerpo”; el primer término, la “globalización” —entendida como una reorganización geográfica que permite la expansión de los mercados financieros y tiene consecuencias importantes, como el cambio en las formas de producción y organización, el incremento notable del trabajo asalariado y el cambio en el papel del Estado—, estaría del lado del capital, y, el segundo término, el “cuerpo”, estaría del lado del trabajo. La autora subraya que es fundamental establecer un nexo entre ambas dimensiones. Como principio que orienta el desarrollo de la discusión, en el texto se retoma la pregunta formulada por David Harvey: ¿qué efecto tiene la circulación de capital variable (la extracción de fuerza de trabajo y plusvalor) en los cuerpos (y en las subjetividades) de aquellos a través de quienes circula? Una posible respuesta requiere —tomando como base para ello la “teoría del sujeto corporal”— desplegar las consecuencias que traen consigo los diferentes momentos del capital variable, es decir consumo productivo, intercambio y consumo individual. Según García, el alcance de esta respuesta que se construye recuperando a Marx ha de permitir, a su vez, sentar las bases para construir una política de clase, la cual requiere encontrar formas de “conectar el microespacio del cuerpo con el macroespacio de la globalización y al mismo tiempo colocar el cuerpo como un nexo que nos permita ir construyendo un proyecto emancipador”.

En el capítulo noveno, “Sujeto revolucionario desde la comunidad y sus modalidades de transformación social”, David Barkin, Alejandra Sánchez, Ana Lilia Esquivel, Erika Carcaño y Wendy Armenta argumentan que la esperanza del sujeto revolucionario que predominó desde el siglo XIX hoy se desvanece por la creciente incapacidad de organización social y debido a múltiples crisis, y muere junto con la esperanza en el Estado reformista que cambiaría las condiciones de desigualdad para devolver su dignidad a la sociedad. En este contexto crece la necesidad de vislumbrar nuevamente al

sujeto revolucionario —el único capaz de inclinar a su favor la balanza de las relaciones sociales y productivas— dentro un análisis teórico y metodológico crítico. Situado en la economía ecológica radical —cuya hipótesis central radica en considerar los problemas ambientales y distributivos existentes como resultado de una crisis del proyecto civilizatorio occidental y de su racionalidad económica— y partiendo de una revisión crítica marxista, este capítulo pretende identificar las modalidades de transformación social y sus actores correspondientes, particularmente los que, ubicados en sociedades poscapitalistas, configuran formas de organización social que permiten la generación y gestión de sus excedentes para dirigirlos hacia mejores estados de bienestar colectivo (cambio social o revolución). En resumen, este capítulo plantea el reto de transformar y trascender la racionalidad económica capitalista para lograr la apropiación social de la naturaleza de manera justa, equitativa y con una mayor responsabilidad socioambiental bajo epistemologías emanadas de sociedades indígenas y campesinas del mundo, que entienden la relación ser humano-naturaleza como una relación de reciprocidad, de complementariedad y de respeto. Como base de todo ello se propone la implementación de cinco principios sociales: 1) la autonomía implica la capacidad de autogestión de las comunidades, pero no sólo en el interior de cada comunidad sino a nivel de alianzas de comunidades; 2) la solidaridad social como elemento esencial de la organización empresarial y del control por parte de todos los participantes con base en la democracia directa; 3) la autosuficiencia, no sólo alimentaria sino de todas aquellas facetas de la vida social que sea posible para los participantes; 4) la diversificación productiva como mecanismo para promover y profundizar el intercambio entre comunidades de una misma región y con otras que participan en el mercado externo; 5) la gestión sustentable de los recursos regionales.

Trasladando la discusión al terreno más concreto del desarrollo histórico seguido por la sociedad capitalista, en el capítulo décimo, “Tres encuentros de Marx con la comunidad. Una carta que descarriló a la historia”, Armando Bartra parte del siguiente señalamiento: desde que fue publicado el primer tomo de *El capital*, las revoluciones realmente existentes —la mexicana, la rusa y la china; los movimientos emancipadores e independentistas de la India; todas las luchas de liberación nacional, y las recientes revoluciones comicial-movimientistas del área andino-amazónica— han tenido como principales protagonistas no a los obreros sino a los campesinos, a los rústicos sólidamente afincados en sus comunidades. Sobre esta base, Bartra plantea que el concepto clave para entender la posibilidad de transformación es el de

comunidad como el *ethos* que está detrás los sujetos revolucionarios efectivos. Y así, al considerar la evolución del pensamiento de Marx, este capítulo presenta el tránsito a través del tiempo de lo que el autor denomina “encuentros de Marx con la comunidad”. Según Bartra, si consideramos que el comunismo es en gran medida un ideal, la *Comuna de París* se presentó a Marx como una experiencia estimulante que confirmaba sus ideas y que permitiría poner en libertad los elementos de la nueva sociedad. Sin embargo, según el autor, la falta de imaginación política y de creatividad societaria no hizo posible su trascendencia y más bien dejó que el comunismo continuara siendo utópico. Asimismo, a partir del encuentro con la comunidad arcaica que los análisis de etnohistoria de ese momento le proporcionaron, Marx podría haber consolidado su idea de un futuro comunista, siempre y cuando se comprobara que en el pasado el orden social había sido el comunismo. Finalmente se argumenta que la comuna rural rusa marcó su encuentro con la comunidad contemporánea; dichas comunas campesinas son un espacio en el que, según el autor, Marx observó un potencial revolucionario con expresión campesina capaz de transformar su comuna en lugar de destruirla; ello sería posible si y sólo si se apoya en los proletarios, los que eran vistos como el potencial revolucionario del capitalismo desarrollado. En resumen, tras discutir los conceptos de comunidad utópica, comunidad arcaica y comunidad contemporánea, este capítulo plantea —con la frase “descarrilar la historia”— que no hay destino, que la historia es hazaña de la libertad y que reconocerlo ha de permitir luchar contra el progresismo unilineal de raigambre hegeliana.

Finalmente, en el undécimo capítulo, “De proletarios a comunidades: el desafío propuesto por Marx de trascender al capitalismo y salvar a la humanidad prevalece”, Roberto Diego sostiene que el campesinado cuestionó y sigue cuestionando el papel de la vanguardia proletaria en tanto sujeto revolucionario. Si bien los obreros —a partir de su organización alrededor de agrupaciones, sindicatos y partidos políticos— marcaron una pauta histórica en la lucha contra el capital que indudablemente ha implicado etapas de triunfos para los trabajadores en diferentes partes del mundo, lo cierto es, según Diego Quintana, que las grandes revoluciones exitosas han sido detonadas y ganadas por los campesinos; y actualmente éstos continúan siendo determinantes para conformar frentes de resistencia al capital. Un ejemplo de ello es el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en México. Con ello el autor busca contrarrestar el desdén por la alternativa campesina y eliminar, por consiguiente, la idea de que los campesinos y sus movimientos son símbolos del atraso y de la incivilización. Tras una revisión del populis-

mo ruso, en el texto se identifica como un elemento positivo la existencia de grupos comunitarios, de pueblos originarios campesinos e indígenas, pues en ellos se encuentra el germen de la solidaridad y de una sociedad igualitaria. Aun así, la idea central del capítulo no es desconocer el papel de los trabajadores obreros, sino subrayar la necesidad de unificar movimientos y actores en la tarea de trascender el capitalismo. De lo que se trata, entonces, es de articular resistencias a la impresionante vorágine del capital que se empeña en expandirse a través de la construcción de parques eólicos, minería al aire libre, hidroeléctricas, etcétera. Un alto real a la destrucción capitalista requiere, entre otras cosas, la organicidad y la creación de instituciones que den sentido, dirección y cohesión al variopinto social con la finalidad de redirigir el rumbo de la existencia humana y la salvación de la vida en la Tierra.

Como se advierte en este resumen de los capítulos que componen el volumen, las preguntas propuestas como hilo conductor dan lugar a una gama amplia de respuestas que más que llevarnos a un punto de plena coincidencia nos colocan frente a una serie de debates necesarios en un momento como el actual; debates que nos mueven a avanzar en la identificación de sujetos, acciones y estrategias que apunten a transformar de raíz el orden social en que nos desenvolvemos. Se puede concluir que las discusiones presentadas en este libro muestran que la obra de Karl Marx sigue siendo un referente indispensable para alcanzar la transformación del mundo social.

Bibliografía

- Albritton, R., y J. Simoulidis (2003), *New Dialectics and Political Economy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Arthur, C. (2002), *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden.
- , y G. Reuten (eds.) (1998), *The Circulation of Capital. Essays on Volume Two of Marx's Capital*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Bellofiore, R., y N. Taylor (2004), *The Constitution of Capital. Essays on Volume I of Marx's Capital*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Burns, T., e I. Fraser (eds.) (2000), *The Hegel-Marx Connection*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Campbell, M., y G. Reuten (2002), *The Culmination of Capital: Essays on Volume III of Marx's Capital*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Dobb, M. (1966), *Economía política y capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Engels, F. (1979), *Dialéctica de la naturaleza*, OME 36, Grijalbo, Barcelona.
- Escorcía Romo, R., y M. L. Robles Báez (2016), *Dinero y capital. Hacia una reconstrucción de la teoría de Marx sobre el dinero*, Itaca / Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Iñigo Carrera, J. (2007), *Conocer el capital hoy: la mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- (2013), *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- Keynes, J. M. (2001), *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, FCE, Buenos Aires.
- Lenin, V. I. (1974), “Cuadernos filosóficos”, en V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XLII, Progreso, Madrid.
- Marx, K. (1997), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, Siglo XXI, México
- Meek, R. (1973), *Studies in the Labour Theory of Value*, Lawrence and Wishart, Londres.
- Moseley, F. (1993), *Marx's Method in Capital: a Reexamination*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- (2004), *Marx's Theory of Money. Modern Appraisals*, Palgrave Macmillan, Massachusetts.
- , y M. Campbell (1997), *New Investigations of Marx's Method*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- , y T. Smith (2014), *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*, Brill, Leiden.
- Murray, P. (1988), *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, Humanities Press International, Atlantic Highlands.
- Plejanov, G. (1964), “La concepción monista de la historia”, en G. Plejanov, *Obras escogidas*, t. I, Quetzal, Buenos Aires.
- Robles Báez, M. L. (2005), *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, UAM-Xochimilco, México.
- (2011), *Marx: lógica y capital. La dialéctica de la tasa de ganancia y la forma-precio*, col. Teoría y análisis, UAM-Xochimilco, México.
- Smith, T. (1990), *The Logic of Marx's Capital. Replies to Hegelian Criticisms*, Universidad del Estado de Nueva York, Albania.
- Starosta, G., y Caligaris, G. (2017), *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Sweezy, P. (1973), *Teoría del desarrollo capitalista*, FCE, México.

HACIA UNA TEORÍA POLÍTICA INSPIRADA EN *EL CAPITAL*

Roberto Fineschi

Marx es un autor político. Después de más de un siglo de “filosofía de la praxis” ésta es una afirmación innegable. Pero ¿cuáles son los puntos fuertes de su pensamiento, aquellos que permiten desarrollar una teoría de la acción política histórica? ¿Dónde deben ser buscados? ¿En *El capital* o en sus obras de juventud? ¿Existe una coherencia global entre los “distintos” Marx? De manera más general, esta compleja cuestión trae a colación la relación entre Marx y el marxismo, de la cual sólo podré hacer una breve mención aquí.

¿Qué es el marxismo? ¿O sería mejor decir, desde ahora, “los marxismos”, dada la proliferación de posiciones diversas que difícilmente comparten un denominador común, como no sea una abstracta referencia a Marx?¹ En general se puede definir el marxismo como el intento de aplicar la teoría de este pensador a una finalidad política, con miras principalmente a la superación del modo de producción capitalista y a la instauración de la sociedad comunista. ¿Qué relación tienen estos intentos con la “teoría” de Marx? Es preciso abrir aquí un paréntesis para definir mejor algunas coordenadas más generales de esta teoría.

Del amplio proyecto que había fijado, Marx realizó muy poco. El plan original de seis libros² ha quedado, por así decirlo, inacabado. Sólo el primer libro fue bosquejado, y se tienen muchos argumentos del segundo y del tercero, aunque también de forma incompleta; a pesar de ello está a nuestra disposición una estructura orgánica global y coherente en sus líneas sustanciales. Marx nos ha dejado fundamentalmente una “teoría general” del funcionamiento histórico-natural del modo de producción capitalista como

¹ Para hacerse una idea al respecto, véase *Historia del marxismo*, coordinada por Hobsbawm (1982), o las ya clásicas contribuciones de Favilli (1996) y Corradi (2005) en lo que respecta a la experiencia italiana.

² El plan preveía un libro sobre el capital, uno sobre el trabajo asalariado, uno sobre la propiedad de la tierra, uno sobre el Estado, uno sobre el comercio exterior y, finalmente, uno sobre el mercado mundial. Marx (1859: 99; 1997a: 3) y la carta a Lassalle del 22 de febrero de 1858 (Marx y Engels, 1973: 550 y ss.; Marx, 1983: 88-89).

una fase determinada de la historia general del “devenir” de la humanidad mediante el proceso del trabajo. Esta teoría está expuesta en su conjunto en una serie de manuscritos redactados desde 1857 hasta su muerte, y en las ediciones impresas del primer tomo de *El capital*, obra por la cual el autor de Tréveris pasó a formar parte de la historia de la ciencia.

Dicha teoría se ubica en un “nivel de abstracción muy alto”; ello significa que las leyes que describe son “epocales”, es decir, que no tienen una correspondencia empírica inmediata ni una aplicabilidad contingente instantánea. Para obtener teorías y argumentaciones que puedan utilizarse con finalidades políticas viables en un sentido amplio en el presente, hay que dar “ulteriores” pasos adelante. *El capital* no es un manual de política ni de revolución. Plantea los principios que pueden ser utilizados en ese sentido, pero en sí mismo no es suficiente.

Dos cuestiones se plantean entonces, por una parte, el problema de valorar la científicidad de los textos que preceden a la decisiva fecha de 1857, en la que Marx comienza la redacción de la teoría del modo de producción capitalista; y por otra, el bien conocido —y explícitamente reivindicado por el autor— origen político-revolucionario de su interés por la economía política. ¿Pierde importancia este aspecto al tener en cuenta la insuficiente elaboración de la teoría del capital?

En lo que respecta a la primera cuestión, es necesario proceder *cum grano salis*; pero sustancialmente una correcta exégesis del texto implica partir de las conclusiones maduras para luego buscar sus gérmenes en las elaboraciones juveniles; ciertamente, el valor de estas últimas es menor. De lo contrario, se corre el riesgo de confundir intuiciones brillantes con la verdadera y propiamente llamada teoría; las primeras no subsisten sin la segunda y en ésta deben encontrar confirmación. Aquellas intuiciones son importantes para comprender la génesis de un pensamiento, pero es necesario estar atentos para no confundir la génesis con el pensamiento real. Por dogmatismo, con demasiada frecuencia se ha rechazado escribir todas las notas correspondientes a este tipo de estudio; por ejemplo, ha habido un rechazo a señalarlos límites de la comprensión marxiana de Hegel y se ha tomado como correcto aquello que Marx decía, “el debate infinito sobre idealismo y materialismo, palabras vacías en sustancia y abstractas a las que se terminaba dando, inevitablemente, el sentido que se prefería”.³

³ Para una discusión orgánica, véase Fineschi (2006).

La segunda cuestión es decisiva para el marxismo. Marx no tuvo tiempo de elaborar coherentemente, sobre la base de la propia teoría general del capitalismo, una doctrina política. Ello no significa que él no hubiera hecho política mientras escribía *El capital*, es decir, cuando había trazado las líneas generales del funcionamiento de la reproducción social en su forma capitalista; de hecho, es bien conocido su compromiso directo con la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT). Por otra parte, es evidente que en la versión impresa del primer libro de *El capital*, Marx hizo lo posible por contextualizar y dar una posible aplicabilidad política, por ejemplo —justo en la parte dedicada a la subsunción del trabajo en el capital— introduciendo, entre otras cosas, la frase célebre de que “los expropiadores serán expropiados”, en la que alude a la revolución social (Marx, 1991: 684-685; 2000: 953). Los escritos sobre la *Comuna de París* y la *Crítica del programa de Gotha* constituyen otros ejemplos de cómo Marx se planteó el problema de la sociedad futura y su organización (no entro aquí en el asunto del rol político de Engels después de la muerte de su amigo). La cuestión es, naturalmente, si estos escritos pueden ser orgánicamente integrados a la teoría del capital. Si se colocan bajo la perspectiva según la cual Marx planeó proceder de lo abstracto a lo concreto y, por tanto, abordar el problema de la “transición” y de los medios para realizarla, francamente me parece difícil considerarlos —en la forma en que están— como parte orgánica de la teoría del modo de producción capitalista. *La brecha, entonces, entre la elaboración teórica general y su aplicabilidad no ha sido salvada orgánicamente por Marx*. Esto no significa que no sea posible salvarla, pero no hay atajos.

Marx mismo procedió saltándose las mediaciones para actuar políticamente y, no teniendo todavía los instrumentos teóricos, avanzó de la siguiente forma:

- 1) Mediante la doctrina del plusvalor ha demostrado en *El capital* que existe la explotación de la clase trabajadora y que el capital y el trabajo son los dos extremos opuestos de una relación que define esencialmente al modo de producción capitalista.
- 2) Debido a que en la fase en que se encontraba actuando políticamente, la configuración generalizada —o mejor dicho, en vías de generalización— del trabajador era sustancialmente aquella del trabajador de fábrica o de la manufactura —el “obrero”—, Marx identifica en ella al sujeto a quien dirigirse e intenta organizar su actividad política.

La forma de proceder de Marx, como forma sustitutiva de una teoría política derivada orgánicamente de *El capital* en su conjunto —teoría que no podía

tener porque *El capital* como un todo ha quedado inconcluso—, tiene, por lo tanto, su legitimidad siempre y cuando se identifiquen los límites antes mencionados. El carácter no orgánico de ciertas hipótesis ha abierto el camino a diversas formas de utopismo. En este texto me propongo desarrollar algunas reflexiones preliminares sobre una posible teoría del “Estado” y sobre la distinción entre “forma” y “figura” en la teoría de la subsunción del trabajo en el capital.

Hacia una teoría marxiana del Estado

1) Marx no nos ha dejado una teoría del Estado. La publicación en curso de la edición histórico-crítica muestra cómo el proyecto general —la elaboración en seis libros de un desglose teórico del modo de producción capitalista y de sus formas fenoménicas, articulado sobre diversos niveles de abstracción— ha quedado únicamente esbozado. Debe considerarse que Marx sólo escribió parte del primer libro sobre el “capital como tal”, dejando para los demás libros solamente material preparatorio, en gran medida todavía inédito; al Estado debía ser dedicado el libro iv.⁴

Marx nos ha proporcionado en diferentes partes de sus obras indicaciones y algunas ideas para una teoría del Estado; sin embargo, ello no permite sostener que haya formulado una concepción orgánica propia. Pero esta afirmación *no* significa que no pueda existir —como se ha sostenido— una teoría del Estado que tenga sus fundamentos en la concepción de Marx y que sea coherente con ésta. Muchos marxistas se han dedicado a este tema y no hay necesidad de mencionar nombres. No es sostenible entonces que no exista y que no pueda existir una teoría de Marx del Estado *tout court*. El hecho de que Marx no haya tenido tiempo suficiente para escribirla no significa que sea imposible hacerla.

2) Una teoría del Estado puede ser abordada al menos desde dos puntos de vista. Por una parte, la teoría de *los estados* en el capitalismo, y por otra, la *teoría del Estado* como *teoría del autogobierno racional* de los hombres en su intercambio orgánico con la naturaleza, lo que evidentemente se remonta al planteamiento clásico del problema del autogobierno desde Platón. Si mantenemos esta distinción se abren dos ámbitos diferentes de investigación:

⁴ Al respecto, véase Fineschi (2008, cap. 2.2).

- a) El análisis de la forma en que las instituciones estatales “modernas” existen y se modifican en cuanto momento de la producción y reproducción global en su forma capitalista. Ésta es una investigación que, a su vez, tiene diversos niveles; en primer lugar, el análisis y la descripción empírica de lo que está sucediendo hoy en día —el análisis que “desenmascara” las fechorías mundiales del capital constituye un primer paso necesario.
- b) La construcción de una teoría del autogobierno. Ésta comienza a partir del análisis empírico, pero debe luego elaborar modelos cuya exposición científica desciende necesariamente de lo abstracto a lo concreto, como enseña el propio (Marx, 1976a: 36; 1997b: 21 y ss.), y que tienen una tendencia que no es reducible a datos empíricos. Dicha teoría es, por lo tanto, una teoría de la historia que no debe confundirse ni con la teodicea ni con el evolucionismo positivista Sichirollo (1999) Cazzaniga (1981: 11 y ss.), solo entendiendo las leyes del capital como fase histórica de la producción y reproducción humana (que tiene tendencias inmanentes, pero que no está determinada ni factual ni cronológicamente), y únicamente mostrando cómo tiene lugar en esta fase histórica el autogobierno de la humanidad —o mejor dicho, cómo no tiene lugar y por qué—, se pueden plantear las bases para pensar una futura organización del proceso reproductivo social global, es decir, para una teoría del control racional del intercambio orgánico como fundamento del reino de la libertad.

Esta contribución es de interés para la segunda cuestión señalada.

3) Una teoría del Estado es necesariamente un momento de una teoría global de la reproducción social; tal teoría se articula sobre distintos niveles de abstracción, cada uno de ellos imprescindible. Esto no significa elaborar una teoría de la estructura y de la superestructura; el uso de esta terminología —que resulta difusa si no se reconstruye la estructuración conceptual— puede dar lugar a confusiones; de hecho, esto trae a la mente cuestiones bastante discutidas e indefinidas, como el determinismo, la determinación en última instancia, etcétera. Sí, indudablemente, para filosofar antes se necesita comer, ello no significa que una teoría de la sociedad deba pensar el filosofar como una excrecencia accesoria que se reduce al proceso inmediato de producción; no significa tampoco que el filosofar florezca por sí mismo como la maleza en las cavidades del modo de producción. El economicismo ha separado estructura y superestructura como dos mundos desconectados (en la medida en que no se mostró su génesis conceptual), para después declarar abstractamente que el segundo es el producto necesario del primero. De esta manera, se

omiten las mediaciones y se acaba por sostener que todo lo que acontece, en su particularidad, está determinado por la estructura, de la cual todo depende por definición. Pero en una teoría dialéctica saltar las mediaciones significa saltar la teoría misma.

Para evitar las acusaciones de economicismo se debe mostrar cómo, a partir de las formas en que se realiza la producción, se puede desarrollar, por parte de los agentes en la superficie de la sociedad, una conciencia de lo que ellos hacen, esto es, cómo la reproducción material ofrece y plantea modalidades de “reflexión”. Estas modalidades son el único contenido posible de lo que los agentes de la producción pueden pensar, puesto que son lo único que se define en el modelo; a partir de ellas debe desarrollarse la teoría de su acción práctica de forma consciente (en una segunda reflexión).⁵ En esencia, se trata de retomar el camino interrumpido de la mediación y del descenso de lo abstracto a lo concreto para comprender desde el alto nivel de abstracción del modelo puro del capital los niveles más concretos que comprenden las formas de reflexión.

Sin embargo, esto no permite tener inmediatamente una política desde el modelo abstracto. Cuando mucho se podrá elaborar una teoría de la política y de las formas de movimiento de las clases en contextos determinados, pero nunca una política; de lo contrario se reduciría la teoría de la formación económico-social capitalista a una mera táctica: se pueden solamente mostrar las líneas de tendencia de un proceso que se lleva a cabo también a través de contingencias; pero creer que se puede intervenir en las contingencias usando al pie de la letra *El capital* sería hoy un grave error.

4) El objeto de esta contribución es el intento de *plantear algunas premisas* para pensar el autogobierno por parte de la humanidad integrada en la producción y reproducción del cuerpo social colectivo en la naturaleza y con la naturaleza.

En primer lugar, ¿autogobierno de qué y por quién? El primer nivel abstracto de generalidad de la teoría marxiana del capital es el proceso de trabajo en abstracto, aquel del primer apartado del capítulo v de *El capital*.⁶ Como

⁵ Uno de los intentos más importantes de una teoría de la ideología como concreción ulterior en el proceso de ascenso de lo abstracto a lo concreto, está en Mazzone (1981).

⁶ Se debe prestar atención a no suprimir el segundo apartado de ese capítulo en el primero; en caso contrario, se termina por afirmar que el trabajo como tal produce valor y se cae así en una interpretación tipo Ricardo y en el fetichismo de la mercancía.

tal, dicho proceso es “tranhistórico”, común a todo proceso productivo. En cuanto tal, sin embargo, *no existe nunca*; existe únicamente en *formas específicas*. Tales formas específicas varían al cambiar las modalidades en que los elementos del proceso de trabajo vienen a unirse; por ejemplo, en el modo de producción capitalista tenemos la fuente subjetiva de la riqueza separada de sus condiciones objetivas que se le contraponen en la forma de capital (Marx, 1976a: 216 y ss; 1997b: 235 y ss.).

Sin embargo, desde el puro concepto de trabajo no se pueden deducir estas formas específicas —de lo contrario se corre el riesgo de caer en interpretaciones como la de Gentile (1991), donde lo particular se convierte inmediatamente en universal, y viceversa; y así se pierden todas las confirmaciones particulares y la noción misma de proceso, lo universal existiría como tal. Las formas específicas sólo pueden ser reconstruidas identificando la categoría fundamental del modo de producción y luego, a partir de ella, desarrollando dialécticamente el sistema en su conjunto.⁷

Recapitulando, el primer nivel de abstracción es el proceso de trabajo en abstracto, que como tal no existe nunca;⁸ el segundo nivel de abstracción está constituido por las formas específicas —“históricas”— de la producción y reproducción humana, el único donde el trabajo existe efectivamente. Por consiguiente, dichas formas son las modalidades en las que efectivamente tiene lugar la *reproducción social global*.

¿Quiénes son entonces los *sujetos históricos* a través de los cuales se realiza el proceso? Mientras la humanidad permanezca en su prehistoria, es decir, mientras no exista efectivamente como una unidad que se guíe a sí misma racionalmente, esos sujetos serán las clases, las formas de existencia de las fuerzas productivas. Aquí el *Corpus collectivum hominum et rerum* no existe como subjetividad integrada que realiza un propósito puesto por ella. En este

⁷ El debate expuesto de Fineschi (2008, cap. 1.2).

⁸ Como sugiere A. Mazzone, podría ser posible construir un modelo “en general” más completo del proceso de trabajo como tal, es decir, el *Corpus collectivum hominum et rerum*. Véase Mazzone (2002). Este autor sostiene que además de estar biológicamente vivos y trabajando, estos individuos son muchos y actúan y regulan la reproducción social global. Las modalidades, las formas históricas determinadas por este intercambio no están incluidas en el modelo; éstas, como se indicó anteriormente, son determinables únicamente mediante la exposición científica y la identificación de la célula económica, es decir, no en continuidad directa con ese abstracto universal. Del concepto de trabajo no se obtiene el capital, como del hombre no se tiene al banquero, recuerda Marx (1976a: 183; 1997b: 198).

nivel de abstracción no se está hablando todavía ni de conciencia de clase ni de acción política, sino de las articulaciones fundamentales del modo de producción, esto es, de la existencia objetiva de la clase como tal. Es una noción lógico-funcional. Por lo tanto, desde el principio no se trata ni de un descriptor sociológico ni de una narración histórica de las “clases” de siglo XIX.

Las clases son los *sujetos históricos* que, en un nivel más bajo de abstracción, tendrán también una percepción de sí mismos, adquirida en la medida en que crean su propio mundo *produciendo* (Gramsci, 1986: 245). Sin embargo, ello no significa que esta concepción de sí mismos sea consciente, de hecho, a menudo está implícita —es una “representación”, diría Hegel (2000, § 3), y también Marx (1976a: 36; 1997b: 22)—. Los miembros de una clase pueden estar afectados de modo hegemónico por una concepción del mundo de otra clase y actuar conforme a ella —sólo así están de hecho bajo la hegemonía de la clase dominante, en cuanto construyen un mundo de acuerdo con la visión de ésta (Gramsci, 1986: 252-253), y no simplemente porque de modo retórico sus integrantes se declaren de una manera u otra. Las formas institucionales constituyen el ejercicio de una visión del planeta, su devenir mundo-objetivo, su efectividad. Como tales, tienden a crear un cosmos conforme a la visión del mundo de clase (Gramsci, 1999: 20). Desde este punto de vista, las formas institucionales no son simplemente represivas sino que representan el ejercicio de un grado de progreso del autogobierno de la humanidad; hasta cierto punto, sin embargo, emergen sus límites (en la forma burguesa, el autogobierno es estructuralmente imposible).

5) La cuestión del autogobierno se le presentaba a Marx como la herencia histórica de la filosofía alemana clásica, especialmente en las formulaciones de Hegel. En éstas se intenta mostrar filosóficamente la forma en que el mundo se rige por la razón,⁹ en particular en su época. El Estado es la respuesta a esta pregunta.¹⁰ La sociedad burguesa es, de hecho, ingobernable en sí misma; es el reino de la necesidad y del intelecto (Hegel, 2004, § 183). Únicamente en la efectividad de las leyes éticas, que son inmanentes a la familia y a la sociedad

⁹ Cabe señalar que esto no significa que todo funcione como en la mente de un contador: se trata de estudiar cuáles son, si es que las hay, las leyes que gobiernan el devenir histórico. Que tenga su racionalidad no significa que deba ser “bello”, “armonioso” o cualquier adjetivo similar.

¹⁰ Riedel (1975). El mismo texto para la antigua cuestión de la adaptación al Estado prusiano. Sobre el mismo tema en italiano, véase Losurdo (1999).

burguesa misma, se manifiestan la libertad y la racionalidad del todo; pero se manifiestan sólo en cuanto son normativas, por así decir, *desde adentro* para los agentes del proceso que se reconocen en ellas y que las practican como realización de la propia libertad (2004: 262-264).

Los grados de libertad en la historia del espíritu se implementan a través de los pueblos, y su principio se hace efectivo en el Estado (Hegel, 2004: 344 y ss.). Tales grados realizan una época en la historia de la libertad. Sin embargo, si el Estado no fuese el lugar de la efectividad de la libertad, si en él ésta fuese irrealizable estructuralmente, entonces la mediación filosófica del universal y del particular, la conciliación de la libertad subjetiva y objetiva, no tendría lugar. De ello parece darse cuenta el mismo Hegel cuando muestra que el pauperismo, por ejemplo, es un fenómeno para pensarse objetivamente —no es accidental— y de hecho anula la sustancialidad del Estado ético. Para estos ciudadanos no es posible la autorrealización y la autoconciencia como seres libres (Losurdo, 1999: 199 y ss.). Así pues, sería impensable la sustancialidad de la idea ética, y una teoría de la libertad debería ser fundada sobre bases distintas.

Por lo demás, como es sabido, el Estado no es la última figura de la filosofía del derecho, tenemos los Estados y la historia del mundo como segundo y tercer momento de la triada dialéctica. El Estado individual es, de hecho, *un ser* y en cuanto tal debe pensarse como *muchos* Estados (Hegel, 2004: 330-340), de acuerdo con la dialéctica de lo uno y lo múltiple expuesta en la doctrina del ser de la *Lógica* (Hegel, 1993a: 201 y ss.). Los muchos Estados son particulares y como tales no pueden constituir un Supraestado universal porque éste no sería más que la suma de deseos particulares. Así, el autogobierno global de la humanidad como un todo integrado es imposible para Hegel; la historia del mundo se realiza mediante las particularidades de los Estados individuales, pero no puede remontarse a ello. La historia actúa como un proceso racional que está por encima de las voluntades individuales y de la conciencia que dichas voluntades tienen del proceso que ellas mismas realizan (nótese que los individuos son, no obstante, un momento imprescindible porque sin ellos no habría ninguna historia de la libertad, ellos siguen siendo el *lugar de la acción*). La humanidad integrada no puede ser, por lo tanto, el sujeto que regula racionalmente, mediante el planteamiento de objetivos, el intercambio orgánico con la naturaleza.

6) Si se trata de determinar quiénes son los *sujetos históricos*, la verdadera crítica marxiana a Hegel no es tanto aquella de 1843 o del misticismo,¹¹ sino la teoría de las clases como nuevas formas histórico-funcionales a través de las cuales se mueve el proceso global de la historia humana en la naturaleza.

Si las clases son tales sujetos, la dimensión positiva del Estado como sustancialidad ética deviene en sustancialidad de clase, es decir, sólo una clase realizará la libre voluntad actuando conforme a las leyes del Estado. Así, partiendo de las clases, el Estado no puede ser la sustancialidad ética por definición, o sea, el concepto de “burgués” no es universalizable, no puede hacerse extensivo a toda la humanidad (Gramsci, 1984: 307-308). Si alguno *por la lógica del sistema* se queda fuera, significa que sobre estas bases no es pensable la ética.

La lógica de este sistema es la teoría del capital de Marx. Mientras las fuerzas productivas existan en la forma de “clase” no es posible que la humanidad como sujeto unitario objetivamente integrado regule de manera racional el intercambio orgánico. Veamos cómo la forma capitalista de esta ingobernabilidad se articula en el proceso objetivo.

Es la misma teoría de la mercancía —célula fundamental del sistema entero— la que encierra en sí todo el desarrollo lógico de las categorías (Fineschi, 2001). Mercancía significa productores independientes y autónomos, incluso si por ahora no sabemos si son o no capitalistas. Ellos regulan el propio intercambio orgánico únicamente a través del intercambio, es decir, realizan inmediatamente un trabajo privado que sólo gracias al intercambio se convierte en trabajo socialmente necesario. Esto significa “valor” (Marx, 1976a: 161 y ss; 1997b: 171 y ss.). Dado que la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario sucede *ex post* —es decir la producción realizada a través del intercambio—, la proporcionalidad de producción y consumo es evidentemente la excepción (1976a: 325-326; 1997b: 364-365). Esto, que está implícito en el concepto de mercancía, asume luego formas desarrolladas para culminar en la teoría de la crisis (una vez que tenemos la teoría del capital). El hecho de que la dimensión social de la producción se afirme únicamente *ex post*, hace que el proceso *ex ante* sea gobernable sólo de

¹¹ Con esta postura está de acuerdo, de hecho, Marx-Engels-Forschung alemán, ubicando la madurez teórica de Marx a partir del Manuscrito 1857/1858 (*Grundrisse*): Vygodskij (1993). Sobre los límites de la crítica marxiana de 1843, Marini (1991), Bertocchi (1996) y Fineschi (2006).

manera aproximada, incluso si se llegase a un Estado mundial. En realidad no parece posible llegar a ese Estado mundial, pero sí arribar a un capital mundial (1976a: 334; 1997b: 375).

De esta manera, el autogobierno no es posible en la reproducción en forma capitalista, dado que el capital mismo está sometido a las leyes cualitativas y a las determinaciones cuantitativas del proceso objetivo que se afirma mediante los capitalistas individuales, pero que es controlado sólo parcialmente por ellos. La reproducción de un capital individual está, por definición, vinculada a la de los otros capitales —compra mercancías no producidas por él mismo— y a la reproducción global —desde el punto de vista de la realización de sus propias mercancías. El capital está en contradicción inmanente al buscar aquella proporcionalidad que por definición debe rechazar, o de lo contrario dejaría de ser capital. Esta ingobernabilidad regula la reproducción social global y, obviamente, se presenta en las más diversas configuraciones histórico-empíricas, a un nivel de abstracción mucho más bajo, pero no por ello el concepto deja de ser normativo.

En Marx, por lo tanto, la ingobernabilidad no parece ser sólo de la sociedad burguesa, sino de la reproducción global en su forma capitalista en todos sus niveles, incluidos el Estado y los Estados. Sin embargo, es igualmente cierto que la ingobernabilidad del proceso por parte de los hombres organizados no es condición ineludible del desarrollo de la humanidad, sino únicamente de una fase histórica de ella, la de su prehistoria.

7) El modo de producción capitalista tiene una misión histórica; la universalización del trabajo individual, y viceversa (Marx, 1976a: 187; 1997b: 203); (Mazzone, 1987). La mundialización, es decir, la integración efectiva de la producción y reproducción humana a nivel mundial como proceso que se instaura progresivamente (desafortunadamente también de modo sangriento), hace que la humanidad sea por primera vez algo real. Lo que anteriormente era llamado “humano” como una abstracción, ahora es una realidad práctica; la producción y reproducción global sucede como un todo integrado.

Tal integración está acompañada por el aumento incondicional de la productividad del trabajo, la cual también es posible gracias al modo de producción capitalista. Asimismo, la producción que es un fin en sí misma se desvincula de la satisfacción de necesidades humanas y permite posicionar una finalidad diferente de la simple supervivencia biológica. El plusvalor es la forma histórica inadecuada del tiempo liberado de la necesidad; este último se convierte en el modo de producción capitalista en su más alto grado de desarrollo, en la

principal fuerza productiva, anulando dentro del mismo modo de producción capitalista la ley del valor (Marx, 1976a: 297; 1997b: 350).

Esto es lo que el modo de producción capitalista pone para el posible surgimiento de una futura organización mundial de la producción gestionada racionalmente en una sociedad sin clases.¹² Pero esto no significa que la sociedad futura descienda del cielo sobre la tierra y que se realice gracias a los automatismos de la historia. El modo de producción capitalista pone las posibilidades “reales”, en el sentido de que son “esenciales”; pero cómo tales pueden volverse “concretas” y luego “realidad en acto”, no se indica en absoluto. Entra en juego, de hecho, una serie de variables que se sitúan en un nivel de abstracción mucho más bajo y que deben desarrollarse.¹³ Si tales nociones fundan posteriormente una política posible, no implica que éstas sean de por sí una política.

8) Volvamos a los límites del modo de producción capitalista. Se ha dicho que es ingobernable (por lo tanto, es impensable una teoría del autogobierno sobre sus bases); ahora se trata de ver cómo las formas ideológicas que pone y que son el fundamento de su hegemonía, son negadas por el mismo modo de producción capitalista.

El mundo de la circulación simple pone la forma subjetiva de la “persona”, forma ideológica fundamental del modo de producción capitalista. A medida que los poseedores de mercancías intercambian, se reconocen como iguales (por la *forma*), por cuanto se equiparan en el intercambio mismo, y como libres (por el contenido), puesto que no son forzados desde fuera a comprar una cosa u otra (Marx, 1976a: 161 y ss. 1997b: 177 y ss. 1991: 82 y ss. 1999a: 103 y ss.). En cuanto iguales y libres, ellos son “personas” y lo son efectivamente todas las veces que realizan intercambios.¹⁴ Los que intercambian se perciben en estas formas porque encarnan la funcionalidad y así se afirman como universales. Pero una vez puesto el modo de producción capitalista propiamente dicho, esta práctica se muestra como “apariencia”. De hecho, desde el momento

¹² Véase Fireschi (2008), sobre la relación entre contenido material, que se instaura gracias al modo de producción capitalista, y el pasaje de la forma capitalista, que se vuelve inadecuada, a una nueva forma social más adecuada.

¹³ Acerca de la categoría “posibilidad” y sus diversos niveles de abstracción, véase Vadée (1990).

¹⁴ Para la exposición conceptual de estos nexos y de la forma “persona”, véase el clásico fundamental, Mazzone (1981).

en que la fuerza de trabajo deviene mercancía,¹⁵ el intercambio de equivalentes es siempre vigente en los intercambios individuales tomados de manera aislada —el capitalista paga efectivamente el valor de la mercancía fuerza de trabajo; pero considerando el intercambio como momento del proceso de *reproducción global*, se observa que en realidad se trata de otra cosa, es decir, de la modalidad en que vienen a unirse los elementos del proceso de trabajo de una *relación de producción*—.

Desde el momento en que la fuerza de trabajo es vendida, el portador de ella no es más una persona, no intercambia mercancías, no es propietario del fruto de su propio trabajo, que ahora pertenece al capitalista en cuanto es producido como capital inversión de las leyes de apropiación (Marx, 1991: 518 y ss. 1999b: 713 y ss.). La práctica de la producción y reproducción capitalista anula a la persona y a sus derechos inviolables. En la superficie de la circulación, sin embargo, tomando los intercambios de forma individual, tendremos siempre personas iguales y libres; la apariencia consiste en el hecho de que, en efecto, es precisamente así como ocurre el intercambio individual. Sólo el análisis del proceso global revela la relación de producción.

Así, aunque todos son personas en términos esquemáticamente abstractos, no lo son de hecho. También sería insensato basar la lucha por la sociedad futura en la afirmación de la “persona” (Mazzone, 1982); puesto que de esta manera no se haría más que reivindicar la apariencia de la circulación simple y querer suprimir, al mismo tiempo, la relación que la genera. La nueva forma subjetiva debe ser pensada sobre bases distintas.

9) Los *sujetos históricos* son las clases, la hegemonía es hegemonía de clases. Pero ¿cuál es la clase progresiva en sentido estricto en el modo de producción capitalista? ¿Qué formas asume y cómo puede ser fundamento del autogobierno? ¿Cómo ha sido interpretada?

Históricamente, cierta lectura, sobre todo del primer libro de *El capital*, ha vinculado la noción de sujeto histórico a la “clase obrera” *classe operaia*, a la fábrica. Esta interpretación se basaba en una determinada lectura, especialmente de la sección IV del t. I sobre el plusvalor relativo, donde Marx procede al análisis de las formas que llevan de la subsunción formal del trabajo bajo el capital a su subsunción real, es decir, a la correspondencia cualitativa de

¹⁵ Cuando se pasa del mundo conceptual de la circulación simple a la del capital, se puede demostrar que se trata de un pasaje necesario por la lógica de la exposición dialéctica (Marx, 1976a: 174 y ss. 1997b: 189 y ss.).

contenido y forma. En el estado actual de la reconstrucción crítica del modelo del capital, es preferible leer esta sección como desarrollo lógico (Cazzaniga, 1981: 175-202; Backhaus, 1978), ciertamente rica en ejemplos y descripciones empíricas, pero no atribuible a ellos *tout court*. Una lectura historicista, por el contrario, ha terminado por relacionar la noción de clase trabajadora con los obreros en la “fábrica”, y sostiene que *El capital*, en el t. I, muestra cómo y dónde los obreros deben forzar la situación para romper la máquina capitalista.

En realidad, se trata de retomar la definición antes esbozada para ver si es consistente con una clase trabajadora heterogénea. Si clase es una noción lógico-funcional, evidentemente sólo en un momento ulterior, cuando sea usada como categoría analítica, podrá servir de clasificador sociológico. Pero esto sólo será posible gracias a su fundación en el sistema, lo que sucede en un nivel conceptual diferente que no depende en absoluto de factores empíricos o descriptivos; de otra manera deberíamos cambiar la noción de clase al cambiar el viento (que es exactamente lo que han hecho quienes tenían una noción de este tipo, como demuestran los hechos). Y a nivel conceptual, la noción de clase refiere a la relación entre el trabajo objetivado en su totalidad bajo la forma de capital y el trabajo vivo que tiene su existencia bajo la forma de trabajo asalariado. La relación entre los dos extremos de este conjunto no se limita a la fábrica; es válida para todos los casos en que estén presentes las determinaciones formales indicadas.¹⁶ Aun así, debe precisarse la noción de “obrero” (*operaio*), que restringe de modo significativo la estructura teórica de *El capital*.

10) Con el término “obrero” se traduce tradicionalmente *arbeiter*. En el alemán del tiempo de Marx, y en parte en el de hoy, esta palabra está vinculada a una ambigüedad sistemática, pues significa tanto “obrero” como “trabajador”. Así, la clase obrera podría ser en realidad la clase de los trabajadores. En este segundo caso la noción sería evidentemente mucho más amplia. Reconstruyamos, no obstante, el significado lógico.

¹⁶ En lo relativo a esta relación de “oposición” se ha hablado de “antagonismo”. En realidad se trata de una oposición lógica de categorías que define la totalidad de la relación del modo de producción capitalista. Tal oposición podrá devenir en “oposición” política, pero en un nivel de abstracción mucho más concreto que, ciertamente, no corresponde a estas enrarecidas esferas lógicas. Marx, después de todo, también emplea el término *Antagonismus* cuando así lo desea; por lo tanto, no es una casualidad que aquí no lo haga. La relación entre *Gegensatz* y *Antagonismus* es mediada como lo es aquella que transcurre entre la teoría de la sociedad como fase histórica de la reproducción humana y la teoría —o peor, la “táctica”; o peor todavía, la “rebelión”— política.

La distinción fundamental del modo de producción capitalista, como se ha mencionado anteriormente, es entre capital y trabajo; las clases son el *ser para sí* de estas categorías, la existencia objetiva en portadores físicos de la relación (sin ellos la relación no existiría). Así pues, por un lado tenemos al capitalista como personificación del capital, como su agente consciente; y por el otro, dado el nivel de abstracción, tenemos necesariamente al trabajador, debido a que estamos hablando de una dimensión histórica específica del trabajo como tal: la forma asalariada. No obstante, forma asalariada no significa en absoluto únicamente fábrica, sino realización del proceso de trabajo como momento del capital. De hecho, *arbeiter* significa literalmente “aquel que trabaja”, aquel que realiza el proceso de trabajo (la división entre capital y trabajo es un *Verhältnis*, es una relación en un sentido fuerte, es exhaustiva de la totalidad (Hegel, 1993b: 221 y ss.). Por lo tanto, se deberá entender “clase de trabajadores” y no “clase obrera” (considerando obviamente que los obreros también son trabajadores).

Si los obreros de la fábrica no son como tales el sujeto histórico, tal figura debe ser reconstruida a la luz de las determinaciones objetivas de la *reproducción social global en forma capitalista*. Para este propósito es útil recapitular algunos puntos:

- *El capital* no es una obra inmediatamente política, sino la teoría de una época histórica del trabajo, su forma capitalista;
- como tal permite pensar, debido a que crea su posibilidad existente, en una sociedad futura donde el autogobierno sea efectivamente posible. Esta posibilidad, sin embargo, no deviene automáticamente en una realidad pues faltan otros elementos para que ello pueda llegar a existir, y
- si los *sujetos históricos* son las clases, y si se determinan funcionalmente en el sistema de la producción y reproducción social global, es necesario retomar la noción de trabajo para ver cómo se conforma, por sí misma, en un portador, y luego establecer la naturaleza de este portador.

11) El trabajo tiene, no obstante, ya en el primer tomo de *El capital*, su nueva forma típicamente capitalista, el *trabajador colectivo*. Éste es el resultado de la subsunción real del proceso de trabajo y se establece históricamente sólo gracias a la legalidad que sustenta la producción en forma capitalista. Trabajar productivamente en el modo de producción capitalista significa, de hecho, algo más y algo menos respecto a la definición del capítulo v del t. I de *El capital*. Por una parte, para ser productivo basta pertenecer al trabajo global,

como apéndice por ejemplo; por otra parte, para ser productivos es necesario producir plusvalor (Marx, 1991: 456 y ss. 1999b: 615 y ss.).

El trabajador colectivo puede ser interpretado tanto *intensivamente* como *extensivamente*, por un lado se le puede entender como unidad productiva individual integrada, de la que una fábrica podría ser un ejemplo; por otro lado, se le puede leer en sentido extensivo, es decir, como nivel asociado a la integración social global, como contenido material de la reproducción social entera, incluso si por ahora es en forma capitalista. De hecho, como hemos visto, por la naturaleza del capital la producción se articula necesariamente vía capitales; pero al mismo tiempo, ésta es la forma en que la reproducción social global se lleva a cabo. El ciclo del capital muestra cómo cada capital puede realizarse únicamente a través de su referencia a otros capitales, cómo debe su propia reproducción a la reproducción de los otros. Lo que falta es la posición del alcance colectivo del proceso.

En la medida en que este proceso se realiza del lado del contenido, crea una humanidad integrada, pues paralelamente crea un trabajador global mundial y vuelve interdependiente la reproducción entera. Si en el mundo de la circulación simple la humanidad era abstractamente puesta a través de las figuras de los individuos del intercambio y su trabajo abstractamente humano —ellos también eran interdependientes por cuanto alcanzaban su propósito sólo mediante el intercambio de su propio producto—; a nivel del capital puesto, la interdependencia no es más *ex post* sino condición estructural de la misma producción. Éste es el resultado de la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital: el trabajador social, hecho de muchos trabajadores que sólo juntos, subsumidos en una finalidad colectiva, pueden realizar como unidad su objeto como resultado social. No se socializan meramente como actores del proceso de intercambio, sino que se producen a sí mismos y a sus objetos como sujeto colectivo. Su carácter social está puesto —sólo potencialmente dentro del modo de producción capitalista— en su unidad proyectual y en su realización. En cuanto productores socializados o en cuanto productor social, son una colectividad humana. Éste es el resultado, el “contenido material” que se establece históricamente sólo gracias a la legalidad que sustenta la producción en forma capitalista, y que constituye la posibilidad real de una forma social de la producción donde el ser humano no es más una abstracción sino una realidad.

La clase trabajadora podría ser entonces la humanidad entera, integrada gracias al modo de producción capitalista, con la excepción de aquella parte que hace las veces del capital. En esta última queda excluida la figura del

gerente, que por mucho que ello suscite múltiples sentimientos extremos, es en esencia un empleado del capital. El capitalista histórico se ha dividido en empresario y accionista mayoritario. La encarnación del carácter social de la producción, es decir, la posición de la finalidad colectiva, queda en manos de los capitalistas mientras se está en el horizonte de este modo de producción. La nueva fase histórica podría basarse entonces en la reapropiación colectiva de la posición de la finalidad colectiva (*Zwecksetzung*).¹⁷

Esta nueva dimensión histórica del trabajo es mucho más real hoy que en los tiempos de Marx, cuando el modo de producción capitalista estaba en sus albores. En este sentido, la teoría marxiana ha sido capaz de hacer previsiones importantes que confirman su alcance general.

12) Si ésta es la nueva dimensión histórica de la producción, se puede establecer progresivamente una nueva concepción del mundo, una percepción distinta por parte de los agentes de lo que ellos hacen precisamente a través de ese mismo hacer —lo que ha sido definido como *hegemonía efectual* (*effetto padronanza*) (Badaloni, 1971: 175 y ss.).¹⁸

Pensar al trabajador colectivo como una nueva forma de subjetividad y, por lo tanto, como fundamento de toma de consciencia del propio hacer, no significa que esta nueva forma se imponga automáticamente en la superficie de la sociedad, en la conciencia de los agentes. Si la lucha de clases se manifiesta como lucha de hegemonías, es posible que la integración y, por lo tanto, la creación *de facto* de la humanidad, sea negada y reconducida a la ideología del capital (guerras étnicas, norte y sur del mundo, inmigración y cuestiones raciales, por ejemplo). El estudio de las formas en las que esta ideología se

¹⁷ Sobre el trabajador colectivo como una nueva forma histórica de subjetividad, conviene revisar a Badaloni (1971: 185-187), Cazzaniga (1981: 250 y ss.), Mazzone (1981: 263).

¹⁸ A menudo se entiende por “hegemonía” simplemente la influencia de tales o cuales ideas o del carisma personal de tal o cual líder. En cambio, se trata más bien de las modalidades en que sujetos-clases se representan, teorizan y transforman en ideas difusas su “actividad práctica real” en el conjunto de las configuraciones concretas de la reproducción social y de la lucha de clases. Configuraciones reales progresivas constituyen entonces la base efectiva sobre la cual se puede plantear la crítica de la apariencia fenoménica objetiva de la sociedad burguesa y sus estructuras ideológicas, donde hay “personas libres e iguales” que practican sus derechos universales. La práctica de la “persona” es el fundamento de todas las teorías “científicas” (vale decir, ideológicas) burguesas, incluida la antropología filosófica, mientras que el “trabajador colectivo” es la nueva configuración práctica, potencialmente capaz de una nueva conciencia de clase alternativa y hegemónica.

manifiesta y se vuelve hegemónica es uno de los pasos ulteriores necesarios para derrotarla y para elaborar una alternativa.¹⁹

Formas y figuras en Marx. En busca de un sujeto histórico

Para evaluar la actualidad de la teoría marxiana de las clases, y en particular para ir más allá de los límites de la recepción histórica de la clase obrera, es preciso investigar de manera más detallada la sección de *El capital* en la que Marx trata las transformaciones de los modos objetivos de la realización del proceso de trabajo una vez que está subsumido en el capital; la cuarta sección del primer tomo, donde se analiza la producción del plusvalor relativo. En este contexto, considero necesario resaltar dos aspectos:

- 1) Por una parte, el significado “histórico” de aquella fase del desarrollo capitalista, en el sentido de los acontecimientos y de los sucesos que se verificaron efectivamente en Inglaterra en aquel periodo (Revolución Industrial); por otra parte, su significado “histórico” en un sentido “ontológico”, es decir, la comprensión de lo que significa esta fase histórica más allá de la descripción de los hechos históricos. Este análisis refiere a las modificaciones formales que en aquel periodo tuvieron lugar en las modalidades en que los hombres y las cosas se reproducen con y en la naturaleza bajo una forma capitalista. Estas últimas, como tales, en su coherencia teórica, no dependen en absoluto de aquellos hechos; viven concretamente en ellos, pero son teóricamente distinguibles y, en cierta medida, autónomas.
- 2) La distinción entre estos dos significados de historia permite introducir una segunda distinción, aquella entre “formas” y “figuras”, con base en la

¹⁹ La crisis de la “persona” de por sí no es una crítica de esta categoría; si nos limitamos a una negación abstracta —desde la rebelión subjetiva a la desesperación existencialista— siempre nos ubicamos en el horizonte “personal” del que preferimos tomar distancia. El sujeto universal y ahistórico permanece abstracto; fundamento sustancial que es respectivamente afirmado en modo abstracto por la rebelión anárquica y negado en todas las contingencias en la desesperación existencialista. De esta manera, la relación económica que produce la apariencia de la persona, el modo de producción capitalista, sigue siendo sustancial (Mazzone, 1982: 22-23).

cual, principalmente gracias al análisis de la teoría de la subsunción, se procura fijar algunas coordenadas posibles para una teoría de los *sujetos históricos* y de sus determinaciones formales.

Hacia una definición del concepto de historia en Marx

Nadie pone en duda que para Marx el modo de producción capitalista es “histórico”. Pero ¿qué significa efectivamente esta afirmación? La historicidad del modo de producción capitalista puede tener dos sentidos; si historia significa únicamente una narración de acontecimientos, entonces *El capital* es histórico, porque describe la situación de los obreros en la industria del siglo XIX y del capitalismo de aquellos años. En este caso, historicidad no significaría genéricamente más que caducidad, es decir lo que existía ayer no existe hoy, y será distinto mañana. Según esta interpretación, la historicidad no es el “tiempo del capital”, sino una descripción del capitalismo en el tiempo, donde, sin embargo, se ha presupuesto tanto el concepto de capitalismo como el de tiempo. Concebida de esta manera la historicidad del modo de producción capitalista, *El capital* hoy no sirve para nada, puesto que no habla del mundo contemporáneo.

La intención de Marx parece diferente; él se refiere más bien a otro sentido del concepto de historia, el de la determinación conceptual del acontecimiento, del suceso. En *El capital* ciertamente hay descripciones históricas en el sentido de la narración, pero esto no representa su historicidad determinada. Ésta consiste más bien en esto: la teoría denominada “modo de producción capitalista” está estructurada de modo tal que tiene para su propia lógica interna un principio y un fin; el desarrollo de un punto a otro es un proceso que funciona con base en leyes propias. El conjunto de este movimiento representa la historia del capital, éste no está *en el* tiempo sino que el tiempo es *suyo*, consiste en las fases de su desarrollo. Es histórico porque al final no sólo pone los que eran sus presupuestos sino que coloca en crisis el mecanismo de funcionamiento con base en el cual ha podido desarrollarse. Sus resultados se logran siguiendo una ley que no puede actuar propiamente una vez que han sido alcanzados. Por ello se trata de un “periodo finito”, no eterno y, por lo

tanto, histórico, pues sus leyes son válidas para un tiempo determinado que es superado por las mismas leyes que lo mantenían con vida.²⁰

Se trata, en suma, de un modelo teórico en el que la producción basada en el valor y en su valorización se extiende a todo el mundo. Dicha producción se integra en un proceso unitario al generalizar determinadas condiciones que se convierten, para bien o para mal, en patrimonio de la humanidad entera. Ello insta una extraordinaria productividad del trabajo sin precedentes en la historia de la humanidad; dicha productividad, el “contenido material” del proceso, se ha desarrollado a tal punto gracias a su “forma social” capitalista. En un cierto punto, sin embargo, esta forma no sólo deja de ser capaz de garantizar su desarrollo posterior, sino que incluso frena la misma productividad ya disponible anclando el proceso de producción que es útil para la valorización del capital, y que se realiza siempre con mayor dificultad.²¹ La crisis de sobreproducción es la forma en la que esta contradicción se manifiesta cíclicamente. Esto significa que las leyes son históricas, que tienen un desarrollo interno que las lleva a la superación de sí mismas.²²

Siendo éste el caso, el concepto de historia se puede extender al menos a tres significados:

- 1) El modelo del modo de producción capitalista tiene una historicidad lógica inmanente, determinada por el desenvolvimiento de la dialéctica del valor-valor de uso; tiene por lo tanto un principio y un fin que no coinciden con los eventos de los diferentes capitalismo empíricos, pasados, presentes o futuros. Es histórico porque tiene un tiempo interno. Este concepto de historia corresponde en realidad a la historicidad interna del sistema, a su dinámica “lógica” de autosuperación (lo que nos da una indicación aproximada de las dinámicas reales, para pensarlas es necesario descender a un nivel más bajo de abstracción, es decir, es necesario incluir en la

²⁰ Antonio Labriola puso en evidencia en su momento que con el término “historia” se indican dos conceptos diferentes (Labriola, 1977: 320 y ss.). Esta distinción, aunque con un juicio de valor diferente al de Labriola, estaba ya en Hegel (1997: 137).

²¹ En pocas palabras, esto se debe a que, por una parte, el proceso se basa en la explotación del trabajo vivo, que para el proceso de valorización es imprescindible, mientras que, por otra parte, tiende progresivamente a expulsarlo del proceso laboral.

²² Acerca de este argumento, véase Mazzone (1987). En lo personal, he abordado de manera más orgánica la cuestión de la dinámica interna del capital (Fineschi, 2001), trabajo al que me permito remitir. Para la distinción entre “historicismo” e “historicidad”, véase Díaz (1956) y Luporini (1969).

teoría análisis más detallados que no se refieran al modo de producción capitalista como tal, sino a “los” capitalismo determinadose efectivamente, geográficamente, etcétera). Llamo a esta dinámica “lógica 1”. Una variante de esta historicidad lógica es que: puesto que el modelo lógico del modo de producción capitalista implica un “inicio” y un “fin”, al momento de su génesis éste encuentra condiciones que no corresponden cualitativamente a su pleno funcionamiento. Esta insuficiencia es superada por el desarrollo de las formas típicas del capitalismo sobre la base de las leyes mencionadas. No se trata entonces de describir los eventos, sino de explicar racionalmente la lógica interna de su dinámica. A esto lo llamo “lógica 2”.

- 2) Una vez que se ha determinado que el modo de producción capitalista tiene un inicio y un final, se deduce también que éste tiene un antes y un después, es decir, existen otras fases de la historia en las que el proceso de trabajo se llevaba a cabo en formas distintas a la capitalista. Existe pues una historia general del proceso de trabajo cuya fase capitalista es una forma específica de realización que refiere a un periodo anterior, en el que se formaron las precondiciones del modo de producción capitalista, y a un periodo posterior del cual los resultados del modo de producción capitalista serán, a su vez, sus precondiciones (lo que no significa que los pasajes sean automáticos, sino que se plantea la posibilidad);
- 3) Todas estas determinaciones lógicas proporcionan un concepto de historia que permite la investigación del modo a través del cual ciertas categorías se han desarrollado empíricamente. Sólo cuando se sabe lo que significa “modo de producción capitalista”, cuáles son sus presupuestos, etcétera, puede realizarse la investigación historiográfica. Es la historia de los historiadores.

El proceso de realización efectiva, el acontecer de los hechos, está más allá de la conciencia humana; sin embargo, este proceso puede reconstruirse y explicarse gracias a indagaciones historiográficas y a modelos conceptuales.

De lo anterior se puede establecer que

- la teoría marxiana estudia la lógica 1 y la lógica 2 del modo de producción capitalista;
- ello permite pensar el modo de producción capitalista como un momento de la historia general de la reproducción humana;

- la teoría marxiana no es una descripción del capitalismo del siglo XIX o del capitalismo inglés, etcétera. Las descripciones en *El capital* son ejemplos empíricos de las leyes lógicas.

Cuando se habla del modo de producción capitalista como una fase histórica de la reproducción humana en la naturaleza, se debe comprender entonces que se trata de una *temporalidad lógica*, ésto significa “historicidad”. La relación entre los modelos teóricos y la realidad no es inmediata, pues para descender a niveles de abstracción que permitan hablar de los “capitalismos” (italiano, francés, del siglo XIX, del siglo XX, etcétera) son necesarias ulteriores elaboraciones teóricas que, como tales, no pueden ser deducidas mecánicamente del concepto general del capital. En ellas, especialmente si se aborda el problema con fines políticos, deben tenerse en cuenta factores empíricos y contingentes, así como determinadas contextualizaciones vinculadas a los sucesos particulares del objeto de investigación que se ha elegido, algo que una teoría general no puede afrontar.

Subsunción del trabajo bajo el capital. Formas y figuras

Esta fuerte premisa teórica permite liberar el campo de aquellas posiciones que reducen la “historicidad” del capital a la generalización teórica de hechos históricos ocurridos en el siglo XIX.²³ En realidad se trata de comprender cuáles son las determinaciones de forma que pueden desarrollarse en este marco, especialmente en el contexto de la subsunción del trabajo bajo el capital, en lo que respecta a la identificación —y la distinción— de formas y figuras del proceso histórico.

El tema de la “subsunción” del trabajo en el capital ha sido frecuentemente estudiado *únicamente* en el tomo I, no pocas veces descontextualizándolo del planteamiento lógico general donde adquiere sentido. Éste es un grave límite en el que aquí no podemos insistir. La subsunción resulta incomprensible si no se la integra —mostrando su articulación, no en modo genérico— en la lógica global de la teoría del capital (y en su redacción estratificada). Esta carencia implica otras, siendo la principal la reducción historicista y sociológica

²³ Aquí hacemos eco de la crítica a la metodología “historizante” de Engels. Véase Fineschi (2008, cap. 1. 2).

del sistema teórico de Marx: para lo cual se recomienda leer los capítulos sobre “Cooperación”, “Manufactura y gran industria” como la “descripción” o “narración” del capitalismo de la Revolución Industrial o, en todo caso, del capitalismo inglés del siglo XIX.²⁴ A esto ciertamente ha contribuido la praxis expositiva marxiana que, para respaldar su propia posición, enriqueció *El capital* con numerosísimos ejemplos histórico-descriptivos. Pero, por la ley del contrapeso, esta intención de claridad se volvió contra sí: hizo que pasara a segundo plano —o hizo desaparecer— el planteamiento teórico que estaba en la base de la obra. El texto editado por Marx, sobre todo en sus partes descriptivas, ha legitimado este tipo de lecturas que no son del todo incorrectas; pero sí son muy limitadas y, sin duda, menoscaban el contexto teórico general en el que Marx las formuló. Como se mencionó, su reconstrucción requiere que se aborden tanto la complejidad teórica como la textual (las diversas fases de elaboración); a la luz de este análisis global emerge un significado de la subsunción mucho más amplio que el usual.

Formas del proceso de trabajo subsumido en el capital

Se ha dicho anteriormente (1, § 4) que en la teoría marxiana hay, al menos, dos niveles de abstracción en la noción de trabajo-producción:

- 1) Proceso de trabajo en general, en el que “no tenemos ninguna forma concreta de producción”, precisamente debido a que indica los caracteres abstractamente comunes, y no se pueden distinguir características específicas;
- 2) el concepto de modo de producción, en el que conocemos las “modalidades” específicas en las que se unen dichos elementos, dando vida a una forma particular de producción. A partir de esto, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cuáles son las determinaciones específicas que asume el proceso de trabajo en la producción capitalista? “Los capítulos dedicados a la subsunción son el lugar en el que Marx da cuenta de esta exigencia teórica”. El proceso de trabajo en abstracto y la forma que asume en el modo de producción capitalista no son asuntos empíricos o descripciones de hechos; se trata más bien de categorías, de modelos teóricos a través de

²⁴ Esto, por otra parte, no habría representado más que la continuación de la sucesión “cronológica” iniciada en los primeros tres capítulos con la llamada “producción mercantil simple”.

los cuales se busca dar cuenta del funcionamiento efectivo de la realidad, que puede más o menos confirmarlos.

La producción de plusvalor es la condición lógica de existencia del modo de producción capitalista. Es el excedente de tiempo de trabajo sobre el trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, del cual se apropia el capital sin pagar equivalente. Así, la jornada de trabajo se divide en dos partes; tiempo de trabajo necesario (para la reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, para pagar su valor) y plusvalor. Mientras esta magnitud aumente mediante la extensión del tiempo de trabajo u otras formas, pero sin afectar el modo de producir, se llama *plusvalor absoluto*. Cuando, en cambio, se interviene en el modo de producir (para reducir la parte de la jornada de trabajo necesaria para la reproducción de la fuerza de trabajo) se llama *plusvalor relativo*. En realidad, se puede considerar a la primera magnitud de plusvalor en una fase “estática”, y a la segunda, en una fase “dinámica”; las dos dimensiones coexisten en la dinámica global de la valorización. Veamos entonces las transformaciones del proceso de trabajo en su forma capitalista.

La primera que encontramos es la *cooperación simple*. Con ella se tiene un desdoblamiento de la finalidad, por una parte la del proceso global, el plano colectivo al que los miembros individuales se conforman; por la otra, la del proceso individual de cada trabajador. La posición social de la finalidad está por encima de los trabajadores individuales y guía a los particulares. Este organismo global trasciende los límites del individuo y permite el aumento de la productividad del trabajo. Dado que la producción de plusvalor relativo se beneficia de la productividad del trabajo, la producción capitalista buscará establecer aquellas modalidades del proceso de trabajo que permiten alcanzar su objetivo; la cooperación simple es lo que el capital encuentra en el momento de su inicio ideal, cuando todavía no ha comenzado a modificar el modo de producir para adecuarlo a sus propias exigencias. Este proceso tiene una dimensión positiva, el modo de producción capitalista es la fase de la historia de la reproducción humana donde la socialidad no es sólo externa a la producción (interacción entre productores independientes) sino también interna (interacción de los productores subsumidos en el mismo objetivo global), lo que es condición estructural de la producción misma. Si en otras épocas existió este segundo tipo de cooperación, fue improvisada y vinculada a la realización de bienes muy particulares. Con el modo de producción capitalista se vuelve condición permanente del proceso productivo y tiende a extenderse toda la reproducción social en virtud de la mayor productividad de la esfera que la

aplica. Así pues, el modo de producción capitalista es, desde un punto de vista lógico, el medio histórico para la generalización efectiva de la socialización del trabajo. Sin embargo, la cooperación simple no es capaz de hacer frente a las exigencias que una mayor productividad pone en marcha; con base en la lógica interna del capital se desencadena una espiral de transformaciones orientadas a un aumento mayor de la productividad que permita obtener más plusvalor, lo que conduce a la modificación de la forma de trabajar. Veámoslo.

La manufactura es la forma típicamente capitalista de cooperación; por un lado presupone la cooperación simple, y por otro, la generaliza descomponiendo las actividades artesanales en partes. El trabajador individual pierde la capacidad de realizar el producto en su totalidad y, por lo tanto, deviene parte de un organismo global del que representa un momento. Esto modifica la forma de producir (Marx, 1976b: 253; 2005: 30-31; 1991: 304; 1999b: 411). Con la división del trabajo manufacturero, el *ser-parte se vuelve cualidad de la fuerza de trabajo*.²⁵ Gracias al desarrollo de la manufactura, el carácter social del trabajo existe realmente, pero se realiza como “forma de existencia” del capital (Marx, 1976b: 242; 1991: 325; 1999b: 438). La socialidad del trabajo no es representada ya por la simple dependencia externa a través de la circulación; ahora es condición de la reproducción. El gasto de fuerza de trabajo ahora sólo es posible en combinación; el trabajo independiente ya no existe desde un punto de vista lógico (tampoco en la “realidad”, pero aquí todavía no estamos al nivel de la explicación teórica de la realidad). Sin embargo, el proceso de socialización del trabajo que se opera mediante la división del trabajo manufacturero tiene límites cualitativos que no lo hacen una forma adecuada para la producción capitalista propiamente dicha. Si la manufactura, en efecto, crea el “trabajador-parte”, al mismo tiempo requiere que su habilidad sea decisiva para la producción. La división del trabajo marca, al mismo tiempo, el progreso y el límite interno de la manufactura (Marx, 1976b: 2021; 1982: 170-171), donde una jerarquía entre las diferentes habilidades que se

²⁵ “Para el trabajador mismo no tiene lugar ninguna combinación de actividades. Se trata de una combinación de funciones unilaterales a la que está subsumido cada trabajador o cada grupo de trabajadores. La función del trabajador es unilateral, abstracta, un segmento. El todo que se forma a partir de esto tiene su base justamente en esta su ‘mera existencia en parte’, en este aislamiento del trabajador dentro de su función singular. Se trata, pues, de una combinación que se basa en la no combinación de su trabajo. ‘Los trabajadores constituyen el material de esta combinación’. La combinación no es una relación que les pertenezca a ellos mismos y que esté subsumida a su unificación” (Marx, 1976b: 253; 2005: 30-31).

oponen a las necesidades objetivas de la producción-valorización permanece presente y necesaria (Marx, 1991: 315; 1999b: 425). El trabajo todavía no se ha transformado realmente en actividad puramente formal a la que se opone el capital. De este modo, la manufactura desarrolla la productividad del trabajo, crea una potencialidad productiva que, en un momento dado, entra en contradicción con su base técnica (Marx, 1991: 332; 1999b: 448); así, la manufactura es una fase de transición a un nivel superior en el que las limitaciones son superadas (Marx, 1976b: 2018; 1982: 165).

La gran industria es el modo de producir más adecuado al mundo de producción capitalista, porque representa un pasaje fundamental gracias a la nueva determinación del concepto de proceso de trabajo. Actuando sobre el medio de trabajo, lo transforma en máquina y luego en sistema de máquinas; la consecuencia determinada consiste en esto: el principio siempre subjetivo de la manufactura es invertido en la organización objetiva de la producción (Marx, 1991: 346 y ss. 1999b: 469 y ss.), con lo que *el trabajador no es solamente parte, sino apéndice* (Marx, 1991: 378 y ss. 1999b: 512 y ss. 1976b: 2015 y ss.; 1982: 163 y ss.). Las condiciones de trabajo utilizan al trabajador convertido en apéndice; al mismo tiempo la ciencia, el conocimiento de las fuerzas naturales, el desarrollo tecnológico, se vuelven momentos determinantes en la organización del proceso productivo y en la creación de riqueza; sin embargo, el poder social del *general intellect* aparece bajo la forma de capital, separado de la existencia de los trabajadores.

De lo anterior se desprende que la forma específicamente capitalista de producir —es decir, la forma concreta que en él asume el proceso de trabajo— se caracteriza por las siguientes peculiaridades: *a)* carácter cooperativo interno; *b)* ser parte, y *c)* ser apéndice del trabajador individual (hasta su tendencial sustitución por un autómatas-robot). Éstas son las “determinaciones de forma” del trabajo bajo el capital.²⁶

²⁶ Si nos remitimos a los trabajos preparatorios para *El capital* (y aquí regresamos al discurso anterior), los cuales carecen de la abundante ejemplificación histórica y empírica que, en cambio, sí tenemos en la obra impresa, resulta evidente que el centro de la atención de Marx está en identificar las leyes teóricas de movimiento en la configuración que tiene enfrente. Luego busca la confirmación en un gran conjunto de pruebas empíricas, de datos objetivos.

Subsunción, historicidad lógica e historia

La que hemos reconstruido brevemente en los apartados sobre la subsunción es una “lógica de adecuación o ajuste”. Para dar un sentido determinado a la “historicidad” del modo de producción capitalista, Marx debe *dar cuenta desde un punto de vista teórico* —no desde un punto de vista meramente descriptivo— del “tiempo interno” del capital; para ser histórico, el modo de producción capitalista debe tener *por su propia lógica* un inicio, un desarrollo y un final; por lo que es necesario que la teoría dé cuenta de las modalidades de subsunción en el nuevo modo de producción de lo que el capital encuentra como “dado”. En su momento ideal de nacimiento, el modo de producción capitalista tiene delante de sí un mundo que no ha sido plasmado por él, que no funciona con base en su lógica; si existe una fase de adecuación, entonces es necesario explicar cómo funciona. Esta transformación tiene fases internas y más arriba hemos intentado reconstruir el vínculo a través del cual se pasa de una a otra; se ha visto que existe una lógica interna subyacente con base en la cual luego es posible explicar la ocurrencia efectiva de los fenómenos históricos y empíricos correspondientes. Pero en la cuarta sección de *El capital* no se describen estos fenómenos; al contrario, se pueden explicar sólo con base en la teoría.

Una vez que el capital funciona plenamente (cuando ha puesto sus propios presupuestos), las tres características indicadas arriba no desaparecen sino que vuelven a aparecer como momentos de su proceso en “figuras” diversas. La adecuación del modo de producir a la valorización se verifica siempre de nuevo en la dinámica del proceso de la producción capitalista. Si, entonces, los capítulos dedicados a la subsunción del trabajo en el capital permiten comprender la *lógica interna* —no la facticidad empírica— de las transformaciones a las que está sujeto el proceso de trabajo una vez que se realiza bajo la forma de reproducción capitalista, las determinaciones formales identificadas resultan momentos de un proceso tendencial que no se realiza de una vez y para siempre, ni debe ocurrir mecánicamente en este orden, y que no excluye retrocesos hacia posiciones anteriores en el caso en que la valorización lo requiera. Tales fenómenos se estudian, de hecho, en el ámbito de la teoría del ciclo y de la crisis; las exigencias de aumentar o disminuir la productividad se desarrollan a este nivel y se ha visto antes que son problemas precisamente relacionados con la productividad los que realmente determinan el cambio en la forma de producir. La tendencia subyacente por la cual la productividad del trabajo es creciente a largo plazo permanece activa, pero el proceso no es en absoluto lineal o mecánico.

Formas y figuras

Para mostrar concretamente cómo las categorías formales de cooperación interna, de ser-parte y ser-apéndice hasta la sustitución del trabajador por el autómatas-robot, se derivan lógicamente de la producción capitalista, Marx utiliza la cooperación simple, la manufactura y la gran industria como ejemplo de las “figuras” concretas en que estos procesos se han presentado históricamente. Mediante estas *figuras históricas*, aquellas *formas teóricas* han ingresado en la producción capitalista.²⁷ ¿Esto significa que las figuras coinciden con las formas que representan? A la luz de lo que se ha dicho anteriormente, esto aparece como algo forzado y como una simplificación; al identificar forma y figura se termina por sustituir la segunda por la primera y se reduce la teoría del modo de producción capitalista a la descripción histórico-sociológica de cómo funcionaba el capitalismo de la revolución industrial. Esta manera de proceder tiene consecuencias decisivas desde el punto de vista teórico, pero también político:

- 1) Considerar el “capitalismo actual” como algo distinto de aquel descrito por Marx. Si, en cambio, observamos las determinaciones de forma tenemos inmediatamente la percepción de que las categorías elaboradas por Marx no son tan ajenas al presente, e incluso de cómo éstas indican las tendencias que “hoy mucho más que entonces” se han realizado a gran escala;
- 2) considerar al “obrero en masa” como el único sujeto histórico posible. Si-gue siendo verdad a la luz de todo lo que se ha dicho que, en una configuración particular, en una fase de la historia del capitalismo, el obrero en masa ha sido efectivamente la figura más representativa de la forma; pero ello no significa que ésta no pueda tener otras figuraciones, incluso más desarrolladas. Lo importante —y vale la pena subrayarlo nuevamente— es que con la desaparición de una figura no necesariamente desaparece la forma. En realidad Marx habla del “obrero global”, concepto que aquí

²⁷ Es sabido que en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel desarrolla la experiencia que la conciencia tiene de sí misma mediante sus diversas “figuras”, *Gestalten*, para alcanzar el saber absoluto. Estas figuras históricas corresponden a las “formas” sistemáticas desarrolladas en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la *Lógica* en su forma pura. Me parece que este tipo de distinción funciona bien en Marx con relación a la teoría de la subsunción. El uso terminológico del Moro no es sin embargo riguroso y, si en ciertos casos parece usar *Gestalt* en el sentido indicado aquí, en otros lo usa como sinónimo de *Form*.

podríamos verter como “trabajador colectivo” (Marx, 1991: 456; 1999b: 616), el cual significa precisamente cooperación, parcialización y automatización progresiva del trabajo necesario, subsunción a un propósito trans-individual; éste es el nuevo “contenido material” que se instaaura gracias al modo de producción capitalista y que como tal no está vinculado a la “fábrica” más de lo que lo está a cualquier otro tipo de actividad que respete las determinaciones formales indicadas.

Así pues, trabajador colectivo se perfila como una categoría mucho más amplia y compleja que la figura del obrero fabril y puede ser interpretada tanto *intensivamente como extensivamente*; si, por una parte, se puede leer como unidad productiva individual, por otra, en un sentido extensivo —en la medida en que la conexión capitalista de la producción se realiza a una escala cada vez más amplia— puede comprenderse el surgimiento de una humanidad integrada, de un trabajador global mundial.²⁸ Por otro lado, una de las tendencias de fondo del capital es reducir al mínimo el trabajo necesario; su límite —que se manifiesta en la crisis— consiste en vincular la reproducción social a la extracción de plusvalor a pesar de la gran productividad disponible. Pero el contenido material que va formándose tiene su relevancia epocal precisamente en la “superación” (desde el punto de vista hegeliano) del trabajo necesario —no en su desaparición absoluta (de otro modo se bloquearía la reproducción social); los hombres desaparecen del proceso mecánico que realizan, para ser recuperados en el trabajo universal de la ciencia—; esto comienza a realizarse en formas contradictorias ya bajo el capital.

Si ésta es la dinámica de la época en la que juegan las formas identificadas también gracias al análisis de la subsunción, una de las tareas del estudioso contemporáneo sigue siendo entender cuáles son las nuevas figuras en que se realizan tales formas, en qué relación están con los capitalismo empíricos nacionales y transnacionales, con las circunstancias particulares en las que han caído. Sin embargo, confundir las figuras con las formas significa menoscabar la capacidad teórica de Marx, además de privarse de instrumentos teóricos fundamentales para la comprensión del presente y, por tanto, de su transformación.

²⁸ Entre los años setenta y ochenta del siglo pasado, algunos estudiosos italianos han avanzado, desde diversas perspectivas, hacia esta interpretación del “trabajador colectivo”. Badaloni (1971: 185 y ss.), Cazzaniga (1981: 250 y ss.) y Mazzone (1981: 263 y ss.).

Conclusiones

La teoría marxiana de las clases y de su lucha puede ser conceptualizada de manera diferente por varias razones. Por un lado, la reconstrucción filológica ha mutado la consistencia factual de las obras de Marx y Engels; estas obras hoy sólo pueden ser leídas gracias a la nueva edición histórica-crítica, en su totalidad y estratificación. Por otro lado, la comprensión y el análisis de los diferentes niveles de abstracción de la teoría marxiana del modo de producción capitalista permiten repensar la categoría fundamental de clase en su estructura tanto lógica como histórica. Gracias a la distinción entre “forma” y “figura” es posible entender el papel histórico de la clase obrera en una configuración determinada del desarrollo del capitalismo, pero dicha distinción también hace posible fortalecer el concepto de clase trabajadora en un sentido más amplio, lo que permite su utilización más allá de la figura histórica del obrero fabril. Como forma estructural, esta clase formal es capaz de asumir diferentes figuras históricas que, en diferentes configuraciones, encarnan las formas lógicas de la oposición capital-trabajo asalariado.

De modo que se puede afirmar que el trabajador colectivo y el trabajo asalariado permanecen como categorías fundamentales para entender la dinámica de la lucha de clases actual y transformar el presente. Desde esta perspectiva, se necesita continuar el trabajo que Marx tan sólo empezó; es decir, se necesita seguir el desarrollo de lo abstracto a lo concreto y teorizar los niveles intermedios que todavía faltan en el análisis correspondiente a la teoría integral del modo de producción capitalista. Estos niveles pueden ser integrados gracias al sólido fundamento de la teoría general dejada por Marx.

Bibliografía

- Backhaus, H. (1978), “La dialéctica de la forma de valor”, en *Dialéctica*, vol. 4, pp. 9-34.
- Badaloni, N. (1971), *Per il comunismo. Questioni di teoria*, Einaudi, Turín.
- Bertocchi, J. L. (1996), *Marx et le sens du travail*, Sociales, París.
- Cazzaniga, G. M. (1981), *Funzione e conflitto. Forme e classi nella teoria marxiana dello sviluppo*, Liguori, Nápoles.
- Corradi, C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma.
- Diaz, F. (1956), *Storicismi e storicità*, Parenti, Florencia.

- Favilli, P. (1996), *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*, Franco Angeli, Milán.
- Fineschi, R. (2001), *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del 'capitale'*, La Città del Sole, Nápoles.
- _____ (2006), *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma.
- _____ (2008), *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA²)*, Carocci, Roma.
- Gentile, G. (1991), "La filosofía de Marx", en G. Gentile, *Opere filosofiche*, Garzanti, Milán.
- Gramsci, A. (1984), *Cuadernos de la cárcel*, t. III, Era, México.
- _____ (1986), *Cuadernos de la cárcel*, t. IV, Era, México.
- _____ (1999), *Cuadernos de la cárcel*, t. v, Era, México.
- Hegel, G. W. F. (1993a), *Ciencia de la lógica*, t. I, Solar, Buenos Aires.
- _____ (1993b), *Ciencia de la lógica*, t. II, Solar, Buenos Aires.
- _____ (1997), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaya, Barcelona.
- _____ (2000), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid.
- _____ (2004), *Principios de la filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Hobsbawm, E. (1982), *Historia del marxismo*, Bruguera, Barcelona.
- Labriola, A. (1977). "Del materialismo storico: dilucidazione preliminare", en A. Labriola (ed.), *Saggi Su Materialismo Storico*, Ruiniti, Roma.
- Losurdo, D. (1999), *Hegel e la libertà dei moderni*, Riuniti, Roma.
- Luporini, C. (1969), *Dialéctica marxista e historicismo*, núm. 11, Pasado y Presente, Córdoba.
- Marini, G. (1991), *Libertà Soggettiva e Libertà Oggettiva Nella Filosofia del Diritto Hegeliana*, Morano, Nápoles.
- Marx, K. (1859), *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Duncker, Berlín.
- _____ (1976a), *MEGA² II / 1.1: Ökonomische Manuskripte, 1857/58 (grundrisse)*, vol. II, Dietz, Berlín.
- _____ (1976b), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, vol. III, Dietz, Berlín.
- _____ (1982), *Progreso técnico y desarrollo capitalista*, núm. 93, Pasado y Presente, México.
- _____ (1983), "Carta a Ferdinand Lasalle (22 de febrero de 1858)", en K. Marx y F. Engels, *Cartas sobre El capital*, Política, La Habana.
- _____ (1991), *MEGA² II/5: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1867, Dietz, Berlín.

- _____ (1997a), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
- _____ (1997b), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, Siglo XXI, México.
- _____ (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, vol. 1, Siglo XXI, México.
- _____ (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, vol. 2, Siglo XXI, México.
- _____ (2000), *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, vol. 3, Siglo XXI, México.
- _____ (2005), *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito, 1861-1863)*, Itaca, México.
- _____, y Friedrich Engels (1973), *Briefe. Januar 1881 bis März 1883 (Werke)*, Dietz, Berlín.
- Mazzone, A. (1981), *Questioni di teoria dell'ideologia*, La libra, Messina.
- _____ (1982), *Crisi del concetto di persona, Industria Poligrafica della Sicilia*, Messina.
- _____ (1987), "La temporalità specifica del modo di produzione capitalistico", en G. M. Cazzaniga (ed.), *Marx ei Suoi Critici*, Quattro Venti, Urbino.
- _____ (2002), *Mega²: Marx ritrovato grazie alla nuova edizione critica*, Mediaprint, Roma.
- Riedel, M. (1975), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Fráncfort.
- Sichirrollo, L. (1999), "Marx Oggi: Filosofia della Storia e Problemi Attuali", en *Belfagor*, vol. 54, núm. 1, pp. 1-9.
- Vadée, M. (1990), *Marx, Penseur du Possible*, Méridiens-Klincksieck, París.
- Vygotskij, V. (1993), "Überlegungen zu Einigen Dogmen der Marx-Interpretation", en *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge*, vol. 3, pp. 107-121.

EL CAPITAL Y LA NECESIDAD HISTÓRICA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Rodrigo Steimberg

El presente capítulo pretende dar cuenta de la historicidad del conocimiento dialéctico a partir de la crítica que realiza Marx a Hegel. Nos preguntaremos cuáles son las determinaciones del modo de producción capitalista que mueven a Hegel a describir las formas generales del método dialéctico, presentándolo, al mismo tiempo, de forma mistificada. Nuestro objetivo será mostrar la necesidad del desarrollo del método dialéctico expuesto por Hegel, tanto como la necesidad del desarrollo de su concepción idealista. Sobre esta base procuraremos exponer las causas por las cuales —en palabras de Marx— la propuesta de Hegel encierra un núcleo racional y una envoltura mística.

A tales efectos, en primer lugar se describen las determinaciones generales de la organización del trabajo social por el valor que se valoriza, esto es, por el capital. En segundo lugar se muestra la crítica que realiza Hegel a la libertad formal. Por último, se exponen las determinaciones del capital que explican por qué Hegel autonomiza la conciencia de sus determinaciones por el ser social, para fundamentar, así, qué elementos toma Marx por núcleo racional de su dialéctica y cuáles toma como su envoltura mística.

Afirmamos que, dado que el capital goza de un movimiento automático, a Hegel se le presenta que la conciencia, que es la encargada de realizar dicho movimiento, se pone en marcha a sí misma. En otras palabras, que Hegel reproduce en el terreno del pensamiento el movimiento real del capital como si éste se tratase de un movimiento de la conciencia autonomizada de sus determinaciones materiales. Lo cual nos permitirá sostener que el filósofo alemán da cuenta de la figura general del método dialéctico, la afirmación mediante la propia negación de toda forma real, a la vez que pierde de vista la determinación histórica en juego que explica el desarrollo de la dialéctica bajo el modo de producción capitalista.

*El debate acerca de la dialéctica y su relación
con la dialéctica de la naturaleza*

La cuestión del vínculo entre Marx y Hegel ha sido un objeto de debate recurrente en el campo marxista. Recientemente, y de la mano de un conjunto de pensadores que han puesto el foco en el aspecto metodológico de la crítica de la economía política desarrollada por Marx (Smith, 1990; Moseley, 1993; Moseley y Campbell, 1997; Arthur, 2002; Albritton y Simoulidis, 2003; Robles Báez, 2005; Moseley y Smith, 2014), esta cuestión ha recobrado vitalidad como objeto de discusión. El presente trabajo se inserta en este campo general de estudios y contribuye así al esclarecimiento del vínculo entre la llamada cuestión de la dialéctica de la naturaleza y la relación de Marx con Hegel.

Respecto de este último punto, el trabajo de Engels (1977, 1979) constituye la apoyatura fundamental de quienes destacan que el movimiento dialéctico no es exclusivo de la forma en que se organiza la producción de la vida social, sino que se encuentra ya presente en las formas naturales que la preceden y acompañan (Branco, 1989). En este sentido, Engels afirma que las leyes de la dialéctica desarrolladas por Hegel deben ser aplicadas a distintos objetos, constituyéndose así en una metodología general cuyo desenvolvimiento consistiría en ajustar los principios fundamentales a formas particulares (Engels, 1977: 24-25). El problema de Hegel habría sido tomar estas leyes generales como reglas que presiden el desarrollo de lo real, pero tomado como la realización de una idea, trascendente y anterior al mundo material (1977: 24).

El trabajo de Engels, así como el de Lenin (1974), es recuperado por Stalin (1947), quien afirma que existe una filosofía marxista-leninista consagrada como materialismo dialéctico (Diamat). Esta filosofía incluiría una perspectiva general del mundo, sintetizada en las leyes fundamentales de la dialéctica. En este caso, la diferencia entre Marx y Hegel vendría dada porque el primero trata a lo real como una multiplicidad de variados fenómenos materiales, mientras que el último lo aborda como la encarnación de la “idea absoluta”, del “espíritu universal” o de la “conciencia” (Stalin, 1947: 666-667).

Entre quienes impugnan que exista dialéctica en la naturaleza, Lukács (1975)¹ es uno de los más reconocidos. El argumento fundamental de

¹ Bellamy Foster señala una tensión en los planteos de Lukács expresada en la modificación de sus posiciones respecto de la dialéctica de la naturaleza. Ahora bien, esto no obsta para

Lukács es que en la realidad natural faltan las determinaciones sintetizadas en el movimiento dialéctico debido a que éstas brotan con el ejercicio del trabajo humano. En otras palabras, para Lukács sólo a través del metabolismo humano con la naturaleza puede hablarse de una dialéctica presente en esta última.

En el derrotero abierto por la interpretación de Lukács, el trabajo de Lucio Colletti (1977) constituye uno de los más profundos a la hora de argumentar la delimitación de la dialéctica a la realidad social. Colletti señala que la dialéctica constituye un planteo que refleja la realidad invertida de un objeto en particular, el capital. En este sentido, parafraseando a Marx, para este autor la dialéctica constituye la lógica peculiar de un objeto peculiar. La relación social enajenada, que se pone en marcha a sí misma con el objeto de aumentar su propia magnitud responde, según Colletti, a la lógica del Absoluto hegeliano, en la cual toda determinación finita es la forma en que se realiza un infinito que existe para sí mismo. Es decir, el capital, en tanto relación social enajenada, se ajusta al movimiento del universal absoluto hegeliano que, en vez de ser un predicado de lo concreto, transforma a este concreto en su propia manifestación, deviniendo así en un sujeto que existe más allá de él, como una entidad autosubsistente (1977: 169-171).

Ahora bien, Colletti afirma que este movimiento dialéctico que refleja la inversión propia del capital es en sí mismo idealista. El carácter autocontradictorio de lo finito, destacado por Hegel en el segundo capítulo de la *Ciencia de la lógica*, implica que toda entidad finita, esto es, el mundo material, engendra por sí mismo a su contrario, lo infinito, mostrándose así como una de sus formas de existencia. Por cuanto lo infinito universal para Hegel es el pensamiento. Según Colletti, la dialéctica posee en sí misma un carácter idealista, ya que hace del mundo material un predicado de lo absoluto, concebido como pensamiento (1977: 77-78). De este modo el autor señala que la dialéctica hegeliana es la lógica concreta de un objeto concreto en sí mismo invertido, transformado en objeto autónomo ideal. Por lo cual, por ser la expresión de este objeto invertido, no puede sino ser un método enajenado, idealista (1977: 175). Para Colletti, entonces, un método compatible con los procedimientos científicos debe anclarse en el concepto kantiano de opo-

que, de acuerdo con los fines del presente trabajo, ubiquemos, al menos, *Historia y consciencia de clase* dentro de las vertientes que rechazan la extensión del método dialéctico a la realidad natural (Bellamy Foster, 2014).

ción real y no en el de contradicción dialéctica, al que considera desprovisto de sentido (Colletti, 1982: 120). Para el filósofo italiano, por plantear que pensamiento y materia coinciden, que “las cosas son entes de razón” (Colletti, 1977: 96), Hegel incurre en una concepción idealista que no puede fundar el conocimiento científico de la realidad. De ahí que Colletti afirme que, por cuanto el movimiento dialéctico es en sí mismo la teoría invertida de un mundo invertido y particular, no existe dialéctica en la naturaleza.

El autor califica a la dialéctica hegeliana de idealista y propone el concepto kantiano de oposición real como una apoyatura para desarrollar el conocimiento; por ello, más que invertir esta dialéctica, se trata para él de rechazarla en aras de promover la ciencia (Colletti, 1982: 122, 134). Frente a Colletti, reivindicaremos el aspecto racional de la dialéctica hegeliana, pese a que en su producción aparece como incompatible con el conocimiento científico (Arthur, 2005: 255). Lukács señala una continuidad entre Marx y Hegel en este punto. Asegura que respecto de la dialéctica, si bien Marx se distingue de Hegel al circunscribirla a los fenómenos sociales, confluye con él en el aspecto metodológico.

Ahora bien, los planteos en cuestión, aunque afirmen que la dialéctica rige el movimiento del capital, no se preguntan por qué este método se desarrolla bajo el modo de producción capitalista. Esto es, no plantean por qué las determinaciones materiales del capital engendran la necesidad de que Hegel exponga las formas generales del método dialéctico, como tampoco explican a partir de estas determinaciones su inversión idealista. La cuestión pasa entonces por dilucidar por qué esta forma de organización del trabajo social produce entre sus formas de conciencia al método dialéctico, así como por dar cuenta, en el terreno de las determinaciones generales del capital, de la necesidad de que Hegel lo invierta en forma idealista.

Para aquellos que defendían la existencia de movimiento dialéctico en el mundo natural, Marx se diferenciaba de Hegel por invertir la dialéctica, tratándola como un tipo de movimiento que rige la materia y abandonando, por lo tanto, el punto de vista idealista que hacía de ella una copia del mundo originario o ideal (Engels, 1979: 33), así como por situar a la materia como el fundamento allí donde Hegel lo hacía con la Idea (Stalin, 1947). Al recoger algunos de los señalamientos de estos planteos, en particular la existencia de un movimiento dialéctico en la naturaleza, nuestro objetivo es mostrar la necesidad de que la dialéctica se desarrolle bajo el modo de producción capitalista, cosa que en los argumentos de Engels y de Lenin, así como en buena parte de los trabajos que sostienen la existencia de una dialéctica inherente al mundo natural, aparece, a nuestro modo de ver, de manera abstracta.

Ésto es, tanto Engels como Lenin (y la línea interpretativa que va de Engels al *Diamat*), afirman que la dialéctica surge porque el capitalismo desarrolla, como producto del avance en el control de la naturaleza, la necesidad del conocimiento objetivo (y la dialéctica sería la forma más potente de dicho conocimiento). Ahora bien, en este tipo de planteos se explica al conocimiento dialéctico por el desarrollo genérico de las fuerzas productivas del trabajo humano. Lo que resta por ser explicitado es por qué este desarrollo, bajo el modo de producción capitalista, produce dicha forma de conocimiento particular. En otros términos, no se elucida por qué el capital produce específicamente esta forma de conocer objetivamente la necesidad real en juego. Al respecto, valen las palabras de Iñigo Carrera “La cuestión de la forma del conocimiento científico se nos presenta así como la cuestión de la naturaleza necesariamente histórica de la teoría científica” (2013: 251). Los planteos vinculados al *Diamat* presentan el problema, a nuestro modo de ver, de no explicitar la naturaleza histórica de la forma del conocimiento dialéctico mismo, punto que pretendemos dilucidar aquí.

Con este señalamiento no rechazamos que el conocimiento dialéctico implique un paso adelante respecto de la capacidad humana genérica de apropiarse de las fuerzas naturales. Efectivamente, se trata de un tipo de conocimiento en el que se realiza el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo humano, que encierra la potenciación de dicha capacidad. Sin embargo, justamente porque el desarrollo de las fuerzas productivas está portado en un conjunto de relaciones sociales, lo está el conocimiento humano que lo realiza. Así pues, bajo el modo de producción capitalista el desarrollo genérico del conocimiento toma una “forma específica”; la teoría científica basada en la representación lógica (Iñigo Carrera, 2013: 250-253). Pues bien, aquí pretendemos interrogar ¿por qué el modo de producción en cuestión, en aras de avanzar en el control de las fuerzas naturales, produce también el desarrollo del conocimiento dialéctico?; así como cabe cuestionarse ¿por qué esta forma de organizarse el trabajo social produce la forma específica del conocimiento científico basado en la representación lógica? Cabe hacer otro tanto respecto de la forma del conocimiento dialéctico. De ahí que se trate de mostrar por qué sólo bajo el modo de producción capitalista se desarrolla esta forma de conciencia y no de detenerse ante una supuesta toma de conciencia genérica por parte del ser humano.

Diremos que, en una vía alternativa a la línea argumentativa de Lukács y Colletti, la dialéctica se ajusta al movimiento del capital, y que es el propio movimiento del capital el que engendra la necesidad de su inversión idea-

lista en manos de Hegel. En el mismo sentido sostendremos, en contra del planteamiento de Colletti, que la diferencia entre Marx y Hegel no supone rechazar la existencia de un movimiento dialéctico en el mundo natural.

Respecto de la literatura vinculada al *Diamat*, que no da cuenta de por qué el método dialéctico, rigiendo todas las formas materiales, cobra impulso en el modo de producción capitalista,² diremos que se detiene ante una determinación genérica del desenvolvimiento de la conciencia, por cuanto afirma que el capitalismo desarrolla el conocimiento objetivo porque consiste en una fase histórica que, como cualquier otra, porta el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. Dicho planteo no fundamenta por qué la organización del trabajo social por el capital demanda la explicitación de las formas generales del método dialéctico.

Antes de avanzar sobre esta respuesta, debemos aclarar qué entendemos por materia. Sostenemos que existe dialéctica en la naturaleza porque la materia misma consiste en una “afirmación mediante la propia negación”. Toda forma real es una actualidad, un concreto que encierra una potencia a desplegar. Es, asimismo, una necesidad realizada, una determinación que cobra existencia actual en la forma concreta que tenemos delante. Por ello, esta forma concreta es la realización de una potencia que la determina a ser lo que es y a la vez una potencia a ser realizada, que ella encierra como forma concreta actual. El concreto que enfrentamos tiene así, en su interior, su propia necesidad de existir, por cuanto la causa que lo produce le es inmanente y, al mismo tiempo, lleva dentro suyo la potencialidad para devenir otra forma que la actual. Cuando la forma concreta real actualiza la potencia que porta, alcanza su término, se afirma como lo que es. Sin embargo, en este mismo acto, se aniquila como tal, puesto que deviene otra, incluso al reproducirse. Así, toda forma concreta, al afirmarse, se niega.

² Cuando decimos que no se explicita “en particular” por qué bajo el modo de producción capitalista se desenvuelven las formas generales de la dialéctica, apuntamos a que en el marco del *Diamat* la explicación que se brinda rige para toda forma social. Esto es, como la humanidad no puede más que desarrollar las fuerzas productivas, al hacerlo engendra la necesidad del conocimiento dialéctico. Sin embargo, aunque como marco general esta respuesta pueda ser satisfactoria, falta explicitar, a nuestro modo de ver, por qué son las relaciones capitalistas las que demandan su desarrollo, so pena de detenerse ante una respuesta abstracta, que no avanza sobre las determinaciones más concretas que son portadoras de este movimiento que pertenece a la humanidad genéricamente.

Preguntándonos por aquello que determina la forma concreta real que enfrentamos y que en ella existe como necesidad ya realizada, llegamos a que la forma más simple de existencia que determina nuestro punto de partida, la forma real que analizamos, es la determinación misma. Es decir, llegamos a preguntarnos por la necesidad de la necesidad misma, a cuestionarnos qué es la determinación en su pureza (Iñigo, 2013: 257-258). Si dijimos que toda forma concreta es a la vez una necesidad actualizada y una potencia a realizar, llegamos a preguntarnos por esta duplicidad misma, por la afirmación mediante la propia negación en la que consiste toda forma real, sea la que se quiera. Dice Iñigo Carrera que

la determinación misma es tan forma real abstracta suya como la que más. Pero no se trata de una forma abstracta real igual a cualquier otra. Como las demás, empieza por presentárenos en tanto forma concreta. Pero, en tanto tal forma concreta, es ella es pura necesidad en potencia, la necesidad de la determinación misma, y, en consecuencia, forma abstracta (2013: 257-258).

Al preguntarnos qué encierra como potencia el propio proceso de existencia de una forma que alberga en sí una potencia por realizar, vemos que como objeto es pura potencia. En la determinación como tal, lo que está realizado es la pura existencia de la potencia, el hecho de encerrar en sí a otro por realizar —y sin embargo ésa es la forma real en la que consiste—. Continúa Iñigo Carrera “Pero, tanto como esta existencia actual suya es necesidad de trascender de sí en determinación realizada, tal forma simple, es al mismo tiempo, existencia en potencia. Como tal, la simple existencia, ‘la materia’, es una contradicción en sí” (2013: 258).

Llegamos entonces al punto que nos interesa mostrar. La materia es, para nosotros, la contradicción en su pureza. Cuando decimos que existe dialéctica en la naturaleza apuntamos a que toda forma real es, en su determinación más simple, material. Constituye, por eso, una afirmación que se realiza rechazándose.³

³ El afirmarse mediante la propia negación es lo que es la materia (Iñigo, 2014a: 86; 2013: 257-258). No se trata de un predicado de ella, como si el movimiento le ocurriera a algo que ella es con anterioridad a su ponerse en marcha; el proceso de afirmarse mediante la propia negación es la materia misma.

Sobre la libertad del productor de mercancías

Para preguntarnos por la necesidad que tiene el modo de producción capitalista de engendrar entre sus formas de conciencia aquella que lo enfrenta bajo la forma de un conocimiento dialéctico, debemos, primero, comenzar por respondernos qué es la conciencia como tal.

Lo que está en juego en cualquier fase de la historia de la sociedad humana es la organización del trabajo social. Esto es, la asignación de las respectivas cuotas y formas en las que serán descargados los trabajos útiles concretos por cada una de las porciones que conforman la fuerza de trabajo total de la sociedad. Puesto en otros términos, toda sociedad humana necesita producirse a sí misma, requisito de lo cual es la organización de la descarga del trabajo necesario para ello. La organización en cuestión está portada en un conjunto de relaciones sociales (Marx y Engels, 1985: 19; Iñigo, 2013: 10).

La conciencia es la forma concreta que tiene cada individuo de organizar su participación en este proceso. Es decir, es la capacidad que tiene el sujeto humano individual para organizar su descarga de trabajo, que como tal es un momento de dicha descarga. No resulta, de este modo, un atributo ajeno a la acción genérica humana de transformación del medio en uno para sí; es el momento de la acción cuya determinación es precisamente la organización de la acción misma. Es, por tanto, un momento práctico de esta acción de igual estatuto que su descarga manual.

De aquí que para un enfoque materialista no se trate, por un lado, de la organización del trabajo social, y por el otro del modo en el que cada individuo decide conscientemente participar de él, como si la asignación en juego existiera por fuera del modo en el que los individuos la realizan. Tal como lo presentan Marx y Engels “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (1985: 26). Puesto al revés, la organización de la descarga de las cuotas de trabajo individual no se encuentra sino portada por las conciencias igualmente individuales; esta organización carece de una existencia exterior a la conciencia. De lo cual se sigue que afirmar, como hace Marx, que el ser social determina la conciencia (Marx, 1997: 5) no implica que el ser social sea una cosa ante la cual la conciencia deba, a su vez, reaccionar, devolviéndole la determinación que de él recibe —ya sea para reproducirlo, ya para revolucionarlo—. El ser social —las relaciones sociales en las que los individuos entran para producir su propia

vida— toma forma en las conciencias individuales de los seres humanos, es inmanente a ellas.

Ahora bien, ¿cuál es la especificidad de la conciencia bajo las relaciones de producción capitalistas? En otras palabras, ¿qué distingue a la conciencia propia del individuo doblemente libre? Para respondernos a esta pregunta, debemos mirar el modo en el que se encuentra organizado el trabajo social. Dice Marx que

si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores (1999a: 89).

En tanto la organización del trabajo social se realiza de forma privada e independiente y, por tanto, a través de la aptitud para el cambio de los productos del trabajo, el productor de mercancías gobierna consciente y voluntariamente su proceso de trabajo individual, sin hallarse sujeto a relaciones de dependencia personal con nadie. Es decir, el productor directo organiza su descarga de trabajo individual como lo considere pertinente, mostrándose en la venta de su producto si resultó parte necesaria del trabajo social. El productor, entonces, organiza privada y, por lo tanto, autónomamente su descarga de trabajo individual.

El productor de mercancías no se encuentra atado a relaciones de dependencia personal. Es libre porque está sometido a su propia relación social, porque debe generar valor para reproducirse. El pleno dominio sobre su proceso individual de trabajo es uno con la imposibilidad de controlar sus potencias sociales, lo cual supone, para el productor de mercancías, poner su conciencia y voluntad al servicio de la producción de valor (Iñigo Carrera, 2007: 56). Esta doble condición obedece a que cuando el individuo descarga su cuota de trabajo desconoce si se trata de un trabajo socialmente necesario, hecho que será develado con la venta de su mercancía. Así pues, el individuo libre se enfrenta a sus relaciones sociales como a algo que lo domina y no puede controlar. Al mismo tiempo, estas relaciones sociales levantan la

apariencia de que el vínculo social es el resultado del ejercicio de la propia voluntad individual, como si ésta fuese anterior ha dicho vínculo.

La mercancía es el resultado de la inexistencia de organización directa alguna que anteceda a la descarga de las alícuotas del trabajo social que son los trabajos individuales (Iñigo, 2014: 75). Esta carencia de unidad directa es lo que expresa el mercado como momento en el que los distintos trabajos privados prueban si formaban parte, al momento de ser realizados, del conjunto del trabajo socialmente necesario para reproducir la vida material de la humanidad. Decir que el atributo social del trabajo, objetivado en su producto, el valor, organiza la producción y el consumo social, hace referencia a que dicha unidad es indirecta, es potestad de la mercancía. Por lo tanto, la unidad de la organización del trabajo social se realiza bajo su opuesto; la carencia de unidad directa.

Ahora bien, resulta evidente en la exposición realizada por Marx que la circulación mercantil simple, cuyo objetivo es el consumo individual, no constituye el movimiento a través del que se asignan las alícuotas de trabajo individual. En el despliegue de las determinaciones del valor aparece que el verdadero sujeto de la producción social es el valor que se valoriza; el capital.

Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación $D - M - D$ funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. [...] en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización (Marx, 1999a: 188).

El capital vuelve al trabajador directo un individuo doblemente libre, es decir libre de relaciones de dependencia personal y libre de las condiciones objetivas necesarias para poner en marcha su propio proceso de trabajo, libre de los medios de producción. Por eso el productor directo se enfrenta a sus relaciones sociales como el resultado de su libre arbitrio, como un conjunto

de vínculos que él decide entablar consciente y voluntariamente con los otros (Iñigo, 2013: 17-18).

Ahora bien, ¿de dónde brota esta forma de conciencia que invierte el contenido de la relación social, haciendo a los individuos enfrentarse a sí mismos como mutuamente independientes? Brota de la esfera de la circulación. En ella imperan la libertad, la igualdad y la propiedad, puesto que los compradores y vendedores de mercancías aparecen como sujetos autónomos —cuyo estatuto de personas se sanciona jurídicamente— decididos a entablar un contrato de compra-venta en el que se desprenden de aquello de que disponen a cambio de la mercancía del otro (Marx, 1999a: 214). El contenido de estas apariencias indica que frente a la libertad se impone el carácter forzado de la venta de la fuerza de trabajo; frente a la igualdad en el intercambio de equivalentes, la explotación del obrero por el capital; frente a la propiedad, la condición de individuo doblemente libre del trabajador; frente al interés personal, la determinación de la conciencia y la voluntad por el capital social, para el cual el trabajador es uno forzado (1999b: 721-725).

En síntesis, la interdependencia que rige el proceso de metabolismo social bajo el modo de producción capitalista, en el cual el consumo de cada uno de los individuos depende de haber podido vender su propia mercancía —lo que lleva implícito el consumo de los otros— se presenta ante la conciencia de estos individuos como brotando del ejercicio de su propia conciencia y voluntad. El hecho de que el productor de mercancías deba, para poder comportarse como persona, realizar la personificación de su mercancía, aparece ante su voluntad de forma invertida. Asimismo el hecho de tener que poner su conciencia y su voluntad al servicio de la producción de valor, se presenta ante los ojos del productor de mercancías como el resultado de su carencia de vínculos sociales a la hora de poner en marcha su proceso individual de trabajo. Esto es, se presenta como su independencia respecto de los demás. De ahí que se enfrente a su interdependencia social como el efecto de su independencia, como el resultado de su intercambio con los otros una vez ejercida su autonomía en el ámbito de la producción de valores de uso; y así como se levanta la apariencia de la que su interdependencia brota de su independencia, al productor privado se le presentan sus pares como individuos que disponen libremente de su conciencia y voluntad. De ahí que su propia libertad encuentre, para él, un límite en el ejercicio de esta misma por parte de los demás (Iñigo, 2007: 64-65). Para avanzar sobre el vínculo entre Marx y Hegel, veamos cómo trata este último a la libertad de la conciencia del productor de mercancías.

Acerca de la conciencia libre

En el contexto de la filosofía de Hegel carece de sentido preguntarse por la determinación de la conciencia por el ser social. Por el contrario, la cuestión pasa por dilucidar qué figura de la conciencia es la que se realiza en una cierta fase histórica. Justamente porque para Hegel la conciencia se autodetermina y se pone en marcha a sí misma en cuanto sujeto de su propio movimiento, carece de fundamento cuestionar qué forma de organización del trabajo social es la que la produce.

Es necesaria una aclaración aquí. Utilizamos como sinónimos las palabras *conciencia* y *pensamiento* en el contexto de la filosofía hegeliana, cuando expresamente Hegel discrimina la una de la otra; considera a la conciencia la primera posición del “saber absoluto” en su despliegue (Hegel, 2006: 51-105) y al pensamiento como una forma de la autoconciencia (de hecho, un párrafo de la *Fenomenología del espíritu* se denomina “Introducción: la fase de la conciencia a la que aquí se llega: el pensamiento” (2006: 121-124). Incluso, la conciencia guarda para sí un conjunto de acápites en la *Enciclopedia* (Hegel, 2000: 469-473) y el pensamiento aparece en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* como la unidad mediada de lo que, de modo a conceptual, se presenta como separado, es decir, pensamiento y ser (Hegel, 2006: 36-37). Ahora bien, dice este filósofo que

al principio, la determinabilidad sólo parece serlo por referirse a un otro, y su movimiento parece comunicarse a ella de una fuerza extraña; pero el que tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella *simplicidad* del pensamiento, pues ésta es el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad, el concepto puro. [...] La figura concreta, moviéndose a sí misma, se convierte en determinabilidad simple; con ello, se eleva a forma lógica y es en su esencialidad; su ser allí concreto es solamente este movimiento y es un ser allí inmediatamente lógico (2006: 38).

La conciencia, como punto de partida del movimiento que Hegel acompaña hasta llegar al saber, es ya este movimiento, es esta contradicción que por su propio impulso se enriquece. Por eso es ya pensamiento, es ya, según la cita, concepto puro. La conciencia, en este sentido, se pone en marcha a sí misma y deviene pensamiento. Al tratarlas como equivalentes apuntamos a que la conciencia es el punto de partida de aquello que va a devenir pensamiento y este movimiento lo realiza por su propio desenvolvimiento, por su

propio carácter contradictorio. Así, pretendemos destacar que la conciencia se pone en marcha a sí misma para llegar a ser lo que ya es, cuando si se tomara por objeto el recorrido realizado por Hegel para mostrar este tránsito sería menester detenerse en sus distintas fases.

Para Hegel, el principio que explica la organización de toda sociedad es una cierta figura del espíritu que en ella se realiza y se supera en tanto la conciencia experimenta la contradicción que le da lugar (Hegel, 2006: 54, 179). De hecho, Hegel culmina la *Fenomenología del espíritu* con las siguientes palabras:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta (2006: 473).

Este saber que se manifiesta es el tránsito de la conciencia que se afirma negando sus propias determinaciones. Pero, con esta negación, Hegel no apunta a que la conciencia rechace sus determinaciones en aras de afirmar su independencia. De hecho, impugna que la libertad de la conciencia dependa de mantener un vínculo exterior con sus propias determinaciones. Dice en la *Filosofía del derecho*:

La voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, es decir de ponerse como *determinado*, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo misma. [...] Aquí puede señalarse que, si bien cuando se dice *la voluntad es universal, la voluntad se determina*, se expresa la voluntad como *sujeto* presupuesto o *substrato*, ella no es, sin embargo, algo concluido y universal antes de su determinación y de la superación e idealidad de esa determinación, sino que sólo es voluntad como esa actividad que se media en sí misma y como retorno a sí (2004: 36-37).

Para Hegel, la voluntad no es la actividad de abstraerse de toda determinación, presentándose como pura posibilidad de ponerse frente a lo existente. La voluntad es darse una existencia determinada y, al mismo tiempo, perma-

necer y reproducirse como voluntad en esta determinación. En eso mismo consiste la libertad para Hegel: “Pero la verdad de esta universalidad formal, que es por sí indeterminada y encuentra su determinación en aquella materia, es *la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad*” (Hegel, 2004: 45). Esto quiere decir que ser libre no implica separarse de las propias determinaciones, abstraerse de ellas como si fuesen límites al albedrío de uno sobre su propia individualidad sino que, por el contrario, supone tenerse a uno por objeto, reconocerse como el límite que la propia voluntad se da a sí misma. Esto es, permanecer idéntico en la separación, afirmarse como uno en la negación de la unidad. En suma, para Hegel la libertad consiste en el reconocimiento de las propias determinaciones. Entonces, no se trata de hacer de la voluntad libre aquello que rechaza de sí las figuras que tome el “Yo” —según las palabras de Hegel, la voluntad libre tiene necesariamente la forma de un “Yo”— sino la existencia de ese “Yo” en tanto determinado (2004: 35). La conciencia libre, de este modo, es aquella que sabe de sus propias determinaciones, que se sabe determinada y que encuentra su libertad en la determinación, al tomarla por objeto. Así, Hegel desarrolla una forma de conocimiento que no opone exteriormente determinación y libertad (Taylor, 2010: 267). Hegel dice que

la independencia de lo uno existente-para-sí, impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado, que se toma [a sí mismo] por la verdad más alta —manifestándose en formas más concretas, como libertad abstracta, como el puro yo, y por lo tanto luego como el mal. Es esta libertad que se equivoca hasta el punto de poner su esencia en esta abstracción y se lisonjea de alcanzarse en su pureza dentro de este ser-en-lo-de-sí misma. Esta independencia constituye de manera más determinada el error de considerar como negativo lo que es su propia esencia y mantenerse a sí mismo como negativo contra él [...]. La reconciliación consiste en el reconocimiento de que aquello contra lo cual se dirige el comportamiento negativo, es más bien lo que constituye su propia esencia; y (tal reconciliación) sólo se da como un *desistir* de la negatividad de su ser-para-sí en lugar de mantenerse firme en ella (1993a: 220).

Entonces, la esencia de la libertad no consiste en que el “Yo” se independice de toda figura, conservándose su pureza como un más allá de toda

determinación.⁴ Por el contrario, dice Hegel, la esencia del “Yo” radica en mantenerse firme en aquello contra lo cual este “Yo” se quiere afirmar, en las determinaciones de este “Yo”. Este tránsito desde la conciencia abstracta a una que se reconoce en su propia objetividad, es el devenir del espíritu. Ello puede leerse en el famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, que se cita en extenso:

Solamente en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia de sí: a) el puro yo no diferenciado de su primer objeto inmediato. b) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. c) Pero la verdad de esta certeza es, más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. Es un objeto para la conciencia, que pone en sí mismo su ser otro o la diferencia como algo nulo, siendo así independiente [...]. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto (Hegel, 2006: 112-113).

La autoconciencia sintetiza así este movimiento genérico de la conciencia en el cual ella deviene lo que es al negar sus sucesivas figuras. En otras palabras, la autoconciencia muestra cómo la conciencia (como, para Hegel, cualquier otra cosa) se realiza negando sus propias negaciones, afirmándose en ellas. Para Hegel toda determinación, por su propio movimiento, traspasa a otra, por lo cual afirmarse mediante la propia negación es propio de todo lo real y no exclusivo de la conciencia. Sin embargo, sólo con la ciencia del espíritu, con la forma desplegada del propio espíritu —es decir, con la filosofía de Hegel—, el movimiento genérico de afirmación mediante la propia negación se torna consciente (Hegel, 2000: 602). Escribe en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*:

Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* —el *ser otro* y el *ser para sí*— y lo que permanece en sí mismo en esta

⁴ Hegel critica esta apariencia, al plantear el carácter abstracto de aquel modo de concebir la libertad, modo que se levanta, siguiendo a Iñigo Carrera, como una forma de conciencia necesaria bajo el modo de producción capitalista, ya que ante los productores de mercancías la independencia de su propia voluntad aparece chocando con la de los demás, siendo ambas mutuamente exteriores en vez de ser formas de existencia de su interdependencia social (Iñigo, 2013: 238).

determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en sí, es la sustancia espiritual. Y tiene que ser esto también para sí mismo, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como objeto y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí [...]. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Ésta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento (Hegel, 2006: 19).

Al movimiento que en la ciencia deviene consciente, Hegel lo denomina “permanecer en sí en el ser fuera de sí” y lo considera la determinación más general de lo real, el corazón del movimiento dialéctico. Aquí reside, a nuestro modo de ver, el núcleo racional de su filosofía. Antes de avanzar, cabe una aclaración general respecto de la filosofía hegeliana.

Hegel hace del movimiento del pensamiento lo propio de todo lo que es, de todo lo real. Por eso se trata de un conocimiento, en esa medida, objetivo, capaz de dar cuenta de sus determinaciones más abstractas (Hegel, 1993b: 267). Como a Hegel no se le aparece que el ser social determina a la conciencia, no necesita preguntarse qué ser social específico es el que produce la conciencia dialéctica. Sin embargo, Hegel demuestra la necesidad de que el espíritu se desarrolle hasta reconocer su propio movimiento dialéctico. Realiza tanto una filosofía de la historia como una historia de la filosofía, en la que se encarga de mostrar el progreso del pensamiento hasta llegar a su propio sistema filosófico, en el que la determinación específica de la Idea se realiza como Espíritu. En este sentido, Hegel desarrolla la necesidad de cada figura que toma el pensamiento, poniendo esta necesidad en las propias contradicciones en que incurre consigo mismo. Nuestro punto es que por tratar al pensamiento como un sujeto que se pone en marcha a sí mismo, a Hegel no se le presenta la pregunta por su determinación, no se le aparece la necesidad de interrogar si hay algo fuera de su propio elemento que lo produce. Introducir el ser social como esta determinación es lo que nos mueve a preguntarnos qué ser social es el que toma forma en el conocimiento dialéctico —una pregunta que dentro del sistema hegeliano no cabe realizar—.

En línea con los trabajos del *Diamat*, consideramos que el desarrollo de la naturaleza se encuentra gobernado por el movimiento dialéctico, tal y como lo presenta Hegel —para éste, la naturaleza es “la Idea en la forma del *ser-otro*”— (2000: 305). De ahí que consideráramos necesario hacer un rodeo por su trabajo, para mostrar en qué sentido nos apoyamos en él a la hora de afir-

mar que las formas naturales se encuentran gobernadas por un movimiento dialéctico; más específicamente, para indicar que la afirmación mediante la propia negación es el movimiento en el que la materia existe, es aquello, como movimiento, que la materia es (Iñigo, 2013: 257-258). Con lo cual, tras visitar qué recuperamos de Hegel, se nos abren las siguientes preguntas: ¿por qué si la dialéctica es el movimiento de todo lo real, sólo el capitalismo produce la conciencia acerca de ella? ¿Por qué sólo con el capitalismo aparece la figura de Hegel, que es la que sintetiza sus determinaciones generales?

La crítica de Marx

El capital es el sujeto autónomo de la producción bajo el capitalismo (Robles, 1997; Postone, 2006; Robles, 2011; Iñigo, 2013). La conciencia, dijimos, es el atributo humano que se encarga de organizar la descarga individual del trabajo social; bajo el modo de producción capitalista, la organización del trabajo se realiza determinando la conciencia como enajenada en las potencias sociales de su trabajo. Se trata, en resumidas cuentas, de una conciencia, que es un atributo humano, puesta como atributo de una relación social (Iñigo, 2014: 76).

En cuanto relación social con la que la humanidad produce su vida, el capital encierra el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y, con él, el de la conciencia que lo organiza. Dado que la conciencia es el atributo humano encargado de organizar el trabajo, el avance en el desarrollo de las fuerzas productivas no puede tomar forma sino en el avance del conocimiento humano.⁵ Nuevamente, la cuestión pasa por elucidar por qué sólo bajo el modo

⁵ Como cualquier forma de organización del trabajo social, el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas, pero no lo hace abstractamente, porque esta sea una determinación genérica de la humanidad; lo hace porque su finalidad es producir plusvalía relativa, lo hace para reproducirse como relación social (siendo una relación social cuya finalidad como sujeto enajenado es reproducirse a sí misma y no reproducir la vida humana). Al respecto, escribe Iñigo Carrera: “El papel histórico que juega el modo de producción capitalista en el desarrollo de las fuerzas productivas materiales de la sociedad no se limita a una abstracta revolución constante de las bases técnicas de la producción. La clave se encuentra en la forma concreta de esta revolución constante” (Iñigo Carrera, 2013: 15-16). El capital desarrolla las fuerzas productivas del trabajo social en aras de producir plusvalía relativa. Es por ello que esta forma histórica específica demanda avanzar en el conocimiento. Esta determinación general del

de producción capitalista el avance en el conocimiento pasa por el reconocimiento de la dialéctica como movimiento general de todo lo real, así como por especificar por qué dicha dialéctica está invertida en la filosofía de Hegel.

La respuesta radica en que el modo de producción capitalista es el primero en la historia que extiende la libertad como relación social general. Los modos de producción anteriores se basaban en relaciones de dependencia personal, en vínculos directos en los cuales ciertos miembros de la sociedad poseían a título personal la capacidad para organizar el trabajo de los otros. En contraposición, Iñigo Carrera escribe respecto de la conciencia libre del productor de mercancías:

El acto en que su conciencia y voluntad dominan por sí las determinaciones de su trabajo individual afirmándolo como un individuo libre, es el acto en que su conciencia y voluntad dan cuerpo a su impotencia para dominar las determinaciones sociales de su trabajo, realizando su falta absoluta de libertad respecto de ellas [...]. Su conciencia y voluntad libres son la forma de realizarse su conciencia enajenada. El productor necesita aplicar los atributos de su personalidad humana, su conciencia y voluntad, como si fueran atributos de su mercancía. Tiene que actuar como personificación de su mercancía (Iñigo, 2007: 59).

La conciencia del productor de mercancías es la primera en la historia de la humanidad que es libre porque está enajenada. El productor se afirma como libre al organizar consciente y voluntariamente su trabajo individual mientras que carece de libertad respecto de su ser social. Puesto de otro modo: actúa como persona cuando personifica una cosa exterior a él, una forma objetivada que determina su conciencia como una enajenada. Así, la conciencia del productor de mercancías tiene en sí misma un movimiento en el que se comporta como libre en el mismo momento en que se determina por una cosa que aparece como exterior.

En las sociedades basadas en relaciones de dependencia personal, el individuo tenía su vínculo puesto en una persona, por lo cual no se le aparecía, a la hora de realizar su ser genérico, esto es, de trabajar, que estaba privado de relaciones con los otros. Jamás podía presentársele que era libre frente

avance del conocimiento es la que impulsa la aparición del método dialéctico, por cuanto se trata de la forma más potente del conocimiento humano hasta la actualidad. Lo que nosotros pretendemos mostrar es por qué esta forma más potente consiste en tomar a todo lo real como una afirmación mediante la propia negación.

a una persona determinada, justamente porque el atributo social se llevaba personalmente. Por el contrario, bajo el modo de producción capitalista los individuos son libres porque su conciencia y voluntad están puestas al servicio de una forma objetivada que porta el vínculo social con los demás, que se pone en marcha a sí misma y priva al productor, en el momento de trabajar, de la relación social que éste tiene con los otros. Cuando el individuo ve la mercancía, ve el ejercicio de su libertad contrapuesto a su persona, ve su conciencia enajenada. En otras palabras, ve su libertad como determinación exterior, contrapuesta a sí misma. Esto, decimos, es lo que no le ocurre a un individuo cuya relación social general está organizada por vínculos de dependencia personal, puesto que no puede enfrentarse a su ser social como el resultado de su arbitrio, y por lo tanto no puede mirar su determinación por el ser social como contrapuesta a su persona. En suma, sólo un individuo que tiene como atributo productivo la libertad tiene la posibilidad de preguntarse por la determinación de su conciencia por una relación social.

Pues bien, nuestro punto es que el capitalismo engendra el reconocimiento del movimiento dialéctico de todo lo real porque enfrenta a la conciencia a esta determinación. Sólo la conciencia enajenada en la mercancía puede ver su libertad como contrapuesta a sí misma, como rechazándose a sí misma al ponerse como personificación y afirmándose en este acto como libre, como afirmándose mediante su negación. Nuevamente, no se trata de que la dialéctica se restrinja al pensamiento o resulte una categoría, sino de que esta dialéctica entre libertad y determinación que gobierna la conciencia del productor de mercancías es la que pone la potencia de que se desenvuelva el conocimiento dialéctico. Por eso, aunque la materia, como determinación más abstracta de lo real, consista en una afirmación mediante la propia negación, sólo cuando un ser social específico enfrenta a la conciencia a esta condición suya es que el conocimiento dialéctico aparece sintetizado en sus formas generales. El núcleo racional de la dialéctica hegeliana consiste en haber puesto al descubierto este movimiento de afirmación mediante la propia negación.

Respecto de la envoltura mística de la dialéctica, ésta se debe a que, en manos de Hegel, la afirmación mediante la propia negación es el movimiento que preside el desarrollo del pensamiento “puesto en marcha por sí mismo”. Esto es, abstraído de su determinación por el ser social. Ahora bien, esta abstracción del pensamiento de sus determinaciones materiales es resultado de la propia forma enajenada en la que se organiza el trabajo social. Dice Marx que

el hombre extrañado de sí mismo es también el pensador extrañado de su *esencia*, es decir, de la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por ello, espíritus que viven fuera de la naturaleza y del hombre. En su *Lógica*, Hegel ha encerrado juntos todos estos espíritus y ha comprendido a cada uno de ellos, en primer lugar, como negación, es decir, como *enajenación* del pensar humano, después como negación de la negación, es decir, como superación de esta enajenación, como *verdadera* exteriorización del pensar humano; pero, presa ella misma aun en el extrañamiento, esta negación de la negación es, en parte, la restauración de estos espíritus en el extrañamiento, en parte la fijación en el último acto, el relacionarse consigo mismos en la enajenación como existencia verdadera de estos espíritus [...]. Es decir, Hegel coloca en lugar de aquella abstracción fija el acto de la abstracción que gira en torno a sí mismo (Marx, 1999c: 204-205).

Nosotros afirmamos, en línea con el argumento de Marx, que Hegel hace girar la abstracción sobre sí misma, puesto que se trata del pensamiento extrañado del ser humano, su sujeto. Ahora bien, Marx indica que este pensamiento extrañado es el de la humanidad extrañada (*entfremdete*). Esto implica, a nuestro modo de ver, que es la propia enajenación de la humanidad en el producto de su trabajo la que produce el pensamiento extrañado, exterior a ella, puesto por Hegel como su propio motor, como un pensamiento que gira sobre sí mismo. Se trata, para nosotros, del pensamiento puesto en marcha por sí mismo, enajenado, como resultado de la enajenación producida por la organización del trabajo social por el capital.

Así pues, Hegel toma la autonomización de la organización del trabajo social, que se pone en marcha a sí misma con el objeto de producir más de sí, como si fuese una de la forma humana encargada de organizar dicho trabajo: la conciencia. En vez de ver cómo la necesidad genérica de reproducir la vida a través del trabajo toma la forma de una relación social enajenada que, por tanto enajena la conciencia de su ser social, concibe la autonomización de la relación social como si fuese la autonomización del pensamiento, su puesta en marcha por sí mismo. Nuevamente, por cuanto la conciencia es la encargada de organizar el trabajo social, la organización autonomizada en el valor que se valoriza se le presenta a esta conciencia, bajo su forma hegeliana, como la autonomización del pensar de sus determinaciones materiales. Creemos que las siguientes palabras de Marx van en este sentido:

El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta a sí mismo en forma abstracta. La *lógica* es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*, especulativo, del

hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto* (Marx, 1999c: 187).

Este pensamiento abstracto, enajenado, obedece, según Marx, a que el propio ser real humano está enajenado. Lo que nosotros sostenemos aquí es que esa abstracción del pensamiento de su sujeto ocurre porque el sujeto de la vida social bajo el modo de producción capitalista es uno autonomizado, es el valor en proceso de valorización. Este sujeto, que es la relación social materializada en el producto del trabajo, abre el proceso de producción social con el objeto de producir más de sí. Se trata, entonces, de un proceso automático, que se pone en marcha a sí mismo. Hegel, a nuestro modo de ver, traspone este proceso al pensamiento, como si éste, en cuanto espíritu, tuviese la capacidad de poner en marcha su propio movimiento, cuando, como vimos, se trata del atributo humano que organiza la descarga del trabajo social. Así pues, el carácter automático de la relación social enajenada es la que determina el carácter enajenado de la conciencia, presentándosele a Hegel esta forma enajenada como la capacidad del pensamiento de ponerse en marcha a sí mismo como espíritu. Dice Marx que

el extrañamiento de la conciencia no es considerado como *expresión* (expresión que se refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento *real* de la humana esencia. El extrañamiento *verdadero*, que se manifiesta como real, no es, por el contrario, según su más íntima y escondida esencia (que sólo la filosofía saca a la luz) otra cosa que el *fenómeno* del extrañamiento de la esencia humana real, de la *autoconciencia* (Marx, 1999c: 192).

En palabras de Marx, el extrañamiento de la conciencia no es considerado una expresión del extrañamiento real de la humanidad. Hegel no se enfrenta a la enajenación de la conciencia en la relación social vuelta automática. Por el contrario, le adjudica al pensamiento la capacidad de “girar sobre sí”, de ponerse en marcha a sí mismo, de ser, a nuestro modo de ver, “automático”. Esto es, por desconocer sus determinaciones materiales, Hegel le adjudica al pensamiento el carácter que tiene el capital como sujeto automático de la organización de la vida social. Lo hace porque la propia enajenación de la humanidad determina la aparición de un pensamiento enajenado. En este carácter extrañado del ser real enajenado reside el aspecto mistificador de la

dialéctica hegeliana. Recojamos, entonces, la necesidad que encuentra Marx de invertirla. Escribe que

la existencia de los predicados es el sujeto: por lo tanto, el sujeto la existencia de la subjetividad, etcétera. Hegel sustantiva los predicados, los objetos, pero los sustantiva poniéndolos aparte de la sustantividad real, de su sujeto. Luego, el sujeto real aparece como resultado, siendo así que habría debido partirse del sujeto real, para considerar luego su objetivación (Marx, 1982: 336-337).

El movimiento de afirmarse a través de la propia negación. Este movimiento es el que caracteriza, de modo general, a la dialéctica; de ahí su núcleo racional y aquello que en el *Diamat* y en el planteo de Engels fuera consagrado como lo que Marx toma de Hegel. Sin embargo, dado que, como toda forma de conciencia, la dialéctica es un producto del ser social que la determina, en ambos planteos, aunque se destaque correctamente que este movimiento no se agota en las formas sociales, falta especificar la condición histórica de la cual depende el reconocimiento de las estructuras generales de la dialéctica. Esto es, si bien estas perspectivas aciertan en señalar que el capitalismo, al desarrollar las fuerzas productivas, alberga la necesidad de potenciar el conocimiento científico y, con ello, da forma a la dialéctica (lo cual, cabe recordar una vez más, está portado concretamente por la extracción de plusvalía relativa), no enfatizan lo suficiente, a nuestro modo de ver, la naturaleza histórica de este tipo de conocimiento. Es decir, no especifican por qué el avance del conocimiento científico toma la forma concreta particular de un método cuyo fundamento es sostener que toda determinación es una afirmación que encierra en sí su propia negación.

Ubicamos nuestro trabajo entre aquellos que indican que la dialéctica no es exclusiva del mundo social. Sin embargo, nos hemos propuesto mostrar que sólo se desarrollan sus estructuras porque el capital es el sujeto enajenado de la vida social actual, sujeto que hace a la conciencia libre la forma de la conciencia enajenada, enfrentándola de este modo a su propio carácter contradictorio. Sostuvimos entonces que el capital revela a la conciencia su dialéctica interna porque la afirma como conciencia libre que gobierna su proceso de trabajo individual, en el mismo acto en que, al realizarse como tal, la enfrenta a su propia libertad como cosa exterior a ella, como mercancía que debe personificar. El capital implica, de este modo, enfrentar a la conciencia con su propia libertad como cosa objetivada en el producto del trabajo, como cosa exterior que la determina.

La dialéctica, en manos de Hegel, aparece como un movimiento automático puesto en marcha por el pensamiento devenido espíritu, lo cual implica, en palabras de Marx, adjudicar una existencia independiente a los predicados —nosotros decimos, a la conciencia portadora de la organización del trabajo social— del verdadero sujeto, del capital como relación social objetivada. De ahí su envoltura mística. Esto no impide, a nuestro modo de ver, que encierre un núcleo racional, como se sigue del planteo de Colletti. Tampoco impide que haya continuidad entre Marx y Hegel en torno al aspecto metodológico de la filosofía de este último. Contra estos planteamientos, que no muestran las razones por las que la dialéctica hegeliana brota de un determinado ser social, aquí hemos intentado explicar su envoltura mística a partir de la forma de las relaciones sociales que la producen.

Conclusiones

Se comenzó este trabajo mostrando que bajo el modo de producción capitalista el producto del trabajo porta la organización de la producción y el consumo, transformándose en el sujeto de la vida social. Este sujeto encierra un tipo de unidad mediata entre la producción y el consumo: se trata de una unidad en la descarga de los trabajos útiles concretos por capitales individuales.

Se indicó posteriormente que la necesidad genérica del desarrollo de la conciencia dialéctica se produce porque el capital hace a los trabajadores doblemente libres, es decir porque a éstos se les presenta su ser social, su propio ser, como algo ajeno que los domina y en el que a la vez se afirman como libres; esto es, el capital hace que la conciencia se enfrente a su propia condición dialéctica, ya que es libre porque se encuentra enajenada en los atributos sociales de su trabajo. Aquí reside entonces, en palabras de Marx, el núcleo racional de la dialéctica hegeliana, el descubrimiento del acto de afirmarse mediante la propia negación como la determinación genérica de lo real.

Respecto del carácter mistificado de esta dialéctica, se sostuvo que consistía en tomar al pensamiento como sujeto de su propio desarrollo, como un elemento que se pone en marcha a sí mismo. En este movimiento, decía Marx, Hegel le adjudicaba una existencia independiente a los predicados, “los sustantiva poniéndolos aparte de sus sustantividad real, de su sujeto” (Marx, 1982: 336); es decir Hegel tomaba el pensamiento como “extrañado” del ser humano, justamente porque el ser humano se encuentra enajenado en la forma en que organiza la reproducción de su propia vida genérica. He-

gel expresaba la enajenación de la conciencia del productor de mercancías al suponer que el pensamiento se pone en marcha a sí mismo, cuando se trata de la forma en que cada individuo organiza su descarga de trabajo individual como órgano de lo social. De ahí que Marx encontrara la necesidad de invertir la dialéctica, para mostrar su núcleo racional.

Pues bien, invertir la dialéctica implica reconocer al verdadero sujeto de la sociedad capitalista; no se trata de la conciencia del productor de mercancías o de la genéricamente humana, sino del capital. Así como el capital es una forma autónoma de organizarse el trabajo social, cuyo objeto es auto-producirse, así a Hegel se le presenta que la portadora de esta organización, la conciencia en su condición genérica como pensamiento, es autónoma, es decir, se pone a sí misma. De ahí que Hegel atribuya a la conciencia aquello que es potestad del producto del trabajo en el que está enajenada y, en esa medida, niegue la necesidad de superar esa forma de conciencia. Hegel, por investir a la conciencia con el atributo del cual carece bajo nuestra relación social general, pierde de vista la necesidad de preguntarse por la determinación histórica de esta forma de conciencia y, consecuentemente, por las condiciones que engendra esta relación social de cara a su propia ruina. Hegel desarrolla las formas generales de la dialéctica y al mismo tiempo adjudica este movimiento a un predicado abstraído del verdadero sujeto de la sociedad actual. Por eso pierde de vista que dicho sujeto alberga la necesidad de superarse.

Bibliografía

- Albritton, R., y J. Simoulidis (2003), *New Dialectics and Political Economy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Arthur, C. (2002), *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden.
- (2005), “De la crítica de Hegel a la crítica de capital”, en M. L. Robles Báez (ed.), *Dialéctica y capital. Elementos para la reconstrucción de la crítica de la economía política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Bellamy Foster, J. (2014), “Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza”, en *Monthly Review*, núm. 15, pp. 1-18.
- Branco, J. M. de F. (1989), *Dialética, ciência e natureza*, Caminho, Lisboa.
- Colletti, L. (1977), *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México.
- (1982), *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid.

- Engels, F. (1977), *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring)*, OME 35, Grijalbo, Barcelona.
- _____ (1979), *Dialéctica de la naturaleza*, OME 36, Grijalbo, Barcelona.
- Hegel, G. W. F. (1993a), *Ciencia de la lógica*, t. I, Solar, Buenos Aires.
- _____ (1993b), *Ciencia de la lógica*, t. II, Solar, Buenos Aires.
- _____ (1994), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaya, Barcelona.
- _____ (2000), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid.
- _____ (2004), *Principios de la filosofía del derecho*, Sudamericana, Buenos Aires.
- _____ (2006), *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Iñigo Carrera, J. (2007), *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El capital*, vol. 1, *La mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- _____ (2013), *El capital: Razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- _____ (2014), "Dialectics on Its Feet, or the Form of the Consciousness of the Working Class as Historical Subject", en F. Moseley y T. Smith (eds.), *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*, Brill, Leiden.
- Lenin, V. I. (1974), "Cuadernos filosóficos", en *Obras completas*, t. XLII, Progreso, Madrid.
- Lukács, G. (1975), *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, Barcelona.
- Marx, K. (1982), "Crítica del derecho del Estado de Hegel", en *Escritos de juventud. Obras fundamentales*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1997), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
- _____ (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, vol. 1, Siglo XXI, México.
- _____ (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, vol. 2, Siglo XXI, México.
- _____ (1999c), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- Marx, K., y F. Engels (1985), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Pueblos Unidos, Buenos Aires.

- Moseley, F. (1993), *Marx's Method in Capital: a Reexamination*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- , y M. Campbell (1997), *New Investigations of Marx's Method*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- , y T. Smith (2014), *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*, Brill, Leiden.
- Postone, M. (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Madrid.
- Robles Báez, M. L. (1997), *Marx and Postmodern Materialism: on the Subject of Capitalism*, Universidad de Massachusetts, Massachusetts.
- (2005), *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- (2011), *Marx: lógica y capital. La dialéctica de la tasa de ganancia y la forma-precio*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Smith, T. (1990), *The Logic of Marx's Capital. Replies to Hegelian Criticisms*, Universidad del Estado de Nueva York, Albania.
- Stalin, I. (1947), "Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico", en *Cuestiones del leninismo*, Lenguas Extranjeras, Moscú.
- Taylor, C. (2010), *Hegel*, Anthropos, México.

EL TRABAJO EN LA CONSTITUCIÓN DEL CAPITAL EN CUANTO SUJETO DEL CAPITALISMO

Mario L. Robles Báez

En el contexto de las transformaciones actuales del régimen neoliberal de acumulación del capital cada vez más globalizado —transformaciones que se han manifestado tanto en una espectacular reconfiguración de la producción, del poder político y de la concentración y dominación del capital financiero, como en una creciente desigualdad y pobreza de la mayoría de la población— ha surgido una diversidad de nuevos movimientos sociales; los de los estudiantes en los años sesenta; aquellos, más recientes, cuyas luchas surgen por la igualdad de género (movimientos feministas y gay); los movimientos étnicos emancipadores (movimientos indígenas y campesinos en México, Bolivia, etcétera) y los de las minorías en los países occidentales centrales; los movimientos masivos contra el calentamiento global y aquellos cuyas demandas se extienden al derecho a la vivienda, al acceso a la tierra o contra el despojo de ésta, contra la pobreza y miseria crecientes, e inclusive los que se caracterizan como movimientos “fundamentalistas”.

Algunas corrientes teóricas contemporáneas sostienen que todos estos movimientos no asumen ya a la clase proletaria como sujeto revolucionario ni responden, por lo tanto, a los antagonismos de las clases sociales que emanan de la relación entre capital y trabajo que fundamenta el modo capitalista de producción, ya sea porque ésta ha sido completamente enajenada que la lucha de clases, como motor del cambio histórico, se ha vuelto un sinsentido, como lo argumenta la escuela de Fráncfort.¹ O bien porque las relaciones que caracterizan el capitalismo contemporáneo surgen en conjunto de los procesos económicos, políticos y culturales y se manifiestan en una fragmentación y diversidad de identidades o “sujetos” múltiples, lo que sugiere que la lucha

¹ Entre otros, véase Marcuse (1965).

económica de clases sea vista, cuando mucho, sólo como otra de las numerosas luchas sociales, como lo sostiene el materialismo posmoderno.²

De ahí que nos formulemos las preguntas: ¿es posible todavía explicar dichos movimientos como una expresión de la lucha de clases? ¿Se pueden calificar estos movimientos como representativos de la clase trabajadora en su lucha o resistencia contra el capital? ¿Se puede seguir considerando a la clase obrera como sujeto revolucionario?

Éstas son preguntas complicadas que requieren un adecuado análisis crítico del capitalismo contemporáneo. En este capítulo no pretendo responderlas, sino por un lado comprender, cómo es que el trabajo, al ser una determinación ontológica del hombre en cuanto ser social, es a la vez lo que constituye el fundamento de su contrario, del capital en cuanto sujeto económico del modo de producción capitalista; y, por otro lado, ver si la presentación dialéctica del concepto de capital como una totalidad en *El capital*, permite comprender algunos de los fundamentos de la constitución de los individuos en clases sociales y de su conciencia en el capitalismo.

Este capítulo está dividido en tres partes. En la primera se expone la propuesta de Marx de que si bien los seres humanos, en cuanto seres sociales, por mediación del trabajo son los productores de las condiciones materiales y sociales de su propia existencia, por el contrario, los resultados de estas condiciones son los que han dominado a los seres humanos; por lo tanto, los han negado como sujetos en sentido ontológico pleno a lo largo de lo que Marx denomina “la prehistoria de la sociedad humana”. Ésta incluye todos los modos de producción que han existido hasta hoy; modos en los que han sido puestos como los portadores de las relaciones sociales de producción específicas que han establecido independientemente de su voluntad.

En la segunda parte se desarrolla la argumentación de Marx de que el capital sólo puede ser comprendido como resultado de la objetivación y alienación del trabajo en cuanto sujeto económico que lo domina todo en el capitalismo, de modo que éste, en cuanto sustancia del valor objetivado en los productos del trabajo, se transforma en una sustancia con movimiento propio, es decir, en valor que se valoriza a sí mismo. Como resultado del desdoblamiento del trabajo en trabajo alienado y capital, los trabajadores y los capitalistas son puestos como sus respectivas personificaciones, dotadas de conciencia y voluntad. Por cuanto es en la producción donde se genera

² Véase, por ejemplo, Resnick y Wolff (1996).

el capital, la relación entre capital y trabajo (productivos) constituye la relación fundamental de este modo de producción. Sin embargo, como el capital requiere necesariamente de todas sus formas particulares de existencia para realizarse como una totalidad, Marx se focaliza en la presentación de carácter que el capital adquiere en su movimiento de circulación, donde la relación de capital es progresivamente enajenada y fetichizada.

Con el objetivo de ver cómo esta relación se fetichiza, la tercera parte revisa brevemente la presentación de las formas particulares del capital comercial y del capital que devenga interés. Es en esta última forma que la relación de capital alcanza su carácter más enajenado y fetichista, donde éste aparece no sólo como la relación de una cosa —el dinero— consigo mismo, independientemente de la producción y, por lo tanto, del trabajo. Los capitalistas industriales, además, son puestos como un tipo de trabajadores que personifican el trabajo gerencial de administrar capital ajeno y la capacidad de trabajo aparece en la consciencia de los individuos como capital (humano).

A manera de conclusión se señala brevemente que, debido a que el movimiento del capital se desenvuelve contradictoriamente entre sus realidades esencial y aparental, la diversidad de los movimientos sociales que han surgido en el capitalismo contemporáneo deben ser considerados en estos dos niveles; como movimientos de lucha de clases y como movimientos de las “masas de trabajadores” en su devenir diferencial como sujetos; y, por tanto, deben ser considerados como movimientos potencialmente revolucionarios.

*Los individuos en cuanto seres sociales
en la “prehistoria de la sociedad humana”*

Para la presentación de la posición del capital como sujeto en el capitalismo, empezaremos señalando que para Marx los seres humanos en cuanto “seres sociales” no son rigurosamente los “sujetos” en sentido ontológico pleno de la producción capitalista, sino el capital. Sobre el capital como sujeto, Marx señala que

el capital es la potencia económica que lo domina todo de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada (Marx, 1997d: 28).

Como sujeto que domina las diversas fases de este movimiento, como valor que en éste se mantiene y reproduce, como el sujeto de estas transformaciones que se operan en su movimiento circular —como espiral [...]—, el capital es *capital circulant* (Marx, 1997e: 130-131) (las cursivas son mías).

El capital, partiendo de sí mismo como del sujeto activo, del sujeto del proceso [...], se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a sí mismo, se comporta con la plusvalía como puesta y fundada por él; se vincula como fuente de producción consigo mismo en cuanto producto; como valor productivo, consigo mismo en cuanto valor producido (1997e: 278).³

Con relación a los seres humanos, Marx señala que en el capitalismo éstos son puestos en términos de clases sociales que personifican al capital y al trabajo:

Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí solo se trata de personas en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de *historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas (Marx, 1999a: 8).

En su condición de portador consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista [...]. El *contenido objetivo* de esa circulación —la valorización del valor— es su fin subjetivo, y solo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como *capitalista*, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad (1999a: 186-187).

Como capitalista, no es más que *capital personificado*. Su alma es el alma del capital (1999a: 279).

Los principales agentes de modo mismo de producción, el capitalista y el asalariado, solo son, en cuanto tales, encarnaciones, personificaciones de capital y trabajo asalariado, determinados caracteres sociales que el proceso social de produc-

³ Véase también Marx (1999a: 184, 188-189; 1997c: 1056).

ción estampa en los hombres; productos de esas determinadas relaciones sociales de producción (Marx, 1997c: 1116)

El capitalista solo funciona en cuanto capital personificado, es el capital en cuanto persona; del mismo modo el obrero funciona únicamente como trabajo personificado, que a él le pertenece como suplicio, como esfuerzo, pero que pertenece al capitalista como sustancia creadora y acreedora de riqueza (Marx, 2000b: 19).

De los pasajes anteriores resulta evidente que para Marx los seres humanos, en cuanto seres sociales, “no son los sujetos” propiamente dichos de la producción capitalista, sino los “portadores” de la relación fundamental entre trabajo y capital; el trabajador como la personificación del trabajo, la fuente viva del valor y plusvalor y, por lo tanto del capital, y el capitalista como la personificación del capital. Ésto no implica, sin embargo, que ellos estén suprimidos como sujetos sino que están negados, es decir ellos “están y no están” presentes en cuanto sujetos de la producción capitalista. Lo que significa que los hombres sólo actúan bajo las figuras de trabajadores y capitalistas.

Pero, según Marx, la posición de los hombres como personificaciones no es exclusiva del capitalismo, sino de todos los modos de producción que han existido hasta hoy.

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas [...]. A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de la producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana (Marx, 1997a: 5-6).

En este pasaje Marx sintetiza su conceptualización de la constitución de la sociedad humana, es decir, de los seres humanos en cuanto seres sociales, por medio de la producción social de su existencia y de las relaciones sociales de producción que les corresponden, la cual separa en dos grandes fases. Por un lado, la “prehistoria de la sociedad humana”, que corresponde al momento

en que los seres humanos en cuanto seres sociales no han llegado a ser sujetos en sentido ontológico pleno, sino que se encuentran en su proceso de devenir. Este proceso incluye todos los modos de producción que han existido hasta hoy, en los cuales las condiciones materiales y sociales de vida específicas de los seres humanos los ponen, independiente de su voluntad, en relaciones de subordinación y dominación respecto a éstas y que, como sus portadores, son puestos, en general, divididos en dos grandes clases sociales antagónicas, donde, aunque no estén conscientes de ello, una oprime y explota el trabajo de la otra.⁴

Si consideramos que Marx a veces parece mantener que el trabajo alienado es, de una forma u otra, un tipo de “trabajo forzado”, un fenómeno que no se limita al capitalismo sino que se extiende a todas las sociedades de clases, podemos decir que en su proceso de devenir como sujetos los seres humanos no sólo han pasado por un largo proceso de formas sociales de alienación y fragmentación, sino que es en y a través de este mismo proceso que su individualidad, subjetividad y libertad han adquirido caracteres socialmente determinados, que si bien han cambiado y evolucionado no corresponden todavía al momento de lo que Marx llama “el verdadero reino de la libertad”, que “sólo empieza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores” (Marx, 1997c: 1044).

Por cuanto corresponden a la última formación social de “la prehistoria”, Marx considera que el desarrollo de las fuerzas productivas sociales y las condiciones materiales en el modo de producción capitalista son los factores que finalmente permitirán la resolución de este antagonismo social y, por lo tanto, el devenir de los seres humanos realmente en sujetos. En este sentido, se podría decir que la *prehistoria* del ser social constituye su proceso de génesis progresiva, no lineal y discontinua, como sujeto social pleno.⁵

⁴ “La [pre]historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos, han estado y están enfrentados entre sí, han mantenido una lucha ininterrumpida, ya oculta ya abierta, una lucha que en todos los casos terminó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o bien con el hundimiento conjunto de las clases en lucha” (Marx y Engels, 2008: 41) (corchetes de MRB).

⁵ Al respecto, Sohn-Rethel dice: “De acuerdo con las indicaciones de Marx, el paso del capitalismo al socialismo significa ‘el fin de la prehistoria’, es decir, el paso del desarrollo natural y espontáneo al desarrollo consciente de la humanidad” (Sohn-Rethel, 1979: 12).

Sin embargo, cabe señalar que esto no significa que en “la prehistoria de la sociedad humana” los seres humanos estén suprimidos, sino sólo que están negados (*Aufhebung*) como sujetos. Esta negación no significa ni la expulsión del ser humano en sentido absoluto, como lo postulan el anti-humanismo⁶ y el anti-anthropologismo; ni que su existencia como sujeto esté puesta por la “naturaleza humana” conceptuada ahistóricamente, como lo hacen los pensamientos humanista y antropologista; ni tampoco que el ser humano ya ha devenido sujeto con el advenimiento del capitalismo, como sostiene Hegel, ni con el capitalismo tardío, como algunas corrientes dentro del posmodernismo postulan;⁷ sino que los seres humanos en cuanto sujetos están ahí (*Dasein*), aunque negados, es decir, ellos están existiendo a través de sus personificaciones, que en lugar de ser sus determinaciones como sujetos son de hecho negaciones de ellos mismos como sujetos. Esta negación no es así una negación vulgar, puesto que los hombres no están suprimidos. Lo que se tiene en esta relación sujeto-predicado es un movimiento de reflexión del sujeto en el predicado, lo que hace del sujeto potencial un predicado, o aparecer el predicado como sujeto potencial. No se trata del ser humano como sujeto en su prehistoria, sino en su devenir como sujeto en el seno de su prehistoria. Sobre esta base podemos afirmar, siguiendo a Fausto (1983: 27-37; 1987: 187-194), que en la “prehistoria de la sociedad humana” se tiene una serie de juicios en los que siendo el “ser humano” el sujeto gramatical, sus predicados expresan diferentes figuras históricas en cuanto clases sociales antagónicas que corresponden a las diferentes formaciones sociales que la han conformado: el “ser humano” es... ciudadano, es... esclavo; es... señor feudal,

⁶ Por ejemplo, Althusser postula estructuras sociales sin sujeto: “Al adelantar la Tesis de un ‘proceso sin Sujeto ni Fin (es)’ quiero decir simple pero claramente esto. Para ser materialista-dialéctica la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista del ‘Sujeto’ como Origen, Esencia y Causa, responsable en su interioridad de todas las determinaciones de ‘el Objeto’ exterior, del cual se dice el ‘Sujeto’ interior. Para la filosofía marxista no puede existir Sujeto como Centro absoluto, como Origen radical, como Causa única” (Althusser, 1974: 77-78). Muchos pensadores posmodernos también son anti-sujeto, sea porque el sujeto es un símbolo de la modernidad (Derrida, 1989), sea porque el sujeto es humanista (Vattimo, 1986).

⁷ Por ejemplo, Braudrillard dice: “El futuro ya ha llegado, todo ha llegado, todo ya está aquí [...] a mi entender, ni tenemos que esperar la realización de una utopía revolucionaria ni tampoco un acontecimiento atómico explosivo. La fuerza explosiva ha entrado ya en las cosas, ya no hay que esperar nada más [...] lo peor, el soñado acontecimiento final sobre el que toda utopía construía, el esfuerzo metafísico de la historia, etcétera, el punto final es algo que ya quedó detrás de nosotros” (Wellmer, 1989: 324).

es... siervo; es... capitalista, es... proletario. Juicios donde la cópula “es” no representa una relación de inherencia sino una de reflexión: el ser humano en su devenir como sujeto sólo aparece reflejado en sus predicados; o si se quiere, esta cópula expresa en cierto sentido una relación de inherencia, porque se trata de los predicados del ser humano; de otro modo no los llamaríamos así.

La “historia de la sociedad humana”, por otro lado, que correspondería al momento en que el ser social, la sociedad humana devendría verdadero sujeto en sentido ontológico pleno, es decir, el momento que correspondería a lo que Marx denomina “el verdadero reino de la libertad”, en que el “*plustrabajo de la masa*” ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el *no-trabajo de unos pocos* ha dejado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano” (Marx, 1997e: 228-229), y, por lo tanto, el momento de la realización de la “libre individualidad fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social” (Marx, 1997d: 85). La historia del ser social, de la sociedad humana, constituiría así el desarrollo de todos individuos en cuanto seres sociales como sujetos y, por lo tanto, el devenir de la verdadera individualidad y de la libertad de los individuos sociales. La negación de la necesidad por la verdadera libertad individual. Esta fase es a la que Marx denomina “sociedad comunista”.

El carácter ontológico y dialéctico del trabajo en la determinación del sujeto social en el capitalismo

Nos parece fundamental centrarnos en el carácter ontológico y dialéctico que Marx le da al trabajo⁸ en la determinación del capital, que, en cuanto valor que se valoriza a sí mismo, es puesto como el sujeto que domina todo en la sociedad capitalista.

En *El capital*, Marx empieza con las dos determinaciones de las mercancías en cuanto objetivaciones del carácter dual del trabajo que las produce; la forma valor de uso y la forma valor. En cuanto valores de uso, ellas son objetivaciones del trabajo útil o concreto, que las hace ser formas materiales

⁸ “Concebimos al trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre” (Marx, 1999a: 216).

cualitativamente heterogéneas cuyas cualidades particulares les permiten ser útiles para otros. Esta objetivación del trabajo expresa, ontológicamente, la praxis humana orientada a un fin cuyo resultado “constituye el *contenido material de la riqueza*” (Marx, 1999a: 44), independientemente de la forma social en que se realice. En cuanto forma valor, ellas son objetivaciones de (tiempos de) trabajo abstracto indiferenciado, que, como tales, son *abstracciones reales* que representan su identidad e igualdad común y les permite ser conmensurables entre sí e intercambiarse en determinadas proporciones cuantitativas. Ésto expresa la objetivación específica del trabajo social e históricamente determinado, cuyo resultado constituye el *contenido de la riqueza abstracta* de la sociedad capitalista en cuanto sociedad mercantil generalizada. Dado que la forma valor es una *abstracción real*, ésta requiere de una cosa externa particular por medio de la cual *se ponga y aparezca* en una forma de existencia socialmente determinada. Esa cosa es la *forma dinero*, que objetivamente surge de la circulación mercantil.⁹ El dinero deviene así no sólo la forma autónoma de existencia y medida social del valor de las mercancías, sino la forma concreta de existencia social de la riqueza abstracta en las sociedades mercantiles.

Por cuanto la producción y circulación mercantil “presupone” una división social del trabajo que corresponde a una forma de “producción social disociada” en la que sus productos son el resultado de los trabajos propios de productores privados y autónomos —llevados a cabo independientemente unos de otros—, los nexos sociales de los productores y de sus trabajos privados objetivados en sus productos como trabajo social sólo pueden ser establecidos indirectamente en el “proceso de intercambio” entre sus productos en cuanto “mercancías”. Esto hace que, en la forma de mercancía adoptada por los productos del trabajo, el carácter social del trabajo de los productores individuales privados se les presente a éstos “como caracteres objetivos inherentes a los productos de trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas”, y, en consecuencia, “las relaciones sociales entre sus trabajos privados *se les [pongan] de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por

⁹ “[El dinero es] un producto de la circulación que contra lo convenido, por así decirlo, ha surgido y salido de ella. El dinero no es una forma simplemente mediadora del intercambio de mercancías. Es una forma de valor de cambio nacida del proceso de circulación; un producto social que, a través de las relaciones entabladas por los individuos en la circulación, se genera a sí mismo” (Marx, 1997f: 257).

el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” (Marx, 1999a: 88-89).

Esto es el fetichismo de la mercancía¹⁰ como una característica de toda forma particular de producción mercantil; si bien no surge de la mente de los productores sino de sus propias acciones al manifestarse en el intercambio, es por su realización práctica que ellos construyen su consciencia. “No lo saben, pero lo hacen” (Marx, 1999a: 90).

Por cuanto el valor de las mercancías requiere de la forma dineraria para ponerse como valor social, la relación de intercambio, que refleja la relación social que media entre los productores y el carácter social de sus trabajos, se presenta necesariamente como una relación entre mercancías mediada por el dinero, la forma de existencia social de sus valores. Pero una vez puesta la forma dinero resulta que “es precisamente esa forma acabada de las mercancías [...] la que vela de hecho, en vez de revelarlo, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajos individuales” (Marx, 1999a: 92-93).

En cuanto una suma dada de valor, en el dinero mismo ya está puesto el que pueda potencialmente transformarse en capital. Es precisamente al autonomizarse y devenir un fin en sí mismo en y por medio del proceso de la circulación, que el dinero se puede negar y superar a sí mismo como dinero y presentarse como la primera forma de manifestación del capital, que yo denomino “concepto simple de capital”.¹¹

Sin embargo, la transformación efectiva del dinero en capital requiere que la “*disociación entre la propiedad y el trabajo* se present[e] como ley nece-

¹⁰ “Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente [...] en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales a dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores” (Marx, 1999a: 88).

¹¹ “Ese producto último [el dinero] de la circulación de mercancías es la primera forma de manifestación del capital” (1999a: 179). “El dinero como capital es una determinación del dinero que va más allá de su determinación simple como dinero. [...]. [El dinero] es al mismo tiempo el primer concepto del capital y la primera forma en que éste se manifiesta. Al dinero se le ha negado como entidad que meramente se disuelve en la circulación; se le ha negado también como ente que se contrapone de manera autónoma a la circulación. En sus determinaciones positivas, esta doble negación, sintetizada, contiene los primeros elementos del capital. El dinero es la primera forma bajo la cual el capital se presenta como tal” (Marx, 1997d: 189-192).

saría [del] intercambio entre el capital y el trabajo” (Marx, 1997d: 235). Esta disociación implica que para transformarse realmente en capital, el dinero, en cuanto forma de existencia social del (tiempo de) trabajo abstracto objetivado, o valor existente, tiene necesariamente que enfrentarse a su otro, el trabajo no-objetivado, como no-valor existente, es decir, “el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva [...], existencia puramente subjetiva del trabajo” (Marx, 1997d: 235-236),¹² pero que, como tal, es al mismo tiempo “trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como fuente viva del valor” (1997d: 236). En este sentido, Marx dice que

no es en absoluto una contradicción afirmar [...] que el trabajo por un lado es la *miseria absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad; o más bien, que ambos lados de esta tesis absolutamente contradictoria se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste, como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital (1997d: 236).

Ésto significa que para que el dinero (en cuanto suma dada de valor) se transforme en capital tiene que intercambiarse con la capacidad de trabajo como mercancía, cuyo valor de uso tiene la propiedad de ser fuente viva de valor; en consecuencia, su consumo productivo resulta en la “*objetivación de trabajo*, y por lo tanto *creación de valor*” (Marx, 1999a: 203). Como se sabe, la condición de la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía es la existencia del trabajador libre restringido a un doble sentido; por un lado, es libre de disponer de su fuerza de trabajo como mercancía, ya que es la única propiedad que tiene para vender; y por otro lado, es libre de la propiedad de cualquier medio de producción que le permita poner en actividad su propia fuerza de trabajo. De aquí que la condición fundamental de la transformación

¹² “El trabajo como *miseria absoluta*: la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también —en cuanto es el no-valor existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una [objetividad] no separada de la persona: solamente una [objetividad] que coincide con su inmediata existencia corpórea. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no-objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo” (Marx, 1997d: 236).

del dinero en capital y, por lo tanto, la condición histórica de la existencia del modo de producción capitalista, es que la fuerza de trabajo del trabajador libre aparezca como mercancía a escala social.¹³

Una vez que estas condiciones sociales están dadas, es por medio de la venta de la mercancía fuerza de trabajo por su propietario al propietario del dinero, venta que se efectúa en la esfera de la circulación,¹⁴ que la fuerza de trabajo es enajenada de su propietario y puede ser introducida a “la oculta sede de la producción” (Marx, 1999a: 214) capitalista como la fuente viva del valor y, por lo tanto, del capital. Como el proceso capitalista de producción es una unidad de los procesos de trabajo y de valorización, hay que diferenciar la relación entre el trabajo vivo y los medios de producción en cuanto trabajo objetivado en ambos procesos. Si bien el trabajador consume los medios de producción como vehículo de su trabajo y los transforma en la forma de productos mercantiles en el proceso de trabajo, las cosas se presentan de manera inversa en el proceso de valorización:

[No] es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material [es decir, el trabajo objetivado en la forma de medios de producción] como su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un *valor que se valoriza*, en *capital* y funciona como tal (Marx, 2000b: 17).¹⁵

Es precisamente por medio del consumo productivo del valor de uso de la fuerza de trabajo, es decir, del “trabajo vivo”, por parte de los medios de producción en cuanto “trabajo objetivado” en el proceso de producción de mercancías,

¹³ “[Las] condiciones *históricas* de existencia [del capital] no están dadas, en absoluto, con la circulación mercantil y la dineraria. Surge tan solo cuando el poseedor de medios de producción y de medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *esta condición histórica* entraña una historia universal. El *capital*, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva *época* en el proceso de la producción social” (Marx, 1999a: 207).

¹⁴ Esta relación se realiza por medio de un contrato entre los dos propietarios legalmente libres.

¹⁵ “El capital es trabajo muerto que solo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa” (Marx, 1999a: 279-280). “Pero esta facultad, el capital solo la adquiere succionando continuamente, como un vampiro, el trabajo vivo a título de sustancia que lo anima” (Marx, 1997e: 162).

que éste, al “objetivarse” en las mercancías que produce, pone su propio ser como el “ser del capital”; es decir al ser succionado por los medios de producción y conservar su valor, crea al mismo tiempo un nuevo valor compuesto por la reposición del valor en forma dineraria pagado por ella¹⁶ más un plusvalor por medio del cual se convierte en valor que se valoriza a sí mismo, en capital —un proceso de producción que, por lo tanto, es al mismo tiempo un proceso de la explotación del trabajo por el capital—. Es así como el capital niega al trabajo, aunque lo conserva como su fundamento, como momento fundamental de su movimiento de autorrealización, de autovalorización.¹⁷ El resultado de este proceso es el capital como (tiempo de) trabajo objetivado, alienado, en forma de mercancías —cuyas magnitudes equivalen al (tiempo de) trabajo objetivado en los medios de producción utilizados más el (tiempo de) trabajo vivo pagado y no pagado (es decir, el plusvalor) objetivado por la capacidad viva del trabajo—, las cuales se intercambiarán como equivalentes en el mercado.

Es por medio de la venta de las mercancías que se produjeron en la forma de capital, y que pertenecen legalmente al propietario del dinero, que el valor del dinero originalmente adelantado en la compra de los medios de producción y de la fuerza de trabajo deviene un valor valorizado en forma dineraria y, por tanto, se realiza como capital. El trabajo vivo enajenado produce así constantemente la riqueza material, objetiva, en la forma de capital, como un poder ajeno que lo domina y lo explota.¹⁸ Así pues, es a través de

¹⁶ Es importante señalar que el salario dinerario pagado al propietario de la fuerza de trabajo por su uso no aparece como una parte del valor nuevo que ésta objetiva en la producción, sino que aparece como si fuera el pago por todo este valor nuevo. Éste, dice Marx, “es una forma disfrazada, una forma bajo la cual, por ejemplo, el precio diario de la fuerza de trabajo se presenta como el precio del trabajo desplegado por esa fuerza de trabajo durante un día” (Marx, 1998a: 35).

¹⁷ “Pero en cuanto *creador de valor*, implicado en el proceso de su *objetivación*, el trabajo mismo del obrero es, apenas ingresa al proceso de producción, un *modo de existencia* del valor de capital, incorporado a éste. Esta fuerza *conservadora de valor* y creadora de *nuevo valor* es, en consecuencia, la fuerza del capital y ese proceso se presenta como el proceso de *autovalorización* del capital o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero, quien el valor creado por él lo produce al mismo tiempo como un *valor que le es ajeno*” (Marx, 2000b: 18).

¹⁸ “Como el proceso de producción es, al mismo tiempo, proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista, el producto del obrero no solo se *transforma* continuamente en *mercancía*, sino además en *capital*: valor que succiona la fuerza creadora de valor, medios de subsistencia que compran personas, medios de producción que emplean a los productores. El obrero mismo, por consiguiente, produce constantemente la *riqueza objetiva como capital*, como poder que le es ajeno, que lo domina y lo explota” (Marx, 1999b: 701).

su movimiento de reproducción que el valor, cuya sustancia es el (tiempo de) trabajo abstracto, indiferenciado,¹⁹ se transforma en “una sustancia independiente, dotada de movimiento propio” (Marx, 1999a: 188) y, con ese carácter, en “capital como una abstracción-sujeto, es decir en valor que se valoriza a sí mismo”. De esta manera, el valor como capital deviene un movimiento en el que se identifica, se distingue, se mantiene y valoriza a sí mismo por medio de todas las formas en que realiza su actividad. Ésta, como tal, es esencialmente un proceso de producción y reproducción de sí mismo, es decir, un proceso que pone y reproduce sus propias determinaciones como las condiciones materiales y sociales de existencia y reproducción de la sociedad capitalista. De aquí que la “sujetividad” exista en esta cosa social sustancia, que, como valor que se valoriza a sí mismo, deviene en el sujeto-capital del modo capitalista de producción.

En resumen, para convertirse realmente en capital, éste tiene necesariamente que relacionarse negativamente con su propio otro, es decir, con el trabajo como no-capital, pero trabajo que a través de su negación se convierte en capital. En esta relación antitética, cada uno de ellos no sólo es la negación o “no-ser” del otro, sino su otro del otro. Lo que significa que el trabajo es trabajo alienado no sólo en el sentido de alienado de su actividad productiva y del producto de ésta,²⁰ sino que al objetivarse “se aliena transformándose en su otro de sí mismo, en capital”, que lo niega, es decir, que, además de conservarlo como su fundamento, lo domina y subordina a su propio objetivo de autovalorización;²¹ “tan sólo dentro del proceso de producción el *trabajo objetivado* se transforma, mediante la absorción de trabajo vivo, en *capital*, y sólo así, *el trabajo se transforma en capital*” (Marx, 2000b: 25). Esta relación negativa del

¹⁹ “Pero como el capital *en cuanto tal* es indiferente respecto a toda particularidad de su sustancia —tanto en calidad de totalidad plena de la misma, como en cuanto abstracción de todas sus particularidades—, el trabajo contrapuesto a él posee subjetivamente la misma plenitud y abstracción en sí” (Marx, 1997d: 236).

²⁰ “La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil” (Marx, 1999c: 106).

²¹ Como dice Sayers “En el sistema capitalista los productores directos ya no controlan el proceso de intercambio. Son desposeídos de todo, excepto de su capacidad de trabajo. Ahora son trabajadores asalariados que no son dueños de sus herramientas, ni de los materiales sobre los que trabajan, ni de los productos de su trabajo. Ahora estos adoptan la forma de capital, que deviene en un poder independiente de los trabajadores y se opone a ellos” (Sayers, 2013: 90).

trabajo vivo con su propio otro, que no es más que una forma de existencia alienada de sí mismo, es decir, el capital en cuanto trabajo objetivado, es la causa esencial por la que son opuestos uno del otro,²² y por la que también son opuestos sus respectivas personificaciones, los capitalistas y los obreros,²³ cuya relación de oposición expresa la relación social sobre la cual se basa el modo de producción capitalista. Cabe señalar que, como tales, éstos corresponden respectivamente a los *capitalistas* y *trabajadores productivos*, los cuales se constituyen como las dos grandes clases sociales opuestas no sólo sobre la base de una relación de explotación, sino por el hecho de que éstos son los únicos trabajadores asalariados cuyo trabajo alienado produce y valoriza capital.²⁴

La inversión de las relaciones de las clases sociales entre las realidades esencial y aparental de la producción y circulación capitalistas

Un aspecto que a este nivel de la presentación ha sido poco tratado en la literatura es la dialéctica de las relaciones de las clases sociales, entre las realidades esencial y aparental de la producción y circulación capitalistas. Por el hecho de que las relaciones de las dos clases sociales opuestas y sus contradicciones son puestas como expresión del fundamento de la “realidad esencial” de la producción capitalista, es decir, de la relación entre el capital y el trabajo, puede considerarse a ésta como un sitio de “violencia”. Sin embargo, en la “realidad aparental”, es decir, en la superficie de los fenómenos, “las relaciones aparecen invertidas”. Las relaciones entre las clases sociales en el intercambio mercantil en cuanto realidad aparental inmediata de la circulación

²² “Siendo así cada uno [de ellos algo] que de por sí *no es lo otro*, cada uno aparece en lo otro y solo es en tanto lo otro [también] es. La distinción de la esencia, es, por consiguiente, la *contraposición*, con arreglo a la cual lo distinto no [es] *otro en general*, sino que tiene a su otro enfrente; esto es, cada uno tiene su propia determinación solamente en la referencia a lo otro; está solamente reflejado dentro de sí tanto cuanto lo está hacia lo otro, y lo mismo [le ocurre] a lo otro; cada uno es, por tanto, su otro del otro” (Hegel, 2000: 216-217).

²³ “Ser titular del trabajo en cuanto tal —o sea, del trabajo como *valor de uso* para el capital— constituye, pues, la característica económica del obrero: es *obrero* en oposición al capitalista” (Marx, 1997d: 237).

²⁴ “Por ‘proletario’ únicamente puede entenderse, desde el punto de vista económico, el asalariado que produce y valoriza ‘capital’ y al que se arroja a la calle no bien se vuelve superfluo para las necesidades de valorización del ‘*Monsieur Capital*’” (Marx, 2000a: 761).

capitalista, se presentan como relaciones donde los individuos que componen dichas clases se relacionan e identifican entre sí como “individuos libres e iguales propietarios privados” de las mercancías que portan e intercambian. Esto hace que las mercancías de su propiedad aparezcan como resultado de la objetivación de sus trabajos propios y que las intercambien, obedeciendo a la ley del valor, bajo el “principio de equivalencia”; ello presupone el principio de la apropiación del trabajo de los demás por medio del trabajo propio. E incluso no sólo la venta de la fuerza de trabajo parece realizarse mediante un “contrato libre” entre dos propietarios igualmente libres; además, el salario pagado por ella aparece como si fuera el pago por todo el trabajo desplegado por ella y no como una parte de éste. La propiedad privada y el intercambio de equivalentes pueden así considerarse las premisas del proceso de la circulación mercantil cuyo fundamento es la apropiación sobre la base del trabajo propio. El derecho de propiedad aparece así fundado en el trabajo propio, lo que se expresa en una ley basada, no en la “disociación entre la propiedad y el trabajo”, sino, por el contrario, en “su identidad”.²⁵ Del proceso de circulación simple, que corresponde al momento de la realidad aparental del modo de producción capitalista, dice Marx “Es el *reino de la libertad, de la igualdad y de la propiedad fundada en el trabajo*” (Marx, 1983: 102).

De lo anterior se deduce que en la relación de intercambio en cuanto relación económica está presupuesta una “relación de derecho o jurídica” que se expresa en el reconocimiento recíproco de los individuos como individuos libres e iguales propietarios privados; por lo tanto, la suya no aparece como una relación de oposición o *contradicción* entre las dos clases sociales, sino como una relación basada en la *identidad* de las clases. En este sentido los individuos no sólo aparecen como portadores de las relaciones sociales de producción capitalista, sino como sujetos de derechos de propiedad iguales. De esta manera, la sociedad civil basada en las relaciones de producción capitalista y en su expresión jurídica, *aparece* directamente no como un sitio de violencia —la sociedad de la *contradicción* o no-identidad de clases— sino como un sitio de no-violencia —la sociedad de la *identidad* de clases—. Es precisamente bajo la lógica de la identidad de los individuos como iguales, o bien de la identidad de clases presupuesta en la relación jurídica, que se construyen, una vez que la ley es puesta por el Estado, “el derecho civil como derecho positivo” y “la con-

²⁵ “La *escisión entre propiedad y trabajo* se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la *identidad* de ambos” (Marx, 1999b: 721-722).

ciencia y voluntad de los individuos como agentes económicos libres e iguales”. Así, la conciencia de los individuos no se construye fundamentalmente sobre el reconocimiento del carácter esencial de la realidad de la sociedad mercantil capitalista, es decir, sobre el reconocimiento de la existencia de clases sociales opuestas, sino más bien sobre la base de su existencia o realidad aparental, donde, si bien pueden reconocerse las desigualdades y diferencias entre los individuos (por ejemplo, diferencias salariales, diferencias de género, etcétera), no se reconocen como desigualdades y diferencias entre clases fundamentalmente antagónicas; es decir no se reconocen como desigualdades y diferencias surgidas de su carácter esencial contradictorio como clases sociales opuestas, o sea del desdoblamiento del trabajo en trabajo alienado como trabajo y como capital.

Hay que señalar, sin embargo, que en cuanto forma de la circulación capitalista, la circulación mercantil no es una apariencia falsa. Hasta la sección VII del tomo I de *El capital*, el movimiento del capital es presentado como un proceso interrumpido compuesto de circuitos aislados y separados. Pero una vez que la acumulación y reproducción del capital son introducidas, este movimiento se presenta como un proceso ininterrumpido en el que cada uno de sus circuitos está ligado al anterior y al posterior. Una de las principales consecuencias de esta interconexión de los circuitos del capital es la inversión de las leyes de la circulación; esto es, las leyes del intercambio de equivalentes y de la propiedad basada en el trabajo propio se trastocan en su opuesto; en la ley de la apropiación capitalista, es decir, en la ley de la apropiación del trabajo de otros sin equivalente.

Algunos resultados del movimiento de acumulación y reproducción del capital que Marx señala en esta sección son, en primer lugar, que los capitalistas y los obreros son recreados constantemente por este movimiento. Éste “no solo produce mercancías, no solo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma: por un lado el *capitalista*, por la otra el *asalariado*” (Marx, 1999b: 712). En segundo lugar, la confrontación entre capitalistas y trabajadores asalariados en la circulación ya no es más un mero acto contingente, y la presupuesta libertad del contrato realizado en la venta de la mercancía fuerza de trabajo se convierte en una mera apariencia correspondiente al proceso de circulación, es decir, “en una *mera forma* que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo” (1999b: 721). El contrato entre propietarios iguales se convierte en un contrato entre desiguales y por lo tanto en la negación del contrato mismo —el contrato se convierte en violencia, la cual es la base de la lucha de clases en la sociedad civil—. Puesto que el contrato es ahora la apariencia de un acto que no es de libertad e igualdad, la venta de la fuerza de

trabajo no puede considerarse como resultado de un contrato, y por lo tanto no representa rigurosamente más un intercambio de equivalentes. En tercer lugar, el valor en forma de dinero que se transfiere a los trabajadores como salarios se presenta como un valor apropiado sin equivalente, pues lo que los capitalistas dan a los trabajadores en la forma de salarios es sólo una parte de la riqueza abstracta creada por la clase obrera en su conjunto. De ahí que la relación entre equivalentes no exista más, ni tampoco intercambio, sino sólo la apropiación del trabajo de otros sin equivalente; “La propiedad aparece ahora, de parte del capitalista, como el *derecho* a apropiarse de *trabajo ajeno impago* o de su producto; de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto” (1999b: 721). En cuarto lugar, el momento en que el valor del capital adelantado se convierte totalmente en un equivalente del plusvalor total apropiado como trabajo no pagado de la clase obrera y por lo tanto apropiado sin equivalente por los capitalistas, es el momento en que se logra la inversión de las leyes de apropiación y de intercambio de equivalentes de la circulación simple en su contrario, en la ley de la apropiación del trabajo de otros sin equivalente.

Sin embargo, esta inversión no significa que las leyes de la circulación se supriman; sólo son negadas y, al mismo tiempo, conservadas como las leyes de la circulación mercantil capitalista por cuanto se observan en cada acto aislado de intercambio. Más aún, según la lógica de Marx, esto es rigurosamente una inversión precisamente porque ésta se realiza mediante la aplicación de estas leyes, “[No] obstante, por más que el modo de producción capitalista parezca darse de bofetadas con las leyes originales de la producción de mercancías, dicho modo de producción no surge del quebrantamiento de esas leyes, sino, por el contrario, de su aplicación” (Marx, 1999b: 722). Ellas son así conservadas como las leyes de la apariencia de la producción capitalista. De ahí que esta apariencia no sea considerada por Marx como una realidad falsa. Esta es la forma de apariencia de una realidad esencial que está detrás de ella; la apropiación por el capital del trabajo no pagado de su otro sin equivalente. Esta inversión implica que no es porque no existe la ley de la identidad que existen las clases sociales y su lucha, sino, por el contrario, porque esta identidad existe y se invierte en su contrario es que las clases sociales y su lucha existen. Más aún, la consideración de Marx de que la apariencia de la circulación capitalista y sus leyes no son falsas implica necesariamente que la constitución de los agentes individuales en personificaciones de la relación capitalista y su conciencia, que emergen de sus prácticas y acciones dentro de la circulación, tampoco sean falsas.

*Las formas particulares de existencia del capital
y las correspondientes del trabajo asalariado*

Hasta aquí hemos considerado que siendo la esfera de la producción aquella donde se produce el capital, la relación que fundamenta el modo de producción capitalista es la relación entre el capital productivo y el trabajo productivo, y, por lo tanto, entre sus respectivos portadores: los capitalistas y los trabajadores productivos. Sin embargo, por cuanto el capital es una totalidad, su plena comprensión no puede lograrse únicamente con la presentación de las relaciones inherentes al capital productivo, sino que se requiere necesariamente analizar las diferentes formas particulares de existencia en las que éste se desdobla. Las cuales no sólo surgen del proceso de movimiento del capital considerado en conjunto, autonomizándose en él y manifestándose en la superficie de la sociedad; además son formas por medio de las cuales la relación de capital se mistifica y fetichiza.

Debido a la falta de espacio, se presentarán brevemente sólo las formas de “capital comercial y de capital que devenga interés”.

Se iniciará por señalar algunas determinaciones generales de estas formas particulares del capital. *a)* Las actividades funcionales de cada uno de estos capitales son llevadas a cabo por determinados géneros de capitalistas diferentes de los capitalistas productivos, y por trabajadores asalariados diferentes de los obreros de la producción. Sus relaciones corresponden a la distribución o a la circulación del capital como expresiones de las relaciones de producción. *b)* Si bien el trabajo que estas formas de capital utilizan para realizar sus funciones es en ambos casos trabajo improductivo que no genera valor ni plusvalor, “éste no deja de ser trabajo alienado y explotado por el capital”²⁶ que lo domina y subordina, en cada caso, a sus propios objetivos de valorización. *c)* El salario pagado a todos estos trabajadores improductivos no es más que una parte del plusvalor producido por los trabajadores productivos. En relación con los tra-

²⁶ Marx distingue entre la tasa de plusvalor y el grado de explotación de la fuerza de trabajo. La primera expresa, “bajo la forma de *trabajo objetivado*,” la proporción entre el plusvalor y el capital variable, mientras que el segundo expresa, “bajo la *forma de trabajo líquido*” (Marx, 1999a: 262) (las cursivas son mías), la proporción entre el plustrabajo y el trabajo necesario. Aunque en el capital productivo la “*tasa de plusvalor* [...] es la expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, o del obrero por el capitalista” (1999a: 262), por cuanto en las otras formas particulares de capital el trabajo no se objetiva en valor y plusvalor, su grado de explotación se mide en términos de *trabajo líquido*.

bajadores comerciales, Marx señala que así “como el trabajo impago del obrero crea directamente plusvalor para el capital productivo, así el trabajo impago de los asalariados comerciales crea para el capital comercial una participación en dicho plusvalor” (Marx, 1998b: 377). *d)* De igual manera, por cuanto estas formas del capital no generan plusvalor ni, por lo tanto, capital, sus medidas particulares de valorización dependen necesariamente de su apropiación de partes del plusvalor producido por los trabajadores productivos.

En la presentación de Marx, el “capital mercantil” engloba dos formas; los capitales dedicados al tráfico de mercancías y al tráfico de dinero, cuyas funciones son llevar a cabo, de manera autónoma e independiente, separados una de la otra, las formas funcionales de capital-mercantil y de capital-dinero del capital industrial. Por las funciones particulares que realizan y por el hecho de que adelantan capital en forma dineraria para realizarlas, ambas son formas necesarias de existencia del capital, aunque no produzcan capital. Aun cuando en la presentación de Marx del capital productivo, el plusvalor total extraído de la totalidad de los trabajadores productivos aparece en la forma de ganancia total, con la introducción del capital comercial Marx señala que esta ganancia se distribuye *pro rata* a sus magnitudes respectivas, en la forma de ganancia media. Sin embargo, “esto no aparece así en la superficie de los fenómenos”. Como a este nivel de la realidad los vínculos entre el capital productivo y las formas del capital comercial se presentan como relaciones recíprocas entre capitales autónomos e independientes por medio de las cuales se oponen y rivalizan entre sí por lograr sus propios objetivos de autovalorización,²⁷ las partes de la ganancia total que les corresponden adquieren también una forma independiente, apareciendo como ganancias que resultan de sus propios procesos de autovalorización; dichas ganancias les corresponden por derecho propio, sin que ninguna se halle referida a la ganancia total en cuanto forma transmutada del plusvalor total. De igual manera, la distinción entre trabajador productivo y trabajador comercial (no productivo) es negada. De ahí que el salario pagado a los trabajadores improductivos se presente como pago por todo el trabajo que despliegan.

²⁷ “[Si] es una tarea de la ciencia reducir el movimiento visible y solamente aparente al movimiento real interno, va de suyo que en las mentes de los agentes de la producción y de la circulación capitalistas deben formarse ideas acerca de las leyes de la producción que diverjan por completo de esas leyes, y que son solo una expresión consciente del movimiento aparente” (Marx, 1998b: 400).

La forma de “capital que devenga interés” es caracterizada en los *Grundrisse* como la forma puramente abstracta del capital real, de los capitales productivo y comercial que devengan ganancia (Marx, 1997e: 460). Con esta caracterización Marx nos remite a la forma de capital que —como resultado de la bifurcación o disociación entre la función y la propiedad del capital— se presenta como la forma autónoma de capital dinerario, el cual, “carente de contenido”, estructura *toda* la realidad capitalista hacia la finalidad de su propia forma de autovalorización.

No cabe duda de que, bajo la forma de *capital a interés* se revela palmariamente que el capital se apropia *sin* trabajo los frutos del trabajo ajeno. En efecto, aparece aquí bajo una forma en que se manifiesta [disociada] del proceso de producción como [tal] proceso. Y solamente bajo esta forma lo hace también sin trabajo, puesto que, en realidad, entra por sí mismo, sin trabajo, en el proceso de trabajo, como un elemento que crea por sí mismo valor, que es fuente de *valor*. Y si se apropia sin trabajo una parte del valor del producto, es que lo ha creado también sin trabajo, por sí mismo, *ex proprio sinu* (Marx, 1987: 445).

Esta forma de capital deviene de la conversión del capital en cuanto “capital en mercancía”, en la cual la forma general de existencia del capital, es decir, su “forma dineraria”, se fija en la forma de mercancía que se vende como capital, y que como tal puede relacionarse consigo mismo como capital. Dicha relación aparece como una relación del dinero consigo mismo y medido por sí mismo; como dinero que se valoriza a sí mismo y cuyo fruto es el interés, fruto que aparece resultar aparte, independientemente y al margen del proceso de producción del capital real. En efecto, por el hecho de que la tasa de interés no sólo es autónoma y externamente determinada y aparece uniforme y empíricamente dada, sino que tiene validez general, se la presupone “anticipada”, es decir, como supuesto y punto de partida para el cálculo de las operaciones de todas las formas particulares del capital; las determinaciones se presentan invertidas, es decir, “el interés aparece como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y la ganancia, transmutada ahora en la forma de la ganancia empresarial, como mero accesorio y aditivo que se agrega en el proceso de reproducción” (Marx, 1997b: 501). De esta manera, la forma autónoma del capital dinerario que devenga interés aparece como el capital por excelencia, y, por lo tanto, “el interés no aparece más como una parte que se deduce de la ganancia bruta, sino como la forma autónoma de una parte de la ganancia que arroja todo capital en cuanto tal —prestado o no— bajo el nombre de interés” (1997b: 483) —e inclusive aunque haya

sido prestado como dinero solamente para el consumo—,²⁸ cuya magnitud depende de la tasa de interés presupuesta; y la ganancia empresarial aparece como un valor que no proviene del capital en cuanto capital, sino como un mero excedente sobre el interés, que, como fruto del empleo productivo de éste, no resulta determinado por la tasa general de ganancia del capital productivo y, por tanto, del plusvalor, sino que depende de la tasa de interés y, por tanto, como remanente del interés.²⁹

De ahí que el fundamento de la medida de valorización de “todo capital”, es decir, el interés, que es “como se manifiesta aquí la producción del plusvalor por parte del capital” (Marx, 1997b: 503), no aparezca más como el producto de una relación social sino como el de la relación del dinero consigo mismo. Es en este sentido que Marx dice que en “el capital que devenga interés, la relación de capital alcanza su forma más enajenada y fetichista” (1997b: 499) y “[la] transustanciación del fetichismo ha llegado a su punto final” (Marx, 1987: 438). Con esto queda consumada la figura fetichista del capital, al tomar la forma general de dinero, el capital aparece como si tuviera el atributo de incubar más dinero; o dicho de otro modo, en cuanto forma de existencia universal del sujeto-capital, el dinero aparece como un sujeto automático que se valoriza y reproduce a sí mismo, donde no sólo el interés figura como plusvalor que arroja en sí y para sí, sino que la fuente de la ganancia es irreconocible.³⁰

Pero más aún, con las formas que desarrolla el capital que devenga interés, esta inversión en las determinaciones del capital trae a su vez aparejada la apariencia de que los individuos en sus personificaciones como clases sociales desaparecen.

²⁸ Si bien en este caso el dinero se presta para ser usado como dinero, y no como capital, para su propietario se convierte en capital por el mero acto de prestarse.

²⁹ “[El interés se manifiesta, aquí] como una *creación de plusvalía* inherente simplemente a la propiedad sobre el capital y propia y peculiar de ella, mientras que la *ganancia industrial*, por el contrario, se manifiesta simplemente como una adición que el prestatario añade al capital mediante el empleo productivo de éste” (Marx, 1987: 410).

³⁰ “En el capital que devenga interés, por consiguiente, este fetiche automático —el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que incuba dinero— se ha cristalizado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los enigmas de su origen. La relación social se halla consumada como relación de una *cosa, del dinero, consigo misma*. En lugar de la transformación real de dinero en capital, solo se presenta aquí *su forma carente de sentido* [...] el valor de uso del dinero se convierte aquí en el de crear valor, un valor mayor del que se halla contenido en sí mismo” (Marx, 1997b: 500) (las cursivas son mías).

Por un lado, los capitalistas en funciones, es decir, los capitalistas industriales, tienden a desaparecer al ser sustituidos por meros “gerentes” (*managers*) de capital ajeno,³¹ los cuales desempeñan las funciones que les competen a aquéllos y cuyos salarios (ellos mismos se los pagan) son considerados como el salario de cierto tipo de fuerza de trabajo calificada, cuyo precio se regula en el mercado laboral, al igual que el de cualquier otro trabajo asalariado. El “capitalista actuante” que trabaja se presenta así como un “trabajador industrial asalariado” que, como dice Marx, crea “plusvalor, no porque trabaje en cuanto *capitalista* sino porque también él, el capitalista, *trabaja*” y, de esta manera, la ganancia empresarial se presenta “no como apropiación de trabajo ajeno, sino creación de valor del *propio trabajo*” del capitalista en su personificación de trabajador (Marx, 1987: 438). “El trabajo de explotar se identifica aquí con el trabajo explotado” (1987: 439). El trabajador como capitalista representa así una pura forma de un contenido que se encuentra en su opuesto.

Por otro lado, los propietarios del capital dinerario se transforman en meros propietarios, como capitalistas dinerarios independientes inclusive de la propiedad directa del capital, o bien, al adoptar el capital dinerario un carácter social y concentrarse masivamente en los bancos, son los “banqueros en cuanto gerentes (*managers*) del capital” los que prestan y no ya sus propietarios directos. Es sobre esta base que se desarrolla la forma de capital ficticio (es decir, los valores financieros como acciones y bonos).

Finalmente, la capacidad o fuerza de trabajo de todo trabajador es conceptualizada como un capital (humano) cuyo interés que devenga representa el salario de su propietario; o bien, al capitalizar el salario de la fuerza de

³¹ Como un fenómeno actual, esto ha sido argumentado desde dos perspectivas: por el lado marxista, Duménil y Lévy indican que “los propietarios de las grandes empresas tuvieron que rodearse de colaboradores directamente asociados con las responsabilidades, que así llegaron a convertirse en los verdaderos organizadores; no simples ejecutores, sino (co)responsables. Esa revolución se conoce con el nombre de “revolución gerencial”, es decir, la revolución de la gestión” (Duménil y Lévy, 2015: 19). Para estos autores, los gerentes constituyen una tercera clase social. Desde otra perspectiva, Minsky argumenta que “los administradores del dinero están reemplazando a los gerentes de la industria como los actores principales en la economía [...]. El capitalismo moderno se caracteriza por la forma corporativa de la organización de los negocios y las complejas estructuras financieras que incluyen instrumentos negociables. Por medio de la deuda y de las obligaciones financieras los gerentes corporativos controlan los activos de capital reales de la economía: los instrumentos financieros distribuyen las ganancias brutas presentes y futuras de las empresas presentes y futuras” (Minsky, 1988: 5-6).

trabajo a la tasa de interés se obtiene el capital que ésta representa. De ahí que diga Marx que

lo desatinado de la concepción capitalista llega aquí a su pináculo cuando, en lugar de explicar la valorización del capital a partir de la explotación de la fuerza de trabajo, explica, a la inversa, la productividad de la fuerza de trabajo a partir de la circunstancia de que la propia fuerza es esa cosa mística, el capital que devenga interés (Marx, 1997b: 600).

De esta manera, la fuerza de trabajo como capital no sólo aparece como un capital ficticio; además se conceptualiza a sus propietarios como una especie de capitalistas,³² una concepción basada únicamente en la apariencia del modo de producción capitalista, en donde las relaciones sociales que los individuos entablan entre sí se presentan como relaciones entre “cosas”, de su propiedad, pero que, en cuanto cosas, son capital que se valoriza por sí mismo.

Tras este recorrido por las formas particulares de existencia del capital, podemos señalar dos aspectos relacionados con lo dicho anteriormente, por un lado, el capital, como sujeto autónomo, ahora aparece doblemente autónomo. Si bien en el tratamiento del capital como valor que se transformó en un movimiento autónomo, es decir, en sujeto-capital, se vio que éste tiene necesariamente que reponer sus determinaciones o presuposiciones por medio de su movimiento de reproducción y acumulación, ahora se presenta como un movimiento autónomo en el sentido de que se libera de sus determinaciones que el mismo repone. Esto es, el capital aparece como dinero que se crea y valoriza a sí mismo, sin la necesidad de todas sus determinaciones fundamentales, principalmente sin el trabajo. Y por otro lado, todas las relaciones sociales que aparecen y quedan plasmadas en la superficie de la sociedad son, al igual que en la circulación mercantil simple, las que aparecen no como relaciones entre clases sociales, sino relaciones entre “individuos propietarios libres e iguales” de meras cosas, es decir, de dinero y de mercancías, incluida la fuerza de trabajo, como cosas que son de su propiedad. De hecho, todos los individuos aparecen como hijos cosificados del dinero, del dios de las mercancías, como Marx lo llama en los *Grundrisse*. Esta realidad aparential se presenta así como si fuera la única y verdadera realidad, la cual

³² “Los trabajadores se han convertido en capitalistas, no por la difusión de la propiedad de las acciones de las sociedades, como lo hubiera querido la tradición, sino por la adquisición de conocimientos y habilidades que tienen un valor económico” (Schultz, 1961: 17).

representa lo que Marx denomina el reino de la “libertad”, de la “igualdad” y de la “propiedad” de los individuos, en y por medio del cual éstos construyen su “conciencia y voluntad y actúan”, lo que se da en la cabeza, así como en la realidad en el capitalismo. Es con base únicamente en esta realidad que se argumenta que los conceptos de clase y de lucha de clase han sido superados en la actualidad.

Conclusión

En conclusión, podemos decir que el capital es, para Marx, un movimiento unitario y contradictorio entre los dos niveles de la realidad social capitalista; en la realidad esencial, éste se presenta como un movimiento de explotación del trabajo asalariado por medio de la cual se pone y reproduce como una totalidad, en la que los individuos son puestos conformando clases sociales antagónicas; mientras que en la realidad aparental los individuos son puestos como individuos libres e iguales, con los mismos derechos de propiedad de las cosas que poseen e intercambian. Éste es así un movimiento de alienación totalizadora porque por un lado, el trabajo, la actividad vital de los seres humanos, es alienado cuando se le transforma en capital, como un poder ajeno que los domina y explota; por el otro, la conciencia, la voluntad y las relaciones sociales de los individuos son cosificadas y fetichizadas de tal manera que éstas aparecen como resultado de una realidad social eterna y natural que se fundamenta en la aparente libertad, igualdad y propiedad de los individuos como sujetos. Una realidad sobre la que se construye y reproduce la superestructura jurídica-política e ideológica de esta sociedad, cuyas instituciones y aparatos funcionan para legitimarla.

Sin embargo, como ésta es la realidad aparental e invertida de la realidad esencial que fundamenta el modo de producción capitalista como una unidad contradictoria, los heterogéneos movimientos sociales que han surgido en el capitalismo contemporáneo deben ser considerados no sólo movimientos clasistas, de lucha de clases, sino además movimientos de las “masas trabajadoras” en su devenir diferencial, es decir en sus diferencias de género, edad, etnia, aptitudes y todas las demás formas de particularismo, como sujetos presupuestos, y, por lo tanto, como movimientos de carácter potencialmente revolucionario. Éstos, lenta pero progresivamente están permitiendo abrir la puerta de la historia, es decir, poniendo al ser humano como sujeto, y permiten cerrar la puerta de la prehistoria del ser humano como sujeto presupuesto

de la sociedad humana. Es en este sentido que para nosotros no hay duda de que muchos de los movimientos sociales actuales son movimientos de luchas germinales que hacen más corto el camino hacia una sociedad emancipada del capital.

Bibliografía

- Althusser, L. (1974), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Derrida, J. (1989), *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Duménil, G., y D. Lévy (2015), *La gran bifurcación. Acabar con el neoliberalismo*, Katz, Buenos Aires.
- Fausto, R. (1983), *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstrução do sentido da dialética*, t. I, Brasiliense, São Paulo.
- (1987), *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstrução do sentido da dialética*, t. II, Brasiliense, São Paulo.
- Hegel, G. W. F. (2000), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid.
- Marcuse, H. (1965), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, México.
- Marx, K. (1983), “Carta a Engels (2 de abril de 1858)”, en K. Marx y F. Engels, *Cartas sobre El capital*, Política, La Habana.
- (1987), *Teorías sobre la plusvalía III, Obras fundamentales*, vol. 14, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1997a), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
- (1997b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. III, vol. 7, Siglo XXI, México.
- (1997c), *El capital. Crítica de la economía política*, t. III, vol. 8, Siglo XXI, México.
- (1997d), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, Siglo XXI, México.
- (1997e), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. II, Siglo XXI, México.
- (1997f), “Fragmento de la versión primitiva de la contribución a la crítica de la economía política”, en K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.

- _____ (1998a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. II, vol. 4, Siglo XXI, México.
- _____ (1998b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. III, vol. 6, Siglo XXI, México.
- _____ (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1, Siglo XXI, México.
- _____ (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 2, Siglo XXI, México.
- _____ (1999c), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- _____ (2000a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3, Siglo XXI, México.
- _____ (2000b), *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, México.
- Marx, K., y F. Engels (2008), *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid.
- Minsky, H. P. (1988), “Money Manager Capitalism, Fiscal Independence and International Monetary Reconstruction”, en *The Relationship between International Economic Activity (Trade and Employment) and International Monetary Reconstruction*, Castle Szirak, Hungría.
- Resnick, S., y R. Wolff (1996), “The New Marxian Political Economy and the Contribution of Althusser”, en A. Callari y D. Russio (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, Universidad de Wesleyan, Londres.
- Sayers, S. (2013), *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Schultz, T. W. (1961), “Investment in Human Capital”, en *The American Economic Review*, vol. 51, núm. 1, pp. 1-17.
- Sohn-Rethel, A. (1979), *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, El Viejo Topo, Bogotá.
- Vattimo, G. (1986), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Wellmer, A. (1989), “La dialéctica de la modernidad y postmodernidad”, en N. Casullo (ed.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Puntosur, Buenos Aires.

LA NEGACIÓN DIALÉCTICA DEL SER HUMANO COMO SUJETO Y LA DEFINICIÓN CONTINUA DEL (LOS) SUJETO(S) PROMOTOR(ES) DEL CAMBIO

Roberto Escorcía Romo

Aarón Arévalo Martínez

Como punto de partida, el texto plantea que el capitalismo contemporáneo se caracteriza por la ideología de plena libertad y total autodeterminación de los seres humanos, ideología a partir de la cual se establece, a nivel del imaginario colectivo, un principio de comportamiento individual que se sostiene en las siguientes falacias: *a)* el individuo es el sujeto pleno y totalmente autodeterminado en el contexto económico-social actual; *b)* no es necesario ni deseable un proceso de revolución, pues ha dejado de existir un conflicto entre clases; *c)* lo fundamental es reconocer las diferencias entre individuos y borrar, consecuentemente, cualquier universal que los defina. Ante ello, en este documento planteamos los límites y errores de la ideología señalada y proponemos una revisión crítica con el propósito de presentar las condiciones objetivas que permiten definir, en primer término, la necesidad de un proceso emancipador del ser humano, lo que implica, desde luego, que éste no es libre ni autodeterminado; y en segundo lugar, la necesidad de identificar a un sujeto revolucionario global (que no se circunscriba a la clase obrera). El elemento metodológico para realizar esta crítica y para proponer una alternativa analítica, es la dialéctica sistemática, especialmente en lo que respecta a la inversión entre esencia y apariencia.

Para ello se presentan tres secciones. En la primera discutimos la definición del sujeto en la sociedad capitalista a partir de tres posturas: *a)* la moderna, que considera al ser humano como pleno y causa de sí mismo; *b)* la visión estructuralista, que “borra” al individuo, y *c)* la posición posmoderna, que concibe al ser humano como un ser débil, constreñido y sin fines establecidos. A éstas concepciones contraponemos una cuarta alternativa analítica basada en el trabajo de Marx: el sujeto de la relación social es el capital y, en consecuencia, el ser humano está en su proceso de constitución. En la segun-

da sección, una vez que consideramos que la libertad y la autodeterminación del ser humano corresponden únicamente a la forma aparente de la realidad capitalista, proponemos un análisis de las manifestaciones sociales contemporáneas y ofrecemos una interpretación de la fetichización de la relación individuo-sociedad a partir de cinco momentos en los que se presenta el ser humano en la obra de Marx. La tercera sección está dedicada a presentar nuestra postura respecto a la necesidad y a las posibilidades de definir un sujeto revolucionario global.

Sobre la definición del sujeto del sistema capitalista

En la mayoría de las reflexiones y planteamientos teórico-prácticos concebidos desde el periodo renacentista hasta hoy, suele darse por descontado que el ser humano tiene la potencia para definir y organizar, en plena libertad, el objetivo y el resultado de sus actividades. En pocas palabras, suele aceptarse sin más el libre albedrío del ser humano. Según esta perspectiva no existe un principio organizador que esté por encima de los deseos propios de la humanidad; éstos se definen a partir de gustos y voluntades que no se sujetan a condición alguna. El ser humano está, por decirlo de alguna manera, completo; es artífice de sí mismo, puede ser lo que quiera y, en consecuencia, se encuentra listo para transformar y adecuar el mundo a sus necesidades; el mundo le pertenece. Estamos en el reino del ser humano.

Uno de los primeros en exponer esta perspectiva sobre el ser humano, lo cual significó una ruptura del Renacimiento con épocas pasadas, fue Giovanni Pico Della Mirandola, quien indicó lo siguiente:

Determinó, pues, el artífice supremo que, ya que no se le podía dar nada como algo exclusivo suyo, poseyese en común con todos los seres lo que cada uno tenía como propio. Tomó entonces al hombre todavía como proyecto, y, poniéndolo en medio del mundo entero, le habló así: Adán, no te hemos dado ni una mansión determinada, ni un propio rostro, ni ninguna misión peculiar, de suerte que tengas y poseas conforme a tus deseos y planes la mansión, el rostro y las misiones que quisieras legítimamente ambicionar. La naturaleza de los demás seres está contenida dentro de las leyes que hemos prescrito; tú, que no te ves constreñido por ninguna traba, podrás determinártela a tu arbitrio, en cuyas manos te he puesto. Te he colocado en medio del mundo, para que así puedas más fácilmente ver en torno tuyo cuanto hay en él. No te hemos hecho celesto, ni terreno, ni

tampoco mortal, ni inmortal, para que así, como libre escultor y plasmador de ti mismo, puedas a tu gusto darte la forma que más te plazca. Podrás, por tu propia decisión, degenerar y colocarte entre los seres inferiores, los animales, o regenerarte y elevarte a los superiores, los divinos (Della Mirandola, 1990: 60).

Las frases “libre escultor y plasmador de ti mismo”, “tu propia decisión” o “no te ves constreñido por ninguna traba”, constituyen la esencia del principio según el cual la acción y la racionalidad humana no conocen límites. Resulta aquí de gran importancia la referencia a la libertad del ser humano, una libertad entendida como ser “causa de sí mismo” (esto es, autodeterminación) en un sentido absoluto e incondicionado.¹ Actuando, entonces, el ser humano se desarrolla a sí mismo y a la vez realiza todas sus capacidades y todos sus fines, y nada se sobrepone a ello. Ha sido puesto completo en cuanto a capacidades; lo que resta es un desenvolvimiento de las mismas para alcanzar fines autoimpuestos.

Tal concepto de libertad se ha impuesto a lo largo de los años como principio que funda el concepto de sociedad y el de su funcionamiento. Con importantes diferencias respecto al periodo renacentista, debido a los objetivos históricos específicos de cada movimiento;² la idea de que el ser humano

¹ El concepto de libertad, como es lógico, ha cambiado a lo largo de la historia. Abbagnano identifica tres significados fundamentales, a saber “1) la concepción de la libertad como autodeterminación o aut causalidad, según la cual la libertad es falta de condiciones y de límites; 2) la concepción de la libertad como necesidad que se funda en el mismo concepto que la precedente, o sea, en el de autodeterminación, pero que atribuye la autodeterminación misma a la totalidad (Mundo, Sustancia, Estado) a la cual el hombre pertenece; 3) la concepción de la libertad como posibilidad o elección, según la cual la libertad es limitada y condicionada, esto es, *finita*” (Abbagnano, 2012: 80).

² Mientras que, por un lado, el periodo renacentista se caracteriza por una estructuración socioeconómica que surge ante la decadencia del mundo medieval (manifiesta en múltiples aspectos, tales como el debilitamiento de la Iglesia católica, la crisis económica asociada al orden feudal y la decadencia de artes y ciencias), por el otro, las revoluciones del siglo XVIII, específicamente la Revolución francesa, buscaron culminar con el desmantelamiento de la jerarquía aristócrata para con ello consolidar las instituciones propias del sistema capitalista.

En consecuencia, también debe distinguirse con precisión entre los principios propios de autores renacentistas de aquellos que sostienen pensadores como Rousseau, Montesquieu, etcétera. Existen, sin embargo, elementos que muestran continuidad en las ideas. Baste como ejemplo la referencia de Bernard Groethuysen para la sociedad del siglo XVIII, respecto a la capacidad del ser humano de transformar su mundo: “Lo que podemos ver se reduce en todos los casos a nuestro mundo, y lo que llamamos nuestro mundo no es nunca algo puro y

se autodetermina tomó otro impulso con las revoluciones del siglo XVIII. En el terreno de las ideas, al precepto de la libertad —que según Rousseau es la condición natural del ser humano, esto es, su naturaleza— se sumó el de la igualdad (en términos de derechos) de todos los seres humanos.³ Todos los participantes en el sistema socioeconómico, consecuentemente, deben ser considerados libres en tanto seres autodeterminados e iguales por cuanto cuentan con los mismos derechos en cada uno de sus campos de acción y desenvolvimiento. En resumen, desde este enfoque la libertad y la igualdad resultan características naturales e indiscutibles de los seres humanos.

Con base en estos dos determinantes individuales se puede construir una máxima que sintetiza la visión del pensamiento moderno sobre el comportamiento social: cada individuo encuentra provechoso participar, ejerciendo plenamente su libertad y su condición de igualdad, en un proyecto social que tendrá un objetivo colectivo y que, al permitir superar los límites que tiene cada uno de los participantes —por ejemplo, de producir todo lo que necesita o de brindarse seguridad de manera autónoma— le beneficiará.⁴ Asumiendo

simplemente dado, que luego interpretaríamos con el pensamiento. Lo primero es en todos los casos lo que efectivamente hacemos con el mundo. En el principio fue la acción. La visión del mundo es, en este sentido, siempre y ante todo creación del mundo, modelación del mundo [...]. Es el mundo que se da por supuesto, el mundo conocido, el mundo que es ‘nuestro’ (Groethuysen, 1981: 3 y ss.). También se amplía la distancia entre el hombre y Dios: “Sin duda que la idea que de la Divinidad se hace el laico cultivado no tiene nada que sea indigno de Dios, y, sin embargo, ni Dios ni el diablo moran ya en su mundo. Al diablo ya no lo toma muy en serio, y si con la Divinidad es otra cosa, lo es realmente solo a condición de que su acción no tome formas demasiado concretas. Hay ciertas leyes que rigen este mundo; el burgués aprenderá crecientemente a confiar en su propia inteligencia y a intervenir por su parte en la marcha del mundo” (1981: 3).

³ Así lo señaló Rousseau: “El hombre ha nacido libre [...]” (Rousseau, 2015: 3); “Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana” (2015: 4). Es importante respecto a nuestra discusión la crítica que hace el autor a Hobbes y a Aristóteles, ya que éstos no reconocen en la falta de igualdad entre los seres humanos un rompimiento con su derecho natural: “Aristóteles, antes que ellos (Calígula, Hobbes y Grotio), había dicho también que los hombres no son naturalmente iguales, pues unos nacen para ser esclavos y otros para dominar. Aristóteles tenía razón, solo que tomaba el efecto por la causa [...]. Si existen, pues, esclavos por naturaleza, es porque los han habido contrariando sus leyes: la fuerza hizo los primeros, su vileza los ha perpetuado” (2015: 5).

⁴ Es fundamental recordar la importancia del paso de la libertad natural a la libertad convencional que plantea también Rousseau: “Habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino a cambio de su utilidad” (Rousseau, 2015: 4). “Ahora bien [—agrega—,] como los

esta postura se define un tránsito de los intereses individuales a un interés común, por lo que lo social no sería más que la expresión y consecución de las necesidades y deseos del conjunto de los individuos. Los tratados de Jean-Jacques Rousseau y de Adam Smith son ejemplos por antonomasia de ello. Para estos pensadores el objetivo del proyecto social civilizatorio (en términos económicos, jurídicos, etcétera) está determinado por los seres humanos.

Deriva de lo anterior una concepción del ser humano como pleno sujeto, esto es, como centro de todo (de la realidad y del saber), como un ser racional y autoconsciente que se autodetermina y determina y condiciona toda actividad según sus intereses; por ello es, entonces, fuerza creadora. A esto corresponde la concepción moderna del ser humano.

En contraposición a esta concepción del ser humano como sujeto pleno han existido diversos movimientos, entre los que destacan el antihumanismo, el estructuralismo, el posmodernismo, la hermenéutica y el heideggerianismo. A pesar de sus considerables diferencias, dichos movimientos comparten la premisa según la cual el ser humano es un ser sometido a límites y condiciones; un ser que pierde su estatus de fuerza creadora para asumir el papel de un ente que está sometido y suprimido en la determinación de fines y actividades. De las posiciones filosóficas que se oponen al humanismo, sólo nos referimos a continuación a dos: el estructuralismo y el posmodernismo.

El estructuralismo, al considerar que el humanismo no es más que ideología opuesta al conocimiento científico, sostiene la primacía de la estructura sobre el ser humano y la existencia de sistemas suprapersonales que diluyen al ser humano. Althusser, por ejemplo, indicó que “sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (Althusser, 1981: 190). De manera sintética, para

hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la necesidad, de ponerlas en juego con un sólo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad. Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero, constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo podría comprometerlos sin perjudicarse sin descuidar las obligaciones que tiene para consigo mismo? Esta dificultad, concretándola a mi objeto, puede enunciarse en los siguientes términos: ‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, *no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes*’. Tal es el problema fundamental cuya solución da el *Contrato social*” (2015: 11) (énfasis agregado).

esta corriente de pensamiento, el ser humano se supedita a la dominación estructural y a la determinación estructural de cada modo de producción. El resultado es que el hombre no es el sujeto del sistema económico-social, se le suprime.⁵ A esto corresponde la concepción dos del ser humano.

La corriente posmodernista, por otra parte, insiste en el “fin del hombre” y de cualquier fundamento inmutable que se le pueda asociar. Considera al ser humano como un ser débil y cambiante, sin fundamento e incapaz de fundar nada. La idea de que hay un fin último para el ser humano y su historia —entendida ésta como un proceso encaminado hacia un objetivo específico, tal como el progreso, o como un curso unitario—, así como los medios para alcanzarlo y desarrollarlo, son, de igual forma, rechazados por la posmodernidad. El abandono de la metanarración coloca al ser humano, consecuentemente, en un paradigma de la pluralidad, de las particularidades y de las diferencias, y, por tanto, “experimentamos que el mundo no es uno, sino muchos, que lo que llamamos mundo es quizá sólo el ámbito residual y el horizonte regulador (con cuántos problemas además) en el que los mundos se articulan” (Vattimo, 1989a: 164).

El estudio de esta posición requeriría, como es evidente, indagar mucho más allá de los límites de este capítulo; ahora sólo buscamos señalar el cambio fundamental que, en nuestra opinión, nos permite entender el rasgo general del concepto posmoderno de hombre; el abandono de las ideas de emancipación humana, libertad, racionalidad, dominio de la naturaleza y progreso implica, a su vez, abandonar el planteamiento de un sujeto sólido capaz de controlar y controlarse a sí mismo y fundado en sí mismo (Vattimo, 1989b). A esto corresponde la concepción tres del ser humano.

Ya sea que se proponga su disolución en tanto sujeto, como lo hace el estructuralismo, o que se le plantee sin la capacidad de ser el principio determinante del conocimiento y de la acción, como sucede en el caso del modelo

⁵ Una síntesis del planteamiento estructuralista la ofrece Michel Foucault en una entrevista: “A partir del momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana y quizás incluso toda herencia biológica del hombre están situados dentro de estructuras, es decir, dentro de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que pueden ser descritas por cualquiera, el hombre, por así decirlo, deja de ser el sujeto de sí mismo, de ser a la vez sujeto y objeto. Se descubre que lo que hace posible al hombre en el fondo es un conjunto de estructuras que, ciertamente, puede pensar, describir, pero de las que la conciencia soberana ya no es el sujeto” (Caruso, Foucault, Lacan y Lévi-Strauss, 1969: 76).

posmoderno, el ser humano, en oposición al principio moderno y humanista, es, por decirlo de algún modo, removido del centro y en su nueva posición básicamente carece de toda capacidad para controlar sus acciones y sus objetivos. La concepción del ser humano como proyecto propio se abandonó.

Resumiendo, se han presentado —con un exceso de simplificaciones, debe reconocerse— algunos rasgos generales de tres concepciones sobre el ser humano:

- aquella que insiste en un ser humano completo con plena capacidad de autodeterminación de sí mismo;
- la que propone la supresión del ser humano;
- una que contempla al ser humano como un ser débil, constreñido y sin fines establecidos.

Sin entrar en una discusión más amplia sobre estas concepciones, el objetivo de recuperarlas es doble. Primero, buscamos identificar en ellas los puntos fundamentales para entender el papel del ser humano en el modo de producción capitalista; y segundo, discutir las críticamente a partir de una perspectiva que se basa en la obra de Marx. Consideramos fundamental señalar, en primer lugar, los argumentos que son, en nuestra opinión, positivos y útiles en cada una de las tres interpretaciones señaladas anteriormente:

- en cuanto al pensamiento moderno, es imposible prescindir de su aporte respecto a la emancipación humana de ataduras religiosas e ideológicas medievales, así como de la búsqueda por el respeto a la dignidad y a la igualdad de los seres humanos, lo cual se ha traducido en avances fundamentales en términos de derechos. En un sentido objetivo, es innegable el avance científico-tecnológico alcanzado en este periodo debido al gran impacto de dicha concepción en la forma de asociación de los individuos.
- En lo que respecta al planteo estructuralista, es de vital importancia el rechazo de lo que Althusser denomina “humanismo ideal” a partir del reconocimiento del marco institucional y social que determina al ser humano, y que, siguiendo a Marx en su sexta tesis sobre Feuerbach, lo lleva a

insistir en lo imprescindible de las relaciones sociales de producción para determinar al ser humano.⁶

- La postura posmoderna, por su parte, abre discusiones provechosas, especialmente en lo asociado al reconocimiento de la diversidad y de los nuevos movimientos sociales. Un punto que el marxismo convencional ha dejado fuera o ha reconocido apenas parcialmente.

Para acercarnos críticamente a estos puntos, planteamos dos preguntas: ¿cómo interpretar estos elementos a partir de una lectura marxiana? ¿Y de qué manera ello impacta en la definición de sujeto en Marx? En primer lugar, respecto a la libertad y la igualdad señalada por el pensamiento moderno, Marx realizó aproximaciones críticas. En cuanto a la libertad, indicó que ésta corresponde en realidad a la necesidad de libre movimiento del capital y de sus determinantes;⁷ aquí la libertad del ser humano no corresponde a su autodeterminación sino a la condición de ser soporte para el capital. Por decirlo en términos simples, sólo se tiene la libertad que le conviene al capital; los seres humanos están obligados a vender su capacidad para trabajar a cambio de un salario.

Respecto a la igualdad, especialmente en la sección séptima del tomo I de *El capital*, el autor escribió que ésta es un hecho indiscutible en el sistema capitalista, pero que en realidad se trata de un hecho que corresponde a la apariencia del mismo —la expresión concreta—, por cuanto se sostiene o se funda en su contrario, la desigualdad. El principio de equivalencia, según el cual el trabajo propio es lo que permite a cada individuo participar en el

⁶ “El antiguo humanismo es juzgado, por lo tanto, por el nuevo como un humanismo abstracto e ilusorio. Su ilusión está en hacer frente a un objeto no-real, en tener por contenido un objeto que no es un objeto real. El humanismo real se da, como el humanismo que tiene por contenido, no un objeto abstracto, especulativo, sino un objeto real. [...] ¿Cuál es esta ‘realidad’ que debe transformar el antiguo humanismo en humanismo real? Es la sociedad. La sexta tesis sobre Feuerbach dice que ‘el hombre’ no abstracto es el ‘conjunto de relaciones sociales’” (Althusser, 1981b: 201-202).

⁷ Así lo indica Marx en los *Grundrisse*: “En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital. Cuando la producción fundada en el capital es la forma necesaria, y por tanto la más adecuada al desarrollo de la fuerza productiva social, el movimiento de los individuos en el marco de las condiciones puras del capital se presenta como la libertad de los mismos, libertad que empero, también es afirmada dogmáticamente, en cuanto tal, por una constante reflexión sobre las barreras derribadas por la libre competencia. La libre competencia es el desarrollo real del capital” (Marx, 1997c: 167).

sistema económico y lo que rige las relaciones de intercambio en los mercados, se trastrueca (o se invierte dialécticamente) en las *leyes de apropiación capitalista*: la apropiación del trabajo ajeno que en sí constituye el núcleo de la interacción social. En términos simples, la igualdad, que corresponde a la apariencia del sistema, se funda en la desigualdad (la explotación), que, por su parte, pertenece a la esencia del sistema.⁸

Una consecuencia crítica fundamental para el tema que aquí discutimos deriva de esta metodología propia de Marx, quien postula la relación dialéctica (una relación de inversión) entre esencia y apariencia: la promulgación moderna de igualdad es incompleta y borra, sin justificación alguna, la relación social que establece diferencias entre individuos; se queda, consecuentemente, en la superficie del proceso económico-social y no en la esencia del mismo. Pero una igualdad que no tenga lugar en ambos niveles, no es, en realidad, una plena igualdad.

En trabajos previos a *El capital*, Marx señaló que los derechos humanos propios de la etapa moderna, si bien constituyen lo que puede denominarse una emancipación política, no dieron lugar —aunque representen un gran progreso social en cuanto disolución de la sociedad feudal— a una emancipación humana. Por el contrario, construyeron una sociedad donde las diferencias esenciales, aunque ocultas, permanecen, y donde tiene lugar, debido a la incitación al egoísmo individual, un alejamiento del ser humano con respecto al ser humano —alejamiento según el cual cada persona encuentra en los otros seres humanos la limitación de su libertad—; así, la “aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada”, esto es, “el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal”. Ello se traduce en que “la *égalité* [...] no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* que más arriba definíamos, a saber: el derecho de todo hombre a considerarse como una mónada que no depende de nadie” (Marx, 1982: 479). Esto implica, entonces, una igualdad que le corresponde al capital: la igualdad competitiva. Volveremos a este punto más adelante.

A partir de lo anterior habría que decir que la libertad y la igualdad de la modernidad son limitadas y parciales. Se presentan como abstracciones que

⁸ Para un tratamiento más amplio sobre este punto, véase Robles y Escorcía (2017) y Robles y Escorcía (2018).

no reconocen la especificidad histórica que las funda. De ahí que los conceptos modernos de “ser humano”, “individuo”, “humanidad”, etcétera, estén vacíos de contenido específico y sean, consecuentemente, meras referencias genéricas. En términos religiosos, por ejemplo, igualdad significa que todos los humanos son hijos de Dios; pero éste es justo el concepto que se buscó abandonar con la modernidad. Así pues, a menos que se considere erróneamente que el ser humano y su comportamiento son idénticos en todos los periodos de la historia, es una necesidad lógica dotar de contenido histórico a cada categoría y no considerarlas como naturales, esto es, de naturaleza dada y fija.⁹

En cuanto al otro punto que anteriormente se colocó como algo positivo del principio moderno, es decir, el enorme desarrollo de capacidades científico-tecnológicas, hay dos puntos contradictorios que son de gran relevancia: por un lado, los avances propios del capital han hecho que la producción y la reproducción tengan una verdadera escala global y, por tanto, han hecho posible definir realmente el concepto de humanidad (una relación global, mundial de los seres humanos alrededor del trabajo y la creación de valor) y sacarla de su referencia abstracta (Fineschi, 2008, cap. 3). Por otro lado, los avances logrados en términos científicos se han construido con base en la explotación del trabajo, la desigualdad social, la exclusión y los enormes y dañinos efectos ecológicos (el supuesto control del ser humano sobre la naturaleza ha sido, sin duda, devastador).

No es viable, tras lo señalado anteriormente, negar el avance que para la emancipación humana representa la instauración de las categorías asociadas a la modernidad; pero sí es posible señalar su insuficiencia y su parcialidad. Se encuentran, en realidad, en su devenir, es decir, en su constitución.

Hemos señalado anteriormente que la igualdad y la libertad que vivimos son la igualdad y la libertad competitivas establecidas por el capital, y que es necesario evitar el error de discutir las a partir de tomar al ser humano en su

⁹ Nada es natural sino resultado de un proceso de constitución de la relación social del hombre: “La naturaleza no produce por una parte poseedores de dinero o de mercancías y por otra personas que simplemente poseen sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación en modo alguno pertenece al *ámbito de la historia natural*, ni tampoco es una *relación social* común a todos los periodos históricos. Es en sí misma, ostensiblemente, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de numerosos trastocamientos económicos, de la decadencia experimentada por toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social” (Marx, 1999a: 206).

individualidad y dejando en segundo término su definición social. En lo que toca al desenvolvimiento tecnológico, éste no se ha traducido en la inclusión general de todos los miembros de la sociedad; por el contrario, ha sido acompañado del crecimiento en las desigualdades socioeconómicas. Se trata, entonces, de un proceso de desarrollo social que no está bajo el control del ser humano, sino del capital.

Ahora bien, ¿cómo se pueden interpretar los planteamientos estructuralistas althusserianos? Fundamentalmente nuestra respuesta sólo consiste en señalar, a pesar de que esta escuela tiene su fundamento en el trabajo de Marx, que nos hemos distanciado del planteamiento de suprimir o diluir al ser humano, planteo que “pretende descartar toda referencia al hombre (tanto en los fines como en los medios)” (Fausto, 1983: 32). En contraposición, siguiendo a Fausto (1983) y a Robles Báez (2005), planteamos que los individuos están presentes, y al estarlo tienen relevancia para la definición del sistema y para la definición de ellos mismos, aunque no tienen todavía el control pleno de los resultados e incentivos de las actividades que realizan. No se expulsa al ser humano sino que se le plantea como alienado por su propio producto, el capital.¹⁰ Consecuentemente, y recuperando lo señalado anteriormente sobre la libertad, la igualdad y el desarrollo de capacidades tecno-científicas, el ser humano se presenta como soporte del capital y como personificación del mismo.¹¹ La conclusión fundamental que se deriva de ello es que el capital es propuesto como el sujeto del sistema económico-social y no el ser humano.¹² Éste se encuentra, al igual que las categorías que hemos

¹⁰ “Podríamos resumir estas consideraciones, diciendo que a nivel de su ‘pre-historia’ el ‘hombre está y no está’” (Fausto, 1983: 31).

¹¹ Son diversos los pasajes en los cuales Marx establece que los individuos son personificaciones del capital; por ejemplo: “No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí solo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas” (Marx, 1999a: 8, 104, 187-188 y 279).

¹² En sus diversas obras Marx establece al capital como sujeto. En los *Grundrisse*: “El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada” (Marx, 1997b: 28). En *El capital*: “El valor adelantado originalmente no sólo [...] se conserva en la circulación, sino que en ella *modifica su magnitud de valor*, adiciona un *plusvalor* o se *valoriza*. Y este movimiento lo *transforma en capital* [...]. El

venido discutiendo, en un proceso para llegar a ser el sujeto del sistema económico-social. Hasta ahora el concepto de ser humano es una abstracción si se le quiere pensar como un ser que se autodetermina; requiere, para adquirir realidad, de un contenido que le es dado por sus diversos productos que le dominan.

Lo anterior marca una ruptura profunda con el principio moderno de ser humano en cuanto sujeto, y surge, consecuentemente, un cuestionamiento sobre la cercanía que ello nos daría a expresiones posmodernas. Con base en lo expuesto hasta aquí, pensamos que carece de toda lógica y evidencia, por más que se diga lo contrario, de que se haya llegado al momento final de la relación social capitalista fundada en el trabajo asalariado y en la explotación, o que la gran mayoría de los principios modernos hayan desaparecido. El fundamento ontológico del ser humano sigue siendo el trabajo y éste, hasta nuestros días, sigue organizándose bajo una estructura social que se divide en trabajadores (diversos claramente) y en dueños de los medios de producción (por más intangibles que éstos sean). Es cierto que compartimos con la posmodernidad el principio según el cual el ser humano no controla el proceso ni se autodetermina, pero diferimos de ella en su postulado de que esto será así indefinidamente. La posmodernidad ha vaciado de contenido el devenir histórico del ser humano y lo ha sustituido con un fin de la historia que, en muchas de sus expresiones, cancela la posibilidad de superación de la relación social vigente. Al negarse el fundamento social global resulta imposible proponer, desde esta perspectiva, una revolución verdadera y global, ya que todo ha de limitarse a expresiones de protestas y de respuestas locales y particulares que, sin negar su valía, no permiten definir —a partir de múltiples sujetos que luchan por diversos objetivos que, de entrada, aparecen como mutuamente excluyentes y ajenos— un sujeto revolucionario real-global.¹³

valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento convirtiéndose así en un *sujeto automático* [...] el valor se convierte aquí en el *sujeto de [este] proceso* [...] en *sujeto dominante* [...]. El valor, pues, se vuelve *valor en proceso*, dinero en proceso, y en ese carácter, *capital*" (Marx, 1999a: 184-189).

¹³ A las críticas a la postura posmoderna habría que sumar que, como resultado de la desilusión de la promesa de la modernidad, en algunas expresiones se plantea un abandono total de los desarrollos sociales y tecnocientíficos de los últimos siglos, y en su lugar se propone una recuperación sin mucha claridad de prácticas antiguas: "En la tradición se intentaría revivir valores que dieran un nuevo sentido a la vida. El debilitamiento de una concepción moderna del mundo y de los valores que pretende realizar, deja un vacío que tiende a ser llenado por la

Como resultado de toda esta discusión se llega a una concepción cuatro del ser humano: éste se encuentra negado dialécticamente en el modo de producción capitalista; esto es, está presente —y no diluido, ni borrado—, pero en un proceso de constitución en que todavía no controla el proceso global (el ser humano está presente pero también vendrá).

Concebir al ser humano como un devenir, sin una naturaleza fija, como resultado de sus relaciones sociales y como un soporte del capital, nos permite aproximarnos críticamente a la manera en que hoy se presenta la relación socioeconómica.

La manifestación actual de la sociedad capitalista.

Una discusión conceptual

El proceso de trabajo (su objetivo y su forma de organización) ha sido a lo largo de la historia el elemento a partir del cual se constituye la definición social del ser humano. La capacidad física, biológica y mental de trabajar es un rasgo transhistórico del ser humano que, al adquirir una determinación o forma histórica específica (esclavista, feudal, etcétera), como consecuencia de la división del trabajo, funda o da contenido a las relaciones sociales de producción. Ante ello surge la pregunta sobre cómo interpretar la forma en la que el capitalismo contemporáneo define este proceso.

Como resultado de lo discutido en la sección anterior, la respuesta tiene una doble dimensión: la que corresponde a la apariencia del proceso y la que es propia de su esencia. Desde el punto de vista de la dialéctica sistemática, estos dos espacios de la realidad no pueden analizarse extrínsecamente. Asumir que el primero es prescindible y el segundo independiente del anterior, como diversas interpretaciones analíticas lo han hecho, conduce la investigación a

revitalización de actitudes y creencias premodernas: retorno a creencias religiosas ancestrales, adhesión a la herencia cultural frente a las corrosiones de la razón, a las convenciones colectivas frente a las actitudes críticas, eclosión de sectas salvíficas irracionales, revaloración de formas de vida pasadas [...]. En los países atrasados esa tendencia se aunaría a las resistencias tradicionales a la modernidad, en los desarrollados, supondría un regreso más a la barbarie. En todos los casos, a la modernidad sucedería una nueva época de oscuridad y confusión” (Villoro, 2013: 135-136).

una interpretación parcial y errónea del objeto de estudio. Veamos esto más detenidamente para el caso del modo de producción capitalista.

En el nivel de apariencia, el trabajo se observa y se entiende como un proceso de afirmación de la individualidad, de la autonomía que desemboca en un principio de auto-referencia, esto es, en un principio de individualización radical que, por un lado, implica la ilusión según la cual cada individuo, en pleno uso de su libertad, debe dotarse de puntos de referencia sociales —es decir, su posición y su lugar en la sociedad son su propia responsabilidad—; y por otro lado implica (como lo indicaba Marx en su ensayo *Sobre la cuestión judía* cuando criticaba la verdadera naturaleza de los derechos humanos) una destrucción en el imaginario común de la dimensión colectiva de existencia y, por supuesto, de cualquier expresión de solidaridad. La actividad del trabajo se presenta como actividad individual cuyo fin es la determinación y definición de cada individuo y como el medio a través del cual se ganan derechos y beneficios. El ser humano aparece, consecuentemente, como una empresa de sí, como un capital en sí mismo que rige su comportamiento en sentido competitivo y mezquino: cada uno es responsable de su propia situación y de su propio destino; nada se debe a la colectividad, pues el esfuerzo individual se recompensa mientras que la debilidad individual se condena.¹⁴ Así, a este nivel de la realidad, la competencia es la norma y los seres humanos proclaman su “auto-gobierno” (Laval y Dardot, 2013).

De ello deriva una consecuencia primordial respecto a cómo entender la relación social en su dimensión aparental: surge una “culpa (responsa)bilidad” individual, pues la sociedad no debe ser considerada la causante de las diferencias. La sociedad es, por decirlo de algún modo, únicamente el campo

¹⁴ Este tema es bien conocido y discutido bajo el nombre de “Darwinismo social”. Una referencia importante al respecto es William Graham Sumner, quien indicó: “La competición, en consecuencia, es una ley de la naturaleza. La naturaleza es enteramente neutra, se somete a aquél que la asalta con más energía y con mayor resolución. Concede sus recompensas a los más aptos, sin tener en cuenta otras consideraciones del tipo que sean. Así pues, si la libertad existe, lo que los hombres obtienen de ella está en la exacta proporción de lo que son y de lo que hacen. Tal es el sistema de la naturaleza. Si no nos gusta y si tratamos de corregirla, sólo hay un medio de hacerlo. Podemos quitarle al mejor y darle al peor [...]. Favorecemos la supervivencia de los menos aptos y lo llevaremos a cabo destruyendo la libertad. Hay que entender bien que no podemos salir de esta alternativa: libertad, desigualdad, supervivencia de los más aptos; no libertad, igualdad, supervivencia de los más ineptos. La primera vía conduce a la sociedad hacia delante y favorece a todos sus mejores miembros. La segunda vía lleva a la sociedad hacia atrás y favorece a todos sus peores miembros” (citado en Laval y Dardot, 2013: 49).

donde actúan todos los individuos sin distinción. Las diferencias sólo serían resultado de la incapacidad individual para sortear el entorno competitivo. Con ello puede decirse que la expresión concreta actual del sistema capitalista¹⁵ retoma y extiende las viejas ideas del ser humano como sujeto pleno y autónomo y de la competencia en el mercado, y en todos los contextos como el mecanismo de autodeterminación —que se presenta bajo las formas: ser eficiente, productivo, competitivo, eficaz, etcétera— que borra cualquier sentido de pertenencia social y colectiva. Habría que agregar que estas formas de determinación del sujeto pasan necesariamente por los espacios de lo discursivo y de lo simbólico en las organizaciones, pues éstas incentivan la perfección narcisista y la capacidad emprendedora de los individuos con el objetivo de elevar la rentabilidad.

Como corolario de lo anterior se tiene la disolución de cualquier identidad de clase social; los individuos, en ejercicio pleno de su libertad, no pertenecen más a una gran clase social —han desaparecido los universales desde esta perspectiva. Se crea la “ilusión” de que el ser humano forma parte de grupos sociales particulares que definen una serie de movimientos aislados y auto-referidos con objetivos específicos y diferenciados que, a lo sumo, tienen en común la búsqueda de reconocimiento de la igualdad dentro de la diferencia (todos deben contar con los mismos derechos y, en especial, con el derecho a competir bajo las mismas condiciones). Lo que alguna vez se planteó como lucha entre clases, ahora, al borrarse la posibilidad de conformar clases, aparece como una competencia entre todos los individuos. Esto es consecuencia de la disipación de la definición de un objetivo colectivo. ¿Cómo esperar que se defina un objetivo común y, entonces, un apoyo mutuo a partir de individuos enfrentados que no le deben nada a nadie salvo a sí mismos?

Dentro de las manifestaciones específicas del capitalismo contemporáneo que evitan la cohesión de los individuos se encuentran la deslocalización productiva, la mayor fragmentación del proceso de producción, el incremento de la tecnificación que ha desplazado trabajadores de una forma acelerada, el surgimiento de nuevas formas de trabajo (en las que los empleados participan en una fracción cada más pequeña de la totalidad del proceso productivo, lo que, además, los obliga a estar en constante actualización y formación), y

¹⁵ Respecto a la forma en que se conformó históricamente la postura actual sobre las instituciones y el rol de los seres humanos alrededor del interés personal y de la idea de plantear a los individuos como plenamente soberanos, véase Laval y Dardot (2013: 114-115).

nuevas formas de relación laboral (flexibilidad, polivalencia, informalidad, etcétera); a ello se suma la conformación de un sistema económico caracterizado por el predominio de una lógica financiera especulativa que favorece las inversiones de corto plazo, volátiles e inestables y que poco efecto tiene sobre la generación de empleo, por lo que beneficia únicamente a capitalistas financieros y a los ejecutivos vinculados.

Estas condiciones objetivas del capitalismo contemporáneo se acompañan en el terreno subjetivo de una ideología que insiste en la autoconstrucción del ser humano, en la superación de las viejas formas laborales y sus determinantes (ahora ya no se es un trabajador en las fábricas, sino un empleado en espacios diversos o un agente capaz de autoemplearse; y ya no son válidos —dada la autodeterminación individual— conceptos tales como la explotación de un individuo por otro)¹⁶ y en la no necesidad de otro modo social de reproducción, pues el actual ofrece oportunidades de superación para todo aquel que está dispuesto a luchar. Así, desde esta perspectiva, que sólo tiene en cuenta la dimensión aparential de la realidad, la idea de una revolución de los trabajadores quedó obsoleta. Se ha borrado conceptualmente el conflicto al haber borrado el capital. Es como si el trabajador tuviera que enfrentarse a sí mismo, como si no tuviera a un rival frente a sí salvo a otros individuos trabajadores que desean progresar sólo en las condiciones materiales predefinidas por el capital.

Esta postura es un equívoco en tanto que no logra identificar el carácter sistémico del modo de producción capitalista y por cuanto agota su interpretación en la superficie del mismo, esto es, tal como éste aparece: como un “no capitalismo”. Nuestra obligación analítica radica entonces, para alejarnos de una interpretación como la referida, en entender cómo “la apariencia del sistema es la negación (dialéctica) de la esencia del mismo”; ello equivale a explicar por qué las manifestaciones actuales no eliminan, aunque lo parezca,

¹⁶ Al respecto véase Coriat (2001) con su análisis sobre la cultura de la auto-disciplina; adicionalmente el concepto de control interior de Peter Drucker “sustituye el control exterior por el control interior, mucho más estricto, más exigente y más eficaz. Empuja al trabajador a actuar no porque alguien le ha dicho que tiene que hacer, o le ha obligado a hacerlo, sino porque las necesidades objetivas de su tarea lo exigen. *Este hombre actuará, no porque otro lo ha querido así, sino porque él mismo ha decidido que debía hacerlo* —dicho de otra manera—, *ha actuado como hombre libre*” (Drucker, citado en Laval y Dardot, 2013: 231) (énfasis agregado).

los fundamentos capitalistas, y a explicar por qué éstos toman diversas manifestaciones como una necesidad de existencia.¹⁷

Responder a esta necesidad de análisis supera con creces los objetivos y alcances de este texto; por ahora basta indicar una trayectoria de aproximación que se basa en una interpretación sobre cómo se presentan las personificaciones —es decir, los distintos roles del ser humano determinados por el capital— en los diversos momentos de las obras de Marx (incluidos los textos políticos).¹⁸ En principio, en un sentido metodológico, se retoma la pauta de investigación “apariencia inicial-esencia-apariencia fundada e inversión”, y se identifican en ella cinco momentos de presentación de los seres humanos:

1) En la sección primera de *El capital*, específicamente en el capítulo II, los seres humanos aparecen siendo homogéneos en tanto que todos son poseedores libres e iguales de mercancías que intercambian en términos de equivalencias; la apariencia inicial se define, entonces, a partir de la libertad, la igualdad, la equivalencia y la apropiación basada en el trabajo propio.

2) Cuando se analiza la transformación del dinero en capital y, por tanto, cuando se hace necesaria la presencia de la mercancía fuerza de trabajo en el mercado, se define a los seres humanos —sin eliminar la condición de equivalencia en los intercambios ni el ejercicio de la libertad e igualdad— como soportes individuales del capital y, según su propiedad (medios de producción o capacidad de trabajo), como heterogéneos: capitalistas y trabajadores.

¹⁷ Cabe señalar aquí que además de plantear que la realidad debe resolverse tanto en su dimensión esencial como en su dimensión aparente, es fundamental recuperar la postura de Marx sobre el carácter invertido de la realidad capitalista; ello exige, para entender verdaderamente cómo son las cosas, no confundir el fenómeno con la esencia. Al respecto véase Fineschi (2006, cap. 2).

¹⁸ No debe obviarse la dificultad de tratar los diversos trabajos de Marx como si estuviesen a un mismo nivel de desarrollo y de abstracción y como si formasen un texto unificado orgánico. En realidad, las obras políticas y las que se encargan del desarrollo de las categorías teóricas, como *El capital*, no están de inmediato conectadas. Así, por ejemplo, Fineschi (2008: 131) indica que “dicha teoría (la presentada en *El capital*) se ubica en un nivel de abstracción muy alto; lo que significa que las leyes que describe son ‘epocales’ es decir, no tienen una correspondencia empírica inmediata ni una aplicabilidad contingente instantánea. Para obtener teorías y argumentaciones que puedan utilizarse con finalidades viables en el presente, políticas en un sentido amplio, hay que dar ulteriores pasos adelante. En sí *El capital* no es como tal un manual de política, ni de revolución. Plantea los principios que pueden ser utilizados en este sentido, pero en sí mismo no es suficiente”.

Sobre este momento es importante subrayar dos cuestiones: se pasa de un análisis que tiene a los individuos como sujetos hacia otro en el que los sujetos son las clases sociales; y estas clases aparecen todavía en un nivel de presuposición en tanto que no se encuentran en conflicto.

3) A partir de la presentación y determinación de las categorías “explotación” y “plusvalía” (tanto en su forma absoluta como relativa), y en especial una vez que se analiza, en la sección séptima de *El capital*, la producción capitalista como proceso de reproducción, la apropiación ya no se explica a partir del trabajo propio sino a través del trabajo ajeno no pagado. Entonces los seres humanos se presentan como soportes sociales del capital, lo que compete a la inversión plena de la relación social a partir de la cual el producto del ser humano termina dominándolo: “El trabajo crea al capital antes de que el capital emplee al trabajo” (Marx, 1999b: 719). En este tercer momento, además, se da la posición de las clases sociales contrarias, enfrentadas y, por tanto, aparece la posibilidad de analizar una lucha entre ellas.

Lo anterior corresponde a la esencia del proceso de producción y reproducción capitalista e implica una transgresión directa y plena del intercambio de equivalentes y, por tanto, de la condición de igualdad, en tanto que la relación de intercambio entre los capitalistas y los trabajadores —relación que tiene lugar en el mercado— es una “*mera forma* que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo” (Marx, 1999b: 721).¹⁹

4) Una vez develado el contenido del proceso capitalista y de señalar que éste es una unidad de los procesos de producción y circulación, Marx continúa avanzando metodológicamente hacia la explicación de la necesidad de las formas de existencia del fundamento en la superficie de la sociedad y en la conciencia de los individuos, subrayando que ello implica un proceso de mistificación u ocultamiento de la esencia.²⁰ Un punto clave en este sentido

¹⁹ “Se desvanece la apariencia de la primera presentación del proceso de producción o del primer acto de la formación del capital, cuando parecía, en realidad, como si el capitalista arrojara a la circulación, de su propio fondo, cualesquiera valores. En un primer momento, la magia invisible del proceso desvía del obrero el plus-producto, haciéndolo pasar de su polo al polo opuesto, ocupado por el capitalista. Luego el capitalista transforma esa riqueza, que para él es una creación de la nada, en capital, en medio para emplear, dominar y explotar fuerza de trabajo suplementaria” (Marx, 1999b: 719).

²⁰ En diversos pasajes Marx da cuenta de dicha mistificación, en la superficie de la sociedad, del fundamento de la relación capitalista: “Sin embargo, la investigación demostrará que

es la sucesión de medidas que se encuentra en *El capital*: tiempo de trabajo, dinero, tasa de plusvalía, tasa general de ganancia —que corresponde al estudio del capital social total, esto es, al capital que existe como un uno social y, entonces, aún sin sus formas particulares—, tasa media de ganancia, ganancia empresarial, interés y renta. Esta sucesión representa, desde un punto metodológico, la exteriorización de la esencia del capital, es decir, las determinaciones esenciales manifiestas en la apariencia y, al mismo tiempo, la relación de autodeterminación del capital consigo mismo. En otras palabras, se trata de un movimiento de concreción que es, en realidad, una negación dialéctica del plusvalor y la tasa de valorización (los fundamentos de la apropiación capitalista) por sus formas concretas (las variables que reconocen los agentes del modo de producción capitalista).

Al respecto hay que señalar que en los momentos más concretos de la presentación de las medidas del capital se vuelve importante considerar dos cuestiones: *a)* debe recordarse que, dado el método utilizado por Marx, esta negación no suprime las categorías de la esencia sino que las conserva como fundamento de las formas de la apariencia; *b)* si bien las categorías esenciales no se eliminan, éstas se presentan en la conciencia habitual de los individuos como su contrario.

Sobre el punto *b)* hay diversos ejemplos. Uno de ellos se encuentra en el momento de presentación de la tasa de ganancia, donde existe una sub-transformación que modifica la concepción que se tenía de los trabajadores: al aglutinarse el capital constante y el variable como precio de costo, la clase trabajadora pasa a ser un apéndice, otro instrumento de producción que pone en acción su propietario (el capitalista). Esta sub-fase es el presupuesto para que el ser humano sea puesto como capital. Otro ejemplo se presenta alrededor de la figura del capital que devenga interés, el cual “trae aparejada la circunstancia de que cualquier rédito dinerario determinado y regular aparezca como interés de un capital, provenga o no de un capital” (Marx, 1997a: 598). Dos hechos decisivos en lo que toca a la construcción de la conciencia de los individuos: *a)* los capitalistas perciban su ingreso no como un producto de la

en la economía capitalista, el precio de costo adopta la falsa apariencia de una categoría de la propia producción de valor” (Marx, 1998: 31). “Como vástago así representado del capital global adelantado, el plusvalor asume la forma transmutada de la ganancia. De ahí que una suma de valor es capital porque se la desembolsa para generar una ganancia, o bien la ganancia resulta porque se emplea una suma de valor como capital” (1998: 40). Véase también Marx (1997c: 278).

apropiación sin pago de trabajo ajeno, sino, por el contrario, como resultado y derecho de su propia actividad, de su trabajo; ²¹ b) los trabajadores entienden su salario como el interés de su capital y, así, se conciben a sí mismos ya sea como capitales o bien como poseedores de un capital; por tanto, la capacidad de trabajar ya no es una mercancía que se explota por otros, sino un capital sobre el cual es posible, invirtiendo constantemente, recibir un interés en la forma de salario, lo que, a nivel de la apariencia resulta en borrar de la conciencia de los trabajadores la categoría explotación, pues “en lugar de explicar la valorización del capital a partir de la explotación de la fuerza de trabajo, se explica, a la inversa, la productividad de la fuerza de trabajo a partir de la circunstancia de que la propia fuerza es esa cosa mística, el capital que devenga interés” (1997a: 600).

Con base en lo anterior, este cuarto momento implica que los individuos se presentan una vez más, aunque ahora como un nivel de la explicación orgánica de la sociedad capitalista, como homogéneos e iguales. Esta homogeneidad se explica ya sea porque se toma a todos los individuos como trabajadores que definen su situación social con base en el pago o retribución a su propio trabajo y esfuerzo, o porque todos ellos son concebidos como capitales en sí mismos o como capitalistas (algunos propietarios de medios de producción, otros de la capacidad de trabajar entendida ésta ahora como un capital). En cualquiera de los casos aparece diluida la contradicción entre clases, lo cual es resultado del desarrollo del capital; es decir el propio capital hace necesario que en la superficie de los fenómenos los individuos aparezcan como iguales y sin antagonismo de clase. Esta es la ideología que corresponde al capital, es la libertad fundada por él y la igualdad que requiere.

²¹ “Por otra parte, esta forma del interés infunde a la otra parte de la ganancia la *forma cualitativa* del *interés industrial*, del salario (como remuneración) del trabajo del capitalista industrial, no en cuanto capitalista, sino en cuanto *trabajador* (industrial). Las funciones especiales que el capitalista en cuanto tal debe desempeñar en el proceso de trabajo y que le corresponden precisamente a él a diferencia del obrero se presentan como meras funciones del trabajo. Crea plusvalía, no porque trabaje en cuanto *capitalista*, sino porque también él, el capitalista, trabaja [...]. De ahí que la explicación *real*, aquello en que se realiza y se manifiesta de un modo real el carácter antagónico, aparezca precisamente como su reverso, como un tipo de trabajo materialmente especial, pero como (algo que) corresponde a la misma determinación social del trabajo —al trabajo asalariado. A la misma *categoría* trabajo. El trabajo de explotar se identifica aquí con el trabajo explotado” (Marx, 1987: 438-439).

A este nivel de la teoría debe distinguirse entre la homogeneidad de la circulación simple y la homogeneidad de la circulación propia del proceso global capitalista, según esta última corresponda a la inversión plena de la relación social. Por una parte, en la apariencia del sistema el conflicto de clases está bloqueado porque la conexión interna entre ellas es ilegible; cada clase recibe una retribución cuya fuente es diferente a la de las otras y todas han contribuido a la generación del producto y del valor. Es posible definir aquí una competencia entre clases por apropiarse de una parte mayor del producto social, pero no un antagonismo esencial entre ellas.²² Por otra parte, sin embargo, la presentación lógica de categorías permite afirmar que el fundamento, aunque imperceptible, es realmente el conflicto de clases.

El cuarto momento corresponde, consecuentemente, a la posición de una homogeneidad de los seres humanos fundada en la explotación, la diferencia y el conflicto social. Esta condición es ignorada tanto por la corriente moderna como por la posmoderna; en la primera, la homogeneidad no puede concebir las diferencias —es lo que responde al primer momento referido—; en la segunda, la diferencia no cuenta con un fundamento y no tiene una correlación con la homogeneidad.

5) En los momentos previos se ha presentado la generalidad del proceso que sigue Marx para arribar a lo concreto como producto del pensamiento, esto es, para arribar a la teoría del sistema capitalista; pero dicho proceso no tiene una relación inmediata ni plena con las diversas manifestaciones que en la realidad fenoménica adquiere la lucha de clases. Tales manifestaciones y sus fines fueron especialmente el objetivo de los textos histórico-políticos del pensador alemán; así, la definición de los seres humanos como promotores del cambio, lo que corresponde a este quinto momento, encuentra su

²² Marx señala y critica la posibilidad de competencia en la economía vulgar sin que ella reconozca el antagonismo a nivel de la esencia: “Si hay entre ellos algún antagonismo, éste nace simplemente de la competencia (que se establece para saber) cuál de los agentes se apropiará una parte mayor del producto, del valor, que todos han contribuido a crear y, si a veces se van a las manos, con este motivo, ello es, en última instancia, el resultado final de esta competencia entre la tierra, el capital y el trabajo, ello no es, en fin de cuentas, más que el resultado final de esta competencia entre la tierra, el capital y el trabajo, acalorados en su lucha en torno al reparto del valor del producto, del que cada cual quiere obtener una parte mayor, lo que hace que su misma competencia se manifieste, simplemente, como un acicate de su misma armonía” (Marx, 1987: 445).

elemento teórico, su definición abstracta en *El capital*, pero su identificación y su determinación fenoménica están más allá de éste.

El tratamiento que da Marx —en textos diferentes de los histórico-políticos— a las clases sociales y al proceso revolucionario asociado a ellas, está, en realidad, en un nivel de abstracción muy alto, por lo que es difícil hacer uso de él políticamente de manera inmediata o directa (Fineschi, 2008, cap. 3). Efectivamente, el planteamiento según el cual el proceso capitalista será superado por un proceso revolucionario de los trabajadores aparece en el tomo I, pero sin referencias fenoménicas específicas.²³ En lo que toca a la presentación y discusión de las clases sociales en el momento de concreción que corresponde al tomo III, se tienen, en realidad, apenas borradores incompletos (séptima sección, en especial el capítulo LII “Las clases”).

Ante este hecho, en la sección siguiente intentamos avanzar en el reconocimiento de los elementos fenoménicos contemporáneos que, a nuestro juicio, son esenciales para hablar de este quinto nivel del concepto de ser humano. Antes de ello, es importante indicar la interpretación que, a partir de los primeros cuatro momentos de la presentación del ser humano que ubicamos en Marx, se tiene de elementos primordiales de la manifestación actual de la sociedad capitalista.

Respecto a la formulación que indica que la competencia es la norma a través de la cual los seres humanos proclaman su auto-gobierno y su autodeterminación, se concluye que la competencia entre seres humanos que se observa en la superficie económica actual es, en realidad —si se tiene en cuenta la esencia o fundamento del sistema social— una competencia impuesta a los seres humanos por el capital, que en cuanto sujeto real del proceso, ha hecho de su objetivo —la valorización— un objetivo de los seres humanos. Esto sucede tan profundamente que hace posible la construcción ideológica en los individuos de un compromiso pleno con la productividad y la eficiencia; así la culpabilidad y la responsabilidad individual a que nos referimos anteriormente reflejan el espíritu del capital: seres humanos que, convencidos de

²³ “El progreso de la industria, cuyo agente involuntario y pasivo es la burguesía, sustituye, con la unificación revolucionaria de los obreros por la asociación, su aislamiento provocado por la competencia. Al desarrollarse la gran industria, pues, la burguesía ve desaparecer bajo sus pies el fundamento mismo sobre el cual ella produce y se apropia de los productos. La burguesía, por consiguiente, produce ante todo a sus propios enterradores. Su ruina y la victoria del proletariado son igualmente inevitables” (Marx, 2000: 954).

la necesidad de emprender y triunfar, no hacen más que extender los valores que corresponden a la lógica del capital, es decir, a una lógica que funda una relación social donde los seres humanos encuentran que hacer dinero y generar riqueza y apropiarse de ella de manera privada, son virtudes (la acumulación sin fin se vuelve una virtud social).²⁴ De lo anterior deriva que la falta de pertenencia social —la cual, como hemos visto, se origina en conceptualizaciones individualistas— es en realidad su contrario: los individuos forman parte de un objetivo social que ellos no son capaces de identificar ni de controlar y que puede resumirse en hacer más intensa y más acelerada la valorización del capital.

La principal conclusión tiene dos aspectos: *a*) el momento actual, aunque aparezca como “un no capitalismo”, sigue siendo un momento del capital, sigue siendo explicado por éste; *b*) es necesario aproximarse teóricamente a las formas que le corresponden a este momento del capital, para con ello deshacernos de explicaciones empiristas vacías de contenido.²⁵

²⁴ Resalta en este sentido la posición ideológica de Keynes, quien justifica y promueve valores propios del capital: “Por mi parte creo que hay justificación social y psicológica de grandes desigualdades en los ingresos y en la riqueza, pero no para tan grandes disparidades como existen en la actualidad. Hay valiosas actividades humanas cuyo desarrollo exige la existencia del estímulo de hacer dinero y la atmósfera de la propiedad privada de riqueza. Además, ciertas inclinaciones humanas peligrosas pueden orientarse por cauces comparativamente inofensivos con la existencia de oportunidades para hacer dinero y de tener riqueza privada” (Keynes, 2001: 329).

²⁵ Sigue vigente la crítica que Marx hizo a la economía vulgar por guiarse únicamente por los fenómenos sin identificar su fundamento: “Mientras que a los economistas clásicos, y por tanto críticos, la forma de la enajenación les estorba y tratan, por tanto, de eliminarla mediante el análisis, la economía vulgar, por el contrario, se encuentra como en su propia casa precisamente en la *enajenación*, en la que se enfrentan las diferentes participaciones en el valor. Lo que para el escolástico es [la trinidad de] Dios-Padre, Dios-Hijo y Dios-Espíritu Santo es para el economista vulgar [la trinidad] tierra-renta, capital-interés y trabajo-salario. Se trata, en efecto, de la forma bajo la que estas relaciones se entrelazan directamente en [el campo de] los fenómenos y, por consiguiente, aparecen también entrelazadas en las ideas y en la conciencia de los agentes de la producción capitalista, cautivos de ella. La economía vulgar se cree tanto más simple, *más natural* y más útil para la comunidad, más alejada de toda sutileza teórica, cuando más se limita, en realidad, a traducir las ideas usuales a un lenguaje doctrinal. Por tanto, cuanto más enajenadamente concibe las formaciones de la producción capitalista, más se acerca al elemento de la representación usual, más navega en su elemento natural” (Marx, 1987: 445).

De los diversos actores al sujeto revolucionario global

A partir de lo expuesto en las secciones anteriores podemos señalar las siguientes conclusiones: *a)* el ser humano, a pesar de estar presente, no es el sujeto del proceso social capitalista, sino un soporte del capital; y *b)* el momento actual corresponde a una nueva forma fenoménica del capital en la que, insistiendo en la individualidad, se ha borrado a nivel de la apariencia la pertenencia a una clase social y a un proyecto global emancipador, pero que mantiene, aunque sean imperceptibles, los fundamentos propios de la relación capitalista. Ante estos resultados, falta llegar, según lo indicamos en el quinto momento de la sección anterior, al estudio concreto de las relaciones sociales tal como se manifiestan en el capitalismo contemporáneo. Especial atención prestamos a las expresiones actuales de movimientos de resistencia o de movimientos que buscan objetivos como la igualdad, la equidad, el reconocimiento, etcétera.

De entrada, dos preguntas resultan imprescindibles: ¿qué característica concreta hace de las nuevas formas de trabajo expresiones de la relación capitalista de producción? ¿Cómo se relacionan la nueva ideología colectiva y los nuevos movimientos con la perspectiva de muchos marxistas que plantean al obrero como el verdadero y único sujeto revolucionario? Permítasenos colocar algunos elementos que a nuestro juicio podrían ayudar a generar una respuesta a tales interrogantes.

Atendiendo a la primera interrogante, consideramos que el punto decisivo se ubica en la manera como se organiza el proceso de trabajo. El trabajo sigue siendo guiado por la necesidad y no por la libertad de los seres humanos; es decir el trabajo en su gran mayoría no se organiza para el desarrollo de las capacidades internas del ser humano,²⁶ sino para la creación de riqueza de apropiación privada. De aquí deriva la concepción negativa del trabajo por

²⁶ A nivel psicológico, Erich Fromm reconoce algunos de los rasgos y algunas de las consecuencias del proceso laboral vigente que pueden sintetizarse en que el trabajo no es en sí una "actividad creadora" que implique una unión entre la persona que crea y la materia que transforma, una unión entre el ser humano y el mundo a través de un proceso de creación; por el contrario, es una tarea en la que el ser humano se convierte en un apéndice de la máquina o de la organización burocrática. "El hombre —indica Fromm— se convierte en 'ocho horas de trabajo', forma parte de la fuerza laboral, de la fuerza burocrática de empleados y empresarios. Tiene muy poca iniciativa, sus tareas están prescritas por la organización del trabajo; incluso hay muy poca diferencia entre los que están en los peldaños inferiores de la escala y los que ha llegado

parte de los individuos para quienes el trabajo es una fuente de penas. A esto se añade el hecho más que evidente —dados todos los informes recientes de desigualdad y concentración de la riqueza— de que un grupo cada vez más reducido de individuos y empresas se adueña del fruto del trabajo. Un tercer elemento está asociado a la manera en que el desarrollo de las capacidades tecnológicas impacta en la dinámica del trabajo. Este factor puede resumirse en el hecho de que los trabajadores se vuelven obsoletos en términos de habilidades y conocimientos y, por lo tanto, prescindibles para el sistema de manera casi inmediata, lo que implica una continua y cada vez mayor expulsión de trabajadores. Esta versión moderna del ejército industrial de reserva lleva consigo una implicación estridente del capitalismo actual: una gran proporción de la población adquiere la calidad de población sobrante para el capital. Con base en estos tres elementos, concluimos que el proceso vigente de trabajo, a pesar de sus diversas manifestaciones individuales (flexible, polivalente, *freelance*, etcétera), es en su dimensión social, sin lugar a dudas, un proceso capitalista; su superación implicaría justamente un control verdadero del ser humano del proceso, de su resultado y de su utilización en términos sociales.²⁷

La segunda pregunta puede formularse también como sigue: ¿la posibilidad de superación del proceso capitalista corresponde únicamente a los obreros en su calidad de sujetos revolucionarios? Una respuesta inmediata afirmativa puede encontrar su fundamento en pasajes de la misma obra política de Marx:

más arriba. Aun los sentimientos están prescritos: alegría, tolerancia, responsabilidad, ambición y habilidad para llevarse bien con todo el mundo sin inconvenientes” (Fromm, 2012: 26).

²⁷ Ésta es la tendencia a largo plazo que Marx identifica en el cambio tecnológico: “En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados [...], no guarda relación con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción [...]. El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso mismo [...]. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal [...], en una palabra, el desarrollo del individuo social. [...]. Por un lado despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y de los intercambios sociales, para hacer que la creación de la riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella. Por el otro lado se propone medir con el tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales creadas de esta suerte y reducirlas a los límites requeridos para que el valor ya creado se conserve como valor” (Marx, 1997c: 227-229).

De todas las clases que se hallan hoy frente a la burguesía, únicamente el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las otras clases degeneran y se hunden con la gran industria, el proletariado es su producto más propio. Los estamentos medios, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino, todos ellos atacan a la burguesía para salvar del hundimiento su existencia como estamentos medios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios, intentan hacer retroceder la rueda de la historia (Marx y Engels, 2008: 54-55).

A esto habría que sumar las referencias de Marx a los campesinos y a la vida rural, calificándolos, respectivamente, de “saco de patatas” e “idiotismo”. Estas referencias del autor son transitorias, por cuanto el campesinado supera su condición feudal y se enfrenta igualmente a la burguesía; pero se mantiene la condición de inferioridad del campesino frente al proletariado urbano: “El interés de los campesinos no se halla, como bajo Napoleón, en consonancia, sino en (letal) contradicción con los intereses de la burguesía, con el capital. Por eso encuentran a su aliado y jefe natural en ‘el proletariado urbano’, cuya misión es subvertir el orden burgués” (Marx, 2003: 166).

Una respuesta más amplia y precisa a la interrogante requiere colocar estos pasajes en una dimensión orgánica de la obra de Marx. Esto significa concebir las categorías “proletario” y “trabajador” como lógico-funcionales, pues no corresponden de manera inmediata ni única a expresión empírica alguna; plantear lo contrario tendría la implicación de que el análisis de Marx se limita al capitalismo del siglo XIX, donde la manifestación del proletariado fue el trabajador en las fábricas. En realidad, el trabajo en la fábrica no define la dimensión histórica específica del trabajo en el sistema capitalista; ésta radica en la forma asalariada del trabajo como constitución o momento del capital (Robles Báez, 2005, cap. 3; véase también el capítulo de Fineschi en el presente libro), y la categoría obrero tampoco agota el concepto de trabajador ni de proletariado.²⁸

De hecho, no bien el capital se extiende mundialmente, el proletariado y el trabajador se vuelven categorías con las que se atienden y se fundan las

²⁸ En este punto es clave recuperar la observación de Fineschi (2008: 143): “Con el término ‘obrero’ se traduce tradicionalmente ‘*Arbeiter*’. En el alemán del tiempo de Marx, y en parte en el de hoy, esta palabra está vinculada a una ambigüedad sistemática, pues significa tanto ‘obrero’ como ‘trabajador’. Así, la clase obrera podría ser en realidad la clase de los trabajadores. En este segundo caso la noción sería evidentemente mucho más amplia”.

diferentes expresiones concretas (los nuevos trabajadores); en consecuencia, el obrero de la fábrica no puede ser el único sujeto revolucionario en potencia. La definición de éste va de la unicidad a la pluralidad de actores del proceso capitalista contemporáneo (obreros, campesinos, empleados diversos, estudiantes, minorías, etcétera).

Esto implica romper con la insistencia de la tradición marxista y, en su lugar, reconocer que bajo el capital el trabajo importante para éste no es sólo el productivo —el que genera plusvalor— sino también el trabajo improductivo bajo sus diversas manifestaciones. Si estos diferentes trabajos se organizan con la finalidad —sea en la esfera de la circulación, sea en la producción— de lograr la valorización del valor, no puede dejar de reconocerse el carácter de explotación en todas las formas de trabajo y, en consecuencia, el enfrentamiento de éstas con el capital. Puesto en otros términos, en tanto el capital ha logrado integrar todo tipo de trabajo en su lógica,²⁹ resulta imposible, en términos de la lógica y de la praxis, reducir el proyecto de emancipación a una fracción reducida de la totalidad de trabajadores.

En realidad, la igualdad de derechos de todos los seres humanos es un objetivo que corresponde a la posibilidad de entrar en igualdad de condiciones en la dinámica de explotación y valorización del capital. Las diferencias y las particularidades de los movimientos sociales contemporáneos encuentran así un común denominador: responden a la necesidad del capital y han sido creados por éste. Lo anterior nos lleva a una conclusión fundamental; si el modo de producción capitalista ha generado la existencia de un trabajador global, entonces ello implica una clase trabajadora global y, a un tiempo, la posibilidad de un sujeto revolucionario global. Así, el sujeto revolucionario

²⁹ El proceso de incorporación de los diversos trabajos a la lógica del capital tiene una larga historia y diversas manifestaciones. Indudablemente la transformación de los trabajadores del campo en trabajadores urbanos es uno de los presupuestos para el desarrollo del capital; a ello debe sumarse, tras el desarrollo del sistema capitalista, la inclusión de las minorías y de las mujeres, que, aunque a primera vista se manifiesta como un rasgo positivo en términos de derechos, responde también a las necesidades de valoración del valor. Respecto al reconocimiento de la mujer, el concepto de lo unisex de Iván Illich sintetiza este punto: “La sociedad industrial sólo puede existir si impone un postulado unisex: ambos sexos están hechos para el mismo trabajo, perciben la misma realidad y tienen las mismas necesidades —la vestimenta es sólo una diferencia desdeñable [...]. Los hombres y las mujeres no serían capaces de competir por el ‘trabajo’ si éste no se hubiera redefinido como una actividad que conviene a los humanos, sin distinción de sexo. La teoría económica está fundada en la existencia de este *humano* desprovisto de género, ‘agenérico’” (Illich, 2008: 189-190).

aparece bajo la forma de una clase social, la clase trabajadora —cuya forma concreta actual engloba mucho más que a obreros de la fábrica—, y no bajo la forma de individuos o movimientos aislados. Un proceso revolucionario global, consecuentemente, requiere dos elementos: primero, que el sujeto encargado del mismo sea —sin que se supriman en modo alguno las diferencias—³⁰ el conjunto global de todos los trabajadores explotados; segundo, que tenga un objetivo de emancipación global.

Las expresiones concretas actuales de protesta y resistencia frente al capital no cumplen necesariamente con ambos requerimientos. Por ejemplo, a nuestro parecer los movimientos indígenas o campesinos en América Latina que han tenido considerables y muy valiosos triunfos frente al capital —llegando incluso en muchos casos a una organización interna que tiene una lógica distinta a la capitalista— limitan su propuesta a los trabajadores de la comunidad inmediata y su proyecto no busca la emancipación universal, sino la local. Estos casos plantean también una nueva característica en la relación social, en tanto que la dinámica misma del capital provocó que un importante grupo de seres humanos quedara fuera de las relaciones laborales asalariadas capitalistas, se han diseñado e implementado estrategias sociales alternativas fuera de la lógica capitalista. Ante ello, una pregunta esencial es si estos movimientos contestatarios no corresponden a la idea de Marx según la cual los sepultureros del capital están en su propio seno. Nuestra primera respuesta al respecto es que estas comunidades han sido, generalmente, constituidas a través de su relación con el sistema capitalista, es decir, no son espacios aislados que se hayan determinado con independencia de la relación dominante, y justo por ello pueden ser considerados como sujetos revolucionarios generados por el propio capital. Habría que reconocer en

³⁰ La referencia a una totalidad o globalidad no implica un proceso en el que cada individuo se borraría dentro de la comunidad. En este sentido, consideramos importante la referencia que realiza Villoro: “Pero la integración en la totalidad, si ha de otorgar a los elementos, no puede eliminar las diferencias entre éstos. Habría que concebir la totalidad como una forma que mantiene en comunicación diferentes elementos, y esta comunicación, lejos de anular las diferencias, les suministra una nueva dimensión para que cada elemento particular se realice. Así, las totalidades son resultado de la acción conjugada de elementos disímbolos y éstos actualizan sus propias posibilidades en esta acción conformadora de un todo. Ningún elemento tiene sentido aislado del todo al cual se dirige y en el que se conforma, pero ninguno desaparece al integrarse al todo, por el contrario, en él se afirma y realiza. El todo, a su vez, tiene sentido como ámbito de perfeccionamiento de sus elementos y bien como elemento conformador de otra totalidad superior” (Villoro, 2013: 159).

ellos, aunque en una dimensión local, un avance primordial; el hecho de establecer una cohesión social basada en la comunalidad y en el uso comunitario de los excedentes.

Ciertamente, el punto clave no consiste en descalificar o restar importancia a movimiento alguno, sino en observar cómo son y cómo se dan en la actualidad las expresiones concretas de resistencia y emancipación frente al capital. La insistencia, a nuestro juicio, en distinguir las especificidades de cada expresión no sólo produce movimientos que aparecen como ajenos entre sí sino hasta como encontrados, como movimientos rivales, algo que en realidad no abona a la posibilidad de superación del sistema capitalista.

La constitución de un sujeto revolucionario global exige colocar al ser humano —que, como lo hemos indicado anteriormente, es un sujeto en devenir hacia sí mismo— como el responsable de modificar su propio entorno, de enfrentarse a sus propios productos que lo dominan. Aquí, la tercera tesis sobre Feuerbach nos resulta útil:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (en Roberto Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse como “práctica revolucionaria” (Marx, 1973: 9-10).

Conclusiones

Con lo que se ha señalado intentamos traer a discusión la posición y la función actuales del ser humano en el sistema capitalista —donde lejos de ser el sujeto del proceso social se ha convertido en un mero soporte del capital—, ello con miras a abandonar una lectura según la cual no hay ninguna necesidad y, por consiguiente, ninguna posibilidad de modificar la relación social global que lo define, el sistema capitalista. La “derrota de la revolución” es ciertamente parte de una ideología de la clase dominante que vio en la caída del socialismo real, en el siglo pasado, una oportunidad para consolidar los mecanismos de dominación y de expansión que responden a sus intereses.

Como resultado de ello, el capitalismo contemporáneo se expande enormemente en su dimensión financiera (especulativa e inestable) y presenta con mucha mayor claridad la polarización social. Pero justamente estos resultados, al agudizar la tensión en las relaciones sociales, han permitido identificar de forma muy precisa las contradicciones de clase, así como replantear la necesidad de la revolución.

Pero la cuestión no se agota en el reconocimiento de tal necesidad; además requiere discernir con precisión la diversidad de actores y promotores del cambio que hoy definen a la clase social trabajadora y revolucionaria; algo que el marxismo convencional apenas ha realizado y con poco interés. En pocas palabras, el progreso revolucionario nos obliga a replantear tanto el concepto de revolución como el de sujeto revolucionario.

A esta discusión conceptual debe sumarse un reconocimiento a nivel empírico de los movimientos de resistencia y de construcción de alternativas de organización social que tienen lugar en nuestros días. Al respecto, en nuestra opinión es fundamental abandonar la limitada referencia marxista de ubicar en el obrero al sujeto revolucionario, y evitar la descalificación de los diferentes movimientos o la insistencia en las especificidades de cada uno de ellos, pues esto sólo deriva en una interpretación política en la que estos movimientos aparecen ajenos entre sí y hasta contrarios. Postular, por ejemplo, que la revolución sólo es posible en los espacios rurales o indígenas es algo que no abona a la posibilidad de superación del sistema capitalista en su conjunto en tanto que no cumple con los dos elementos que consideramos definitorios de un proceso revolucionario global, a saber: *a)* que el sujeto revolucionario sea, reconociendo y permitiendo las diferencias, el conjunto global de todos los trabajadores explotados; *b)* que tenga un objetivo de emancipación global.

Debemos reiterar, en relación con lo anterior, el hecho de que las obras científicas de Marx no pueden ser consideradas como de aplicación inmediata, y no se corresponden de manera directa con las manifestaciones concretas del capitalismo contemporáneo; en realidad, dado el método utilizado por este autor, es necesario continuar desarrollando las categorías. Esta necesidad la hemos hecho patente en la identificación de cinco momentos en la determinación del ser humano que encontramos en la obra de Marx, donde los primeros cuatro momentos corresponden a la generación de las categorías analíticas y de lo concreto como producto del pensamiento, es decir, corresponden a la creación de la teoría del sistema capitalista; mientras que el quinto avanza hacia las diversas manifestaciones en la realidad fenoménica

de la lucha de clases. El pasaje hacia este último momento resulta complejo y constituye, de hecho, una de las vías de desarrollo de una teoría para la transformación de la sociedad que se funde con la perspectiva de Marx.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (2012), *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Althusser, L. (1981), “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- Caruso, P. (1969), *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona.
- Coriat, B. (2001), *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Siglo XXI, Madrid.
- Della Mirandola, Pico (1990), “De hominis dignitate”, en C. Fernández (ed.), *Los filósofos del Renacimiento*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Fausto, R. (1983), *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, t. I, Brasiliense, São Paulo.
- Fineschi, R. (2006), *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma.
- _____ (2008), *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA²)*, Carocci, Roma.
- Fromm, E. (2012), *El arte de amar*, Paidós, México.
- Groethuysen, B. (1981), *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Illich, I. (2008), “El género vernáculo”, en *Obras reunidas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Keynes, J. M. (2001), *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, FCE, Buenos Aires.
- Laval, C., y P. Dardot (2013), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona.
- Marx, K. (1973), “Tesis sobre Feuerbach”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. IV, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, pp. 9-11.
- _____ (1982), “Sobre la cuestión judía”, en *Escritos de juventud*, *Obras fundamentales*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1987), *Teorías sobre la plusvalía III, t. IV de El capital*, *Obras fundamentales*, vol. 14, Fondo de Cultura Económica, México.

- _____ (1997a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. III, vol. 7, Siglo XXI, México.
- _____ (1997b), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, Siglo XXI, México.
- _____ (1997c), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. II, Siglo XXI, México.
- _____ (1998), *El capital. Crítica de la economía política*, t. III, vol. 6, Siglo XXI, México.
- _____ (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1, Siglo XXI, México.
- _____ (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 2, Siglo XXI, México.
- _____ (2000), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3, Siglo XXI, México.
- _____ (2003), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid.
- Marx, K., y F. Engels (2008), *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid.
- Robles Báez, M. L. (2005), *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Robles Báez, M. L., y R. Escorcía Romo (2017), “A 150 años de un proyecto que sigue definiéndose”, en *Memoria. Revista de crítica militante*, núm. 261, pp. 33-39.
- Robles Báez, M. L., y R. Escorcía Romo (2018), “Sobre el significado del desarrollo como categoría económica y social”, en J. M. Corona Alcántar, *Sociedad, desarrollo y políticas públicas*, t. I, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Rousseau, J. J. (2015), *El contrato social o principios de derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, México.
- Vattimo, G. (1989a), *La sociedad transparente*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1989b), *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona.
- Villoro, L. (2013), *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

DEL CAPITAL COMO SUJETO DE LA VIDA SOCIAL ENAJENADA A LA CLASE OBRERA COMO SUJETO REVOLUCIONARIO

Juan Iñigo Carrera

La subjetividad genérica humana

La subjetividad, el atributo de ser sujeto, es la expresión sintética de la determinación genérica de los seres vivos. Esto es, los seres vivos portan en sí —o sea, están sujetos— a la necesidad de poner en marcha el gasto de su cuerpo con la finalidad de apropiarse de su medio para reproducirse como tales sujetos de su propia existencia.¹ Para decirlo de manera simple: existencia viva y subjetividad son sinónimos, por lo tanto, la condición de sujeto implica acción regida por éste que apunta a la satisfacción de su propio fin.

En su condición de sujetos de su propia reproducción, las especies vivas necesitan desarrollar cualitativamente su capacidad para apropiarse del medio, para lo cual, como ejercicio mismo de su subjetividad, las especies vivas necesitan ir transformando sus cuerpos. Esta transformación cobra su forma más potente en la continuidad progresiva de la vida de la especie, a través de la regeneración periódica de los cuerpos de sus miembros y la muerte de los cuerpos individuales originarios. De este modo, cada generación va incorporando en su subjetividad las nuevas potencialidades que ha desarrollado la anterior, llevando esas potencialidades más allá de donde podría hacerlo la mera transformación del mismo cuerpo de ésta. La subjetividad de la especie viva toma así forma concreta en la subjetividad individual de sus miembros, que la portan de modo contradictorio en el desarrollo de su vida individual finita como órganos de la continuidad de aquélla. Cada miembro de la espe-

¹ Puesta la determinación a partir de su forma más simple, la vida es la forma concreta del afirmarse mediante la propia negación, o sea de la materia, bajo la cual, este afirmarse se presenta como la necesidad inmediateamente propia de la forma concreta misma.

cie se encuentra determinado, en su individualidad misma, como portador de la capacidad para regir su acción como tal órgano.

Cada ciclo de la vida del sujeto individual comienza pues con el gasto del cuerpo necesario para regir su reproducción inmediata como portadora de la vida de la especie. Por muy diversas que sean sus formas concretas, y con ellas su alcance, el proceso de regir la propia acción individual como órgano del proceso de vida de la especie tiene necesariamente un contenido determinado. Se trata de apropiarse de las potencias que se tienen como sujeto respecto de las potencias que ofrece el medio para la satisfacción de la finalidad subjetiva, tal como esas potencias existen en el momento mismo de iniciarse el ciclo, es decir, como potencias por realizar. En otras palabras, la organización de la acción individual siempre tiene por contenido la acción de conocer las propias potencias en relación con las del objeto sobre el cual se apunta a desencadenar el proceso efectivo de apropiación.

Hace dos o tres millones de años, la subjetividad humana comienza a adquirir un género propio en contraposición con el resto de las especies vivas, y más concretamente de las especies animales, por la forma concreta con que opera sobre el medio para reproducirse. No se trata ya simplemente de aplicar el gasto del cuerpo sobre el medio con la finalidad de apropiarse directamente de él tal como se lo encuentra, para reproducir el cuerpo con esta apropiación. Se trata de aplicar el gasto del cuerpo sobre un medio que no es apto de manera directa para la reproducción del cuerpo con la finalidad de transformarlo en uno que lo sea, de modo de reproducir el cuerpo con el producto de esta transformación. Esto es, se trata de operar productivamente sobre el medio para transformarlo, de ajeno, en un medio para la vida humana, en un medio para sí. En otras palabras, el desarrollo del trabajo determina la subjetividad genéricamente propia del ser humano.² El desarrollo de la capacidad humana para apropiarse del medio y reproducirse toma la forma concreta del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, y, a su vez, este desarrollo se basa en la incorporación de procesos intermedios de transformación del medio hasta convertirlo en uno apto para reproducir un cuerpo humano. Es decir, el desarrollo de la subjetividad genéricamente humana se basa en el desarrollo de la producción de medios de producción, con la finalidad de producir medios de vida.

² “[E]l trabajo, la actividad vital, la vida productiva [...] la vida productiva es [...] la vida genérica” (Marx, 1999c: 111).

En un principio, el trabajo humano se diferencia genéricamente de cualquier actividad productiva animal por el mero alcance cualitativo y cuantitativo de su capacidad transformadora. Pero a medida que se desarrolla su fuerza y, por lo tanto, a medida que se separa —por la mediación de la generación de medios de producción— el punto de partida de cada ciclo de gasto productivo del cuerpo, de su punto de llegada con la producción de un medio de vida, el conocimiento con que se rige el proceso de metabolismo humano necesita extenderse abarcando la integridad de dichas mediaciones. En igual sentido confluye la complejidad que adquiere el proceso de metabolismo con la multiplicación de los individuos que actúan como órganos de una misma unidad vital humana, expresión y vehículo del mismo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo.

El conocimiento humano se determina a sí mismo como portador de una nueva necesidad, se trata de la necesidad de conocerse a sí mismo como proceso de organización de la vida humana. Se desarrolla así como un conocimiento consciente, uno que se sabe como tal. A su vez, la acción regida por este conocimiento se determina como una acción voluntaria, como una que se desencadena regida por el conocimiento consciente de su fin. El trabajo humano no se distingue ya de cualquier actividad productiva animal simplemente por una cuestión de grado, sino que se distingue genéricamente por la forma misma del conocimiento que lo rige.³

En el desarrollo de las fuerzas productivas de su trabajo, el sujeto humano se va transformado de especie animal en género humano, de modo que va transformando la unidad orgánica de su proceso de vida como especie, portada en las relaciones naturales entre los individuos, en la unidad de su vida como género y en las relaciones sociales entre personas.

Al menos hasta ahora, cada generación humana es el producto del proceso natural de reproducción biológica de la generación que la precede, pero cada generación humana parte en el desarrollo de su vida natural de un mundo que ha sido transformado por el trabajo de la generación anterior. Por lo tanto, en su determinación como género humano, cada generación es el producto del trabajo de la anterior generación, o sea, de la acción que ésta ha

³ “El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia [...] No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y solo por ello, es él un ser genérico” (Marx, 1999c: 111).

regido consciente y voluntariamente. Puesta del derecho, mediante su trabajo, cada generación humana produce consciente y voluntariamente a la generación que le sigue, por lo tanto, en su devenir, el género humano es el sujeto que produce su propia historia y, más estrictamente, es el único sujeto que tiene historia.⁴

La conciencia y la voluntad son las capacidades que cada miembro de la sociedad porta en su persona para regir sus acciones, empezando por su trabajo, como órgano del proceso del metabolismo social en cada momento del desarrollo histórico de éste. Sólo quien detiene su análisis ante la condición de la conciencia y la voluntad como atributos necesariamente propios de cada sujeto humano en su individualidad personal, puede creer que la acción regida por ellas no encierra más determinación que la simple reproducción de esa vida individual misma.⁵ Pero tampoco puede detenerse el análisis en el reconocimiento de la acción consciente y voluntaria de los sujetos individuales como forma concreta necesaria de la simple reproducción del proceso de metabolismo social. El contenido que siempre toma forma en la reproducción del proceso de metabolismo social —portada ésta a su vez bajo la forma concreta de la acción consciente y voluntaria individual— es la realización de la determinación genérica de la subjetividad humana. Dicho de otro modo, bajo la forma de estar rigiendo la reproducción inmediata de su vida individual, y aun de estar rigiendo su acción como órgano individual de la reproducción inmediata del proceso de metabolismo social, lo que está haciendo el individuo que rige su acción de manera consciente y voluntaria es realizar su ser genérico. En otras palabras, lo que está haciendo es determinarse a sí mismo como sujeto productor de la historia humana, como sujeto histórico.

⁴ “La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa” (Marx y Engels, 1985: 49).

⁵ A quien se detiene ante esta apariencia le parece obvio explicar cualquier acción humana por la conciencia y la voluntad de los sujetos que la realizan. Esta explicación se detiene ante la apariencia inmediata de la forma concreta, convirtiéndola así en una abstracción. La verdadera cuestión reside en dar cuenta de la necesidad del proceso de metabolismo social históricamente determinado que toma forma concreta en esa conciencia y esa voluntad que se realiza mediante la acción regida por ellas.

El desarrollo de la subjetividad genérica humana, basado en la potenciación de las fuerzas productivas del trabajo, se ha ido desplegando a través de distintos modos de asignarle a cada miembro de la sociedad la porción de trabajo útil concreto que individualmente tiene a su cargo realizar, así como el acceso a los medios de producción correspondientes. Se trata de distintos modos de organizar la producción social o, más brevemente, de distintos modos de producción. A su vez, el consumo del producto del trabajo social de un ciclo debe poner a la sociedad en condiciones de abrir el nuevo ciclo de producción. Por lo tanto, el modo en que se organiza la producción es de inmediato el modo en que se organiza el consumo social, o sea, el modo en que se asigna a cada miembro de la sociedad la parte del producto del trabajo social que le cabe consumir, sea como medio de vida, sea como medio de producción. El modo de producción imperante en cada momento del desarrollo de la vida humana sintetiza, pues, la unidad de la organización del proceso de metabolismo social, y a su vez, el movimiento de esta unidad toma forma concreta en las relaciones conscientes y voluntarias que los miembros de la sociedad establecen entre sí en el proceso inmediato de producir sus vidas individuales, en sus relaciones sociales.

A quienes invierten idealistamente la determinación y toman la forma concreta por el contenido, les parece que el modo de producción imperante en un determinado momento histórico se explica por la conciencia y la voluntad de los individuos. De ahí deducen que la superación del modo de producción sólo puede partir de que la conciencia y la voluntad se transformen por sí mismas.⁶ Similar inversión subyace tras la concepción de que determinadas conciencias y voluntades son más o menos funcionales a la subsistencia de un modo de producción, como si éste y aquéllas tuvieran existencias recíprocamente exteriores que pudieran confluír o no.⁷ Y subyace también bajo las concepciones acerca de la determinación como una relación exterior de influencia recíproca entre conciencia y voluntad, por una parte,

⁶ Con la voluntad abstraída, de menor a mayor grado, respecto de su determinación por el desarrollo de las fuerzas productivas, los ejemplos pueden ir desde la valentía militante del “pesimismo de la inteligencia —que puede ir unido al optimismo de la voluntad en los políticos realistas activos” (Gramsci, 1984: 74)— al diletantismo delirante del “No dejaremos que nuestra ira sea disuelta en la realidad: más bien es la realidad la que debe ceder ante nuestro grito [...]. El objetivo no es sólo el optimismo del espíritu sino del intelecto [...]. Cambiar el mundo sin tomar el poder. —¡Ja, ja! Muy gracioso” (Holloway, 2002: 16, 23 y 26).

⁷ Por ejemplo, Cohen (1988).

y modo de producción, por la otra; relación que culmina en la indiferencia respecto del sentido de la determinación misma.⁸

Sin embargo, más allá de la particularidad de la inversión que caracteriza a cada una de las concepciones mencionadas, las tres comparten la misma incapacidad para siquiera enfrentar la inversión que sufre realmente la subjetividad humana respecto de su propia expresión en la relación social general históricamente específica del modo de producción capitalista. Aquí, esta relación social general, el capital, de medio para la realización de la subjetividad humana, se erige en el sujeto concreto inmediato del proceso de metabolismo social. Con ello determina la subjetividad humana, la conciencia y la voluntad de las personas, como medios para realizar su propio fin. Notemos que esta inversión no opera sobre una abstracta subjetividad humana, sino que lo hace sobre nuestra subjetividad concreta presente. Cuando enfrentamos esta inversión nos estamos enfrentando a nuestra propia condición de sujetos históricos. En vez de ignorar su existencia, el conocimiento de nuestra especificidad como sujetos históricos, o sea, la organización concreta de nuestra acción como tales, necesita partir de dar cuenta de la necesidad que determina al capital como el sujeto concreto de la vida social, y a las personas como sus personificaciones, es decir, como conciencias y voluntades enajenadas en el capital.

El capital como sujeto concreto de la vida social enajenada

Como toda relación social, el capital es una relación entre personas. Pero a diferencia de cualquier otra relación social, el capital no es un atributo personal de sus sujetos. Por el contrario, tiene una existencia objetivada, un cuerpo propio exterior y por lo tanto ajeno a toda subjetividad personal. Como tal existencia objetivada, el capital se constituye en una relación social impersonal y, sobre esta base, de alcance indistintamente general. De manera correspondiente, las personas se encuentran determinadas como individuos carentes de relación social directa y, por lo tanto, como individuos recíprocamente libres.

La determinación históricamente específica más simple y general del modo de producción capitalista es la organización privada del trabajo social.

⁸ Por ejemplo, Althusser (1981).

Desde el punto de vista de la unidad del proceso de metabolismo social, la organización privada del trabajo implica que la fuerza de trabajo de los miembros de la sociedad se aplica bajo sus distintas formas concretas con independencia y sin unidad directa respecto de la condición de éstos como órganos productivos individuales de dicho proceso. En consecuencia, los miembros de la sociedad no tienen asignado de manera directa el acceso a los valores de uso que requiere su reproducción como tales órganos individuales. Así y todo, para regir su acción, las unidades privadas de la producción y el consumo sociales necesitan reconocerse a sí mismas y recíprocamente como órganos concretos del proceso de metabolismo social, esto es, como productores y consumidores específicos de valores de uso concretamente determinados. Sin embargo, no pueden realizar este reconocimiento de manera directa, al carecer personalmente del vínculo social correspondiente, en consecuencia, sólo pueden realizarlo con la mediación de su condición de simples órganos genéricos de la producción y, luego, del consumo social. Esto es, sólo pueden reconocerse como unidades concretas del trabajo y del consumo social con la mediación de su condición de unidades genéricas de dichos procesos, con la mediación del gasto productivo de trabajo en general, de trabajo abstracto, y con la mediación del consumo genéricamente necesario para reproducir su capacidad para realizar ese mismo gasto.

Sobre esta base, la unidad concreta entre producción y consumo sociales sólo puede establecerse *a posteriori*, o sea, después de ejecutarse el trabajo social de manera privada e independiente. Una vez materializado de esta manera (Marx, 1999a: 52), y a condición de que haya sido realizado en una forma concreta socialmente útil, el trabajo abstracto —simple gasto productivo de cuerpo humano, cualquiera que sea la forma concreta en la que se realice (1999a: 46-48 y 54-55), y como tal condición natural para la vida humana, cualquiera que sea la modalidad social que rijan a ésta (1999a: 87-88)— se representa de manera históricamente específica como el valor de sus productos, esto es, como la capacidad de éstos para relacionarse entre sí como iguales en el cambio. Así determinados los productos del trabajo social como mercancías (1999a: 46-48), su producción material produce al mismo tiempo la relación social general objetivada. La organización del proceso de metabolismo social se presenta así, en su determinación específica más simple de realización privada del trabajo social, como una producción de valores de uso social mediada por la producción de valor.

Los productores de mercancías se enfrentan al producto de su trabajo, o sea, al producto de su propia acción consciente y voluntaria, como a una

existencia objetivada exterior a sus personas que tiene la potestad de relacionarlos entre sí socialmente (1999a: 88-89). La capacidad para participar en el consumo social no es un atributo personal suyo, es un atributo ajeno a sus personas portado por sus mercancías. Por lo tanto, como condición de vida o muerte, tienen que poner su conciencia y su voluntad de individuos libres al servicio de producir valores de uso social portadores de valor; es decir, deben actuar como personificaciones de la potencia social materializada en sus mercancías. Su conciencia y su voluntad libres son las portadoras de su enajenación en las mercancías; su conciencia y su voluntad libres son la forma de su conciencia y su voluntad enajenadas en las mercancías (Iñigo Carrera, 2007a: 58-62), por lo mismo, esta determinación se les presenta invertida. No pueden reconocer su libertad como una relación social históricamente específica que le deben a relacionarse socialmente mediante la producción de mercancías y, por lo tanto, a su enajenación en éstas. En cambio, les parece que su libertad es una condición inherente a su naturaleza humana y que el atributo de ser cambiables es una condición inherente a los productos del trabajo y, más acriticamente aún, a los objetos útiles y escasos, de manera igualmente natural. Luego, su libertad les parece vacía de otro contenido que ella misma, y su sometimiento a las potencias sociales de las mercancías les parece la forma natural de la puramente libre vida humana. De ahí el carácter fetichista general de la conciencia de los productores de mercancías.

El dinero, por sí o por medio de un símbolo suyo, es la forma sustantivada que expresa la condición de materialización de trabajo social del producto de los trabajos privados. Todas las mercancías tienen que entrar en relación de cambio con él para probar que el trabajo abstracto materializado de manera privada en ellas formaba parte del trabajo social en el momento de ser realizado. A la inversa, como equivalente general socialmente reconocido en tal función, el dinero representa al trabajo social realizado de manera privada, aun permaneciendo fuera de cualquier relación de cambio; por ello es inmediatamente cambiable por cualquier mercancía en la medida de valor correspondiente.

En su determinación concreta como capital, el dinero no se limita a poner de manifiesto de manera general el trabajo abstracto materializado privadamente en las mercancías como socialmente necesario. Como relación social objetivada, en su función de capital el dinero parte de reconocer como tales materializaciones a los dos tipos de mercancías cuyo valor de uso constituye la condición material para poner en marcha el trabajo social de manera privada, a saber, la fuerza de trabajo y los medios de producción. Pero como

movimiento del capital, esta puesta en marcha no rige su fin inmediato por la producción de valores de uso para la vida humana. Su fin inmediato es la producción de plusvalía, la valorización del valor adelantado. Para ello el capital necesita consumir productivamente su porción variable materializada en la fuerza de trabajo y, por lo tanto, aniquilar la porción correspondiente de su propio valor, para tener como resultado la regeneración de éste y extenderse en la multiplicación de sí mismo. El capital aparece así investido con los atributos, no ya de un objeto, sino de un sujeto, debe ponerse en acción consumiendo su propio cuerpo para reproducirse multiplicado. Se trata de una relación social, es decir, de la capacidad para organizar el proceso de metabolismo social, que en su existencia objetivada se presenta como el sujeto concreto que pone en marcha la producción y el consumo sociales con la finalidad inmediata de reproducir y multiplicar la capacidad objetivada para poner en marcha la producción y el consumo sociales. A la inversa, la reproducción de la vida humana, el contenido mismo del proceso, aparece como el objeto del cual se sirve el capital para realizar su fin: sólo si se valoriza el capital, se producen valores de uso para la vida humana.

En contraste con esta inversión en que toma forma la subjetividad humana como atributo del objeto constituido en sujeto, parece erigirse la figura del capitalista. Su voluntad de individuo libre decide la puesta en marcha del capital, controla el movimiento de éste y dispone a su arbitrio de la plusvalía para acumularla o embellecer su persona. Dueño y señor del capital, la figura personal del capitalista parece el triunfo de la libre subjetividad humana sobre el imperio de la objetividad de la valorización,⁹ pero, como toda voluntad, la del capitalista no es una voluntad abstracta. Es una voluntad determinada.

Como cualquier poseedor de mercancías, el capitalista tiene su capacidad para participar en la organización de su vida como sujeto social determinada como personificación de su mercancía, ahora del capital. So pena de perder su capacidad para relacionarse socialmente, y en consecuencia la de reproducir su vida misma, debe poner su conciencia y voluntad de individuo libre al servicio del movimiento de su capital. Por muy libre de determinación social objetiva que quiera creerse, no es sino el sirviente de su capital. Así como dejara de comportarse como un fanático de la valorización, de coaccionar a sus obreros para extraerles la mayor plusvalía posible y aún más, la compe-

⁹ El cultivo de esta apariencia va desde la miseria de las apelaciones a la bondad filantrópica del capitalista, a la teoría del capital monopolista.

tencia le haría saber que se está equivocando en su condición de sujeto social específicamente determinado, hasta el punto de estar perdiendo su derecho histórico a existir.¹⁰ Hasta su libre decisión respecto a cuánta de su plusvalía consumir personalmente está determinada por las necesidades de su capital: si éste se encuentra ante la posibilidad de expandirse aceleradamente, el capitalista no puede dudar en dirigir la mayor proporción posible de su plusvalía a la acumulación. Si, por el contrario, su capital enfrenta un mundo en el que reina la superproducción general, el capitalista debe despilfarrar su plusvalía aplicándola a su consumo personal para esterilizarla como fuente de mayor superproducción. Ni hablar de que toda su vida privada gira en torno a la representación de su capital en los ámbitos apropiados.

De manera manifiesta en su función activa como representante público de su capital, pero igualmente en su vida privada, en su persona el capitalista porta la inversión de la subjetividad propia de este modo de producción: en apariencia, el capital es un atributo del capitalista, pero en realidad, éste último es un atributo del capital. Bien mirada, la libre subjetividad del capitalista no es sino una forma concreta necesaria en que la relación social objetivada se afirma como el sujeto concreto del proceso de vida social.

Descartada la figura del capitalista como posible negación de la inversión en que toma forma la subjetividad humana como atributo del objeto constituido en sujeto, resalta ahora la figura del obrero. No en vano tiene por condición de su propia existencia inmediata el enfrentarse antagónicamente al capitalista, o sea, al capital personificado. Desde este punto de vista, el obrero parece ser, ante todo, el opuesto absoluto del capital y, por lo tanto, la expresión de la libre subjetividad humana que se enfrenta a la enajenación en la relación social objetivada, por ser ésta exterior a su propio ser social. Parece así que el obrero es el término antitético absoluto del capital, el otro que enfrenta al capital desde fuera de este mismo.¹¹ Pero vayamos paso a paso.

¹⁰ “Sólo en cuanto capital personificado, el capitalista tiene un valor histórico y ese derecho histórico a la existencia que, como dice el ingenioso Lichnowski, ninguna fecha no tiene” (Marx, 1999b: 731).

¹¹ “¿Tenemos realmente una totalidad adecuada en el capital como un todo [en el que nada es exógeno]? [...] La respuesta [...] es negativa, pues hay un elemento que no es parte del capital, que no es producido ni reproducido por el capital, que es un punto de partida pero no de retorno en el ciclo del capital, una premisa que no es un resultado del mismo capital, exterior a él, pero que es necesaria para la reproducción del mismo: la reproducción de la clase obrera” (Lebowitz, 2005: 111). “La peculiaridad de la fuerza de trabajo en tanto que un insumo que

En nombre del capital, el capitalista compra la fuerza de trabajo del obrero pagándola, en el mejor de los casos, por su valor. Como a todo comprador de una mercancía, la fuerza de trabajo le pertenece ahora en propiedad privada; por lo tanto ha adquirido el derecho de disponer de su valor de uso por el tiempo que la compró, o sea, por lo que dure la jornada de trabajo. En cuanto al capital, el valor de uso de la fuerza de trabajo reside en que produzca más valor de lo que costó comprarla, que produzca un plus de valor. La fuerza de trabajo, es decir, la capacidad para trabajar, es un atributo personal del obrero; éste la lleva en su persona, en su cuerpo, pero ahora, desde el punto de vista de la organización de la vida social, es la forma transfigurada del dinero con la que el capitalista la compró para servirse de ella como capital variable. El cuerpo mismo del obrero se encuentra determinado como forma de existencia del capital. De modo que, por muy antagónica que sea su relación con el capitalista, en torno a la realización del valor y la entrega del valor de uso de su fuerza de trabajo, el obrero debe poner sus atributos productivos de individuo libre a funcionar como órgano de valorización del capital, y éste debe ser de manera consciente y voluntaria. Si no actúa de este modo como capital variable personificado, el capitalista dejará de comprarle su fuerza de trabajo, y si esto ocurre, el obrero se queda sin vínculo social que le permita reproducir su vida.

No cabe duda de que mientras se encuentra en el proceso de producción a lo largo de la jornada de trabajo, la libre subjetividad humana del obrero se encuentra determinada como forma de existencia objetivada del capital, o sea, es portadora de la inversión por la cual la relación social objetivada se constituye en el sujeto concreto, que se sirve de la vida humana para realizar su propio fin. La cuestión parece cambiar cuando al terminar la jornada de trabajo, el obrero vuelve a ser el propietario privado de su persona; así parece que ha recuperado la pureza de su subjetividad libre, y que ahora puede ejercer esta subjetividad respecto de la elección de los valores de uso que va a destinar a su consumo personal, a la reproducción de su vida como sujeto humano. Ninguna persona tiene la potestad de imponerle qué valores de uso consumir, y es así que el obrero debe reconocerse en su condición concreta de individuo

toma la forma-valor es que, aunque no sea producida dentro del modo de producción burgués (sino más bien es un insumo fuera de este, que viene de la esfera de los hogares), de ahí que su producción no sea socialmente integrada dentro de este modo de producción, ella, no obstante, toma la forma de los productos de este modo [...]. La fuerza de trabajo es creada en la esfera privada de los hogares y no es producida con vistas a la venta" (Reuten, 2005: 102-103 y 108).

perteneciente a la clase de los doblemente libres; no es simplemente libre por no depender de otra persona, sino que lo es además por estar libre de los medios de producción necesarios para generar mercancías por su cuenta. Su fuerza de trabajo es la única mercancía de la que dispone para vender, la fuerza de trabajo es la única mercancía que se produce en un proceso de consumo individual: el del obrero.

El consumo individual del obrero no reproduce simplemente a éste como un sujeto humano vivo, lo reproduce al mismo tiempo como portador de la fuerza de trabajo destinada a ser vendida. Como cualquier mercancía, para tener valor, la fuerza de trabajo debe ser un valor de uso para su comprador privado, por lo tanto, debe emerger del proceso de consumo individual del obrero como un valor de uso para el capital. En el momento de ejercer su libre subjetividad para regir su consumo individual, el obrero necesita aplicar su voluntad al servicio de satisfacer la necesidad del capital de disponer de una fuerza de trabajo con los atributos productivos que él demanda. De no hacerlo, el obrero se encontrará con que su subjetividad ha quedado vacía de relación social objetivada, pero de haber satisfecho dicha necesidad se encontrará con que ha producido, como cualquier productor de mercancías, una de éstas que, así como debe ser un valor de uso para su comprador, no lo es para sí. Desde el punto de vista de la organización de la producción y el consumo sociales, lo que su consumo individual hace es ponerlo nuevamente en la necesidad de vender su fuerza de trabajo al capital; puede venderla a éste o a aquel capital individual, pero no puede dejar de venderla. En su condición de sujeto humano libre de dependencia personal, es un trabajador forzado para el capital total de la sociedad. En síntesis, la reproducción de la vida natural del obrero mediante su proceso de consumo individual reproduce la subjetividad de aquél como la capacidad objetivada en su cuerpo para rendir plustrabajo al servicio del capital. El proceso de reproducción del sujeto genérico humano, del trabajador, se presenta así invertido de manera históricamente específica como un mero momento necesario del proceso en que la relación social objetivada se afirma como el sujeto concreto al que la vida humana debe servir.¹²

¹² “[E]l consumo individual del obrero sigue siendo también un elemento de la producción y reproducción del capital, ya se efectúe [...] dentro o fuera del proceso laboral [...]. El hecho de que el obrero efectúe ese consumo [...] en provecho de sí mismo y no para complacer al capitalista, nada cambia en la naturaleza del asunto. [...]. En efecto: el consumo individual del obrero es *improductivo para él mismo*, puesto que únicamente reproduce al *individuo lleno*

Hasta en su lucha contra la clase capitalista por las condiciones de venta de su fuerza de trabajo, la clase obrera obtiene su poder de las necesidades del capital que alimenta con su plustrabajo, es decir, si el capital demanda del obrero una fuerza de trabajo con pobres atributos productivos, pobre va a ser el poder de la clase obrera para llevar el valor de su fuerza de trabajo por encima de la correspondientemente pobre capacidad de consumo necesaria para su reproducción. Si, por el contrario, el capital demanda una fuerza de trabajo con atributos productivos altamente desarrollados, la necesidad del capital de producirla se va a manifestar invertida como el poder de la clase obrera para imponer el valor de la fuerza de trabajo portador de la correspondiente capacidad de consumo. En pocas palabras, hasta el poder que tiene la clase obrera en la lucha de clases en torno a la venta de la fuerza de trabajo por su valor, es una forma concreta necesaria de realizarse la reproducción de la relación social objetivada.

El capital reproduce su condición de sujeto concreto del proceso de vida social, no ya simplemente de manera extensiva sino también intensiva, mediante la producción de plusvalía relativa. Revoluciona así una y otra vez la productividad del trabajo que directa e indirectamente produce los medios de vida de la clase obrera, disminuyendo en consecuencia el valor de la fuerza de trabajo, con lo cual multiplica su tasa de plusvalía. Es en este proceso

*de necesidades, es productivo para el capitalista y el Estado, puesto que es producción de la fuerza que produce la riqueza ajena. Desde el punto de vista social, la clase obrera, también cuando está fuera del proceso laboral directo es un accesorio del capital, a igual título que el instrumento inanimado de trabajo. Incluso su consumo individual no es, dentro de ciertos límites, más que un factor del proceso de reproducción del capital. Pero el proceso vela para que esos instrumentos de producción autoconscientes no abandonen su puesto, y para ello aleja constantemente del polo que ocupan, hacia el polo opuesto ocupado por el capital, el producto de aquéllos. El consumo individual, de una parte, vela por su propia conservación y reproducción, y de otra parte, mediante la destrucción de los medios de subsistencia, cuida de que los obreros reaparezcan constantemente en el mercado de trabajo. El esclavo romano estaba sujeto por cadenas a su propietario; el asalariado lo está por hilos invisibles. El cambio constante de patrón individual y la *factio juris* (ficción jurídica) del contrato, mantienen en pie la apariencia de que el asalariado es independiente [...]. En realidad, el obrero pertenece al capital aun antes de venderse al capitalista. Su servidumbre económica está a la vez mediada y encubierta por la renovación periódica de la venta de sí mismo, por el cambio de su patrón individual y la oscilación que experimenta en el mercado el precio del trabajo. El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no solo produce mercancías, no solo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma: por un lado el capitalista, por la otra el asalariado” (Marx, 1999b: 703-712).*

que transforma constantemente los atributos productivos concretos que requiere del obrero, así como la duración de la jornada de trabajo y la intensidad de éste. Esto es, en el desarrollo de la producción de plusvalía relativa, el capital se afirma como el sujeto concreto del proceso de vida social que no se limita a moverse bajo condiciones dadas, por el contrario, se afirma como el sujeto de la vida social que pone por sí sus propias condiciones de existencia al determinar —no simplemente de manera formal sino de manera real— la subsunción del obrero en él.¹³

El desarrollo del sistema de la maquinaria, propio de la gran industria es la forma más potente de la producción de plusvalía relativa. Este desarrollo determina de tres modos los atributos productivos de la clase obrera: 1) degrada los atributos productivos de la porción de ésta que condena a la condición de apéndice de la maquinaria; 2) desarrolla los atributos productivos de la porción que pone a cargo del avance de la capacidad para controlar las fuerzas naturales, a ser objetivadas en la maquinaria y de la capacidad para socializar el trabajo privado; 3) le arranca el ejercicio de su capacidad para trabajar, y hasta esa capacidad misma, a la masa creciente de población obrera que convierte en sobrante respecto a sus necesidades de valorización y acumulación. Detengámonos en ésta última porción de la clase obrera. Al arrancarle el ejercicio de su capacidad para trabajar, y más aún, al arrancarle directamente esta capacidad, el capital se afirma como el sujeto concreto del proceso de vida humana hasta el punto de ser capaz de convertir a la vida humana misma en un objeto inútil para su propia reproducción. Le arranca así, a la porción de la población obrera que determina como sobrante, el ejercicio de su atributo genéricamente humano de sujeto de la producción social, e incluso este atributo mismo. Es decir, le arranca con ello su condición genérica de sujeto histórico y su humanidad misma, condenándola con ello a la imposibilidad de participar en el proceso de producción y consumo social y, por eso mismo, a la imposibilidad de la mera reproducción de su vida natural. Esta expresión brutal de la barbarie del capital es, al mismo tiempo, expresión acabada de la inversión de la subjetividad humana como atributo enajenado en la relación social objetivada.

¹³ “[L]a producción del plusvalor relativo revoluciona cabal y radicalmente los procesos técnicos del trabajo y los agrupamientos sociales. La producción del plusvalor relativo, pues, supone un *modo de producción específicamente capitalista*, que con sus métodos, medios y condiciones solo surge y se desenvuelve, de manera espontánea, sobre el fundamento de la subsunción formal del trabajo en el capital. En lugar de la subsunción formal, hace su entrada en escena la *subsunción real del trabajo en el capital*” (Marx, 1999b: 618).

La misma diferenciación en las condiciones de reproducción de las tres porciones en que el capital fragmenta a la clase obrera nos pone ante otra determinación concreta de la vida de ésta como atributo del capital. Cuanto más consolida el capital a la superpoblación obrera en la condición de sobrante, más crece la tasa de natalidad de ésta, determinada como forma de su supervivencia colectiva. Por el contrario, cuanto más requiere el capital del desarrollo de los atributos productivos de la segunda porción de la clase obrera en actividad antes referida, más baja la tasa de natalidad de ésta, determinada como condición para el ejercicio de dicho desarrollo.¹⁴ Al principio vimos que la clase obrera es atributo del capital en el proceso de producción, luego que lo es en el proceso de reproducirse a sí misma mediante el consumo individual. Ahora vemos que lo es hasta en el proceso mismo de su propia reproducción biológica. La clase obrera se encuentra determinada, por así decir, como forma de existencia del capital en todos los momentos de su vida social, en el trabajo o en la imposibilidad de participar en él; en la mesa o en la imposibilidad de sentarse a ella, y hasta en el ejercicio de su sexualidad.

Lejos de la apariencia inicial, la clase obrera no es el abstracto otro contrapuesto al capital, por el contrario, es la expresión más plena de la inversión de la subjetividad humana como objeto a través del cual la relación social objetivada, el capital, se afirma como el sujeto concreto del proceso de metabolismo social. En el modo de producción capitalista no hay un otro externo al capital.¹⁵ La pretensión de su existencia sólo puede sostenerse mediante una forma de conocimiento que fuerce necesariamente una relación exterior entre las distintas formas concretas de la subjetividad social.

Por lo tanto, la necesidad de su superación sólo puede surgir de su propio desarrollo, o sea, sólo puede surgir como una necesidad del propio capital en cuanto sujeto invertido con que se realiza de manera históricamente específica la subjetividad genérica humana. Puesto del derecho, el modo de

¹⁴ “*De hecho, no solo la masa de los nacimientos y defunciones, sino la magnitud absoluta de las familias está en razón inversa al monto del salario, y por tanto a la masa de medios de subsistencia de que disponen las diversas categorías de obreros*” (Marx, 2000: 801). El modo contrastante con que el capital determina la reproducción biológica en uno y otro casos se ha agudizado notablemente, tanto por la multiplicación brutal de superpoblación relativa como por la necesidad del desarrollo de los atributos productivos individuales de los obreros portadores de la transformación de la materialidad del trabajo. Al respecto véase Iñigo Carrera (2013: 54-60).

¹⁵ “El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada” (Marx, 1997c: 28).

producción capitalista es la afirmación de la subjetividad histórica humana mediante su negación como atributo objetivado en el producto del propio trabajo, y como vimos más arriba, esta negación hace al modo de producción capitalista un modo revolucionario de organizarse la vida social. En pos de producir plusvalía relativa, el capital revoluciona constantemente la materialidad del trabajo humano, y desde el punto de vista de sus modalidades técnicas, esta revolución de la materialidad del trabajo toma forma mediante el desarrollo de la cooperación, de la división del trabajo y del sistema de la maquinaria. Pero, cualquiera que sea su modalidad técnica, desde el punto de vista históricamente específico del modo de producción capitalista, ella toma forma mediante el desarrollo de una contradicción que opera sobre la base misma de éste, a saber, la socialización creciente del trabajo privado. Esto es, regida por la producción de plusvalía relativa, la revolución en la materialidad del trabajo implica la transformación del trabajo libre individual en un trabajo libre que sólo puede realizarse colectivamente en unidades productivas que, tienden a abarcar la totalidad de la producción social, y por lo tanto, del consumo social, mientras que al mismo tiempo se reproduce la imposibilidad de establecer la unidad inmediata entre la producción y el consumo sociales.

La revolución constante de la materialidad del trabajo, que toma forma en la socialización del trabajo privado, revoluciona constantemente de manera históricamente específica a las figuras humanas a las que el capital determina como atributo suyo. Esto es, revoluciona constantemente qué es un ser humano a través de revolucionar constantemente qué es un obrero, qué es un capitalista y qué son sus respectivas conciencias y voluntades. Es en esta revolución constante donde debemos buscar la negación de la negación de la subjetividad humana como atributo enajenado en el capital.

La clase obrera como sujeto revolucionario

El trabajo manual tiene en su base el conocimiento práctico, adquirido por el obrero en su propio proceso de trabajo, del manejo de la herramienta que empuña y aplica sobre el objeto de trabajo para transformar el valor de uso de éste. La producción con maquinaria presupone la producción de ésta, lo cual a su vez presupone el desarrollo de la capacidad para controlar las fuerzas naturales que luego se objetivan en la maquinaria, a fin de descargar automáticamente dichas fuerzas sobre la herramienta, de modo que ésta opere sobre el objeto de trabajo y transforme su valor de uso. De modo que la produc-

ción de la maquinaria presupone la realización de un proceso de trabajo que tiene una materialidad específica, se trata del proceso de conocer las determinaciones de esas fuerzas naturales para poder controlarlas objetivamente. Por lo tanto, la materialidad misma de dicho trabajo de conocimiento tiene necesariamente el carácter del desarrollo de un conocimiento objetivo, es decir, científico. Para ponerse en acción como sujeto concreto enajenado que se multiplica produciendo plusvalía relativa mediante la maquinaria, el capital necesita tomar forma concreta en la producción de los sujetos humanos portadores de la conciencia científica, la cual es capaz de desarrollar el control sobre las fuerzas naturales y su objetivación en la maquinaria. Pero la necesidad que tiene el capital de producir portadores de conciencia científica como condición para producir plusvalía relativa no termina aquí, esta producción lleva en sí la multiplicación de la escala con la que opera cada unidad privada de trabajo social, o sea, la socialización creciente del trabajo privado. La complejidad y la escala que adquiere así la organización inmediata de la producción, la de la circulación, y el ejercicio de la coacción en la apropiación del valor de uso de la fuerza de trabajo, imponen la necesidad de ejercer estas funciones, tanto al servicio de cada capital individual como al servicio del capital total de la sociedad, mediante la aplicación de una conciencia científica.

Hasta aquí la gestión del capital recaía simplemente en su propietario, el capitalista. Pero ser capitalista y tener el atributo subjetivo para operar como órgano científico del capital, son dos determinaciones extrañas entre sí. En primer lugar, la producción del conocimiento científico requiere una larga especialización en él, que el capital no tiene modo de imponer al capitalista. En segundo lugar, dicha producción sólo puede ser realizada por un sujeto colectivo, no por un capitalista aislado. Sin poder recurrir a la persona del capitalista para satisfacer su necesidad, el capital impone sobre la clase obrera, en la proporción que lo requiere, la necesidad de producirse en su consumo individual con una subjetividad científica como condición para vender su fuerza de trabajo.

Con el avance de la producción de plusvalía relativa basada en el desarrollo del sistema de la maquinaria, el sujeto humano que actúa como encarnación de la relación social objetivada en cada unidad privada de producción está constituido por un colectivo de individuos doblemente libres, que organiza su trabajo social de manera privada e independiente aplicando su conciencia científica al control pleno de su trabajo de individuo colectivo, pero que carece de la capacidad para controlar el carácter social general de éste. Por ello, debe someter su conciencia y voluntad de colectivo de indivi-

duos libres al dominio de las potencias sociales del producto material de su trabajo, del capital, es decir, debe forzarse a sí mismo para producir plusvalía. La conciencia y la voluntad libres de los miembros del obrero colectivo son la forma concreta de su conciencia enajenada en el capital.

La inversión de la subjetividad genérica humana como atributo de la relación social objetivada que se afirma como el sujeto concreto del proceso de metabolismo social avanza así bajo nuevas formas. Le quita al capitalista la función que originariamente le asignara como organizador del trabajo social realizado de manera privada. Con lo cual lo reduce a la condición de mero parásito del proceso de producción social y, concretamente, de mero parásito para el capital: la apropiación de plusvalía para su consumo individual, a la cual le da acceso su condición de propietario del capital, resta a éste potencialidad de acumulación. En síntesis, ha llegado el punto en que el capital le arranca al capitalista su derecho histórico a existir. Al mismo tiempo, al transformarse el obrero colectivo en personificación íntegra de la organización privada del trabajo social, la relación necesariamente antagónica entre quien personifica la función del capital como valor que se valoriza y quien personifica a la fuerza de trabajo como mercancía, o sea, entre comprador y vendedor de la fuerza de trabajo, penetra en el cuerpo mismo de dicho obrero colectivo. Luego, la relación antagónica se extiende al interior de la clase obrera en su integridad. La determinación de la clase obrera como atributo pleno del capital se expresa ahora en que, cada vez que se afirma en su condición genéricamente humana desarrollando las fuerzas productivas del trabajo, al hacerlo bajo su condición concreta de atributo íntegro de la producción de plusvalía relativa mediante el sistema de la maquinaria, priva a una parte de su propio cuerpo del ejercicio de la capacidad genéricamente humana de trabajar, al convertirla en sobrante para la valorización del capital.

De por sí, y como base para la multiplicación de la plusvalía relativa, la centralización del capital, o sea, la integración en uno sólo de varios capitales individuales hasta entonces independientes, es la expresión más potente de la socialización del trabajo privado.¹⁶ Asimismo, la centralización avanza en

¹⁶ “La mayor extensión del establecimiento industrial constituye en todas partes el punto de arranque [...] para la transformación progresiva de procesos de producción practicados de manera aislada y consuetudinaria, en procesos de producción combinados socialmente y científicamente concertados. Es evidente, sin embargo, que la acumulación [...] es un procedimiento extremadamente lento si se lo compara con la centralización” (Marx, 2000: 780).

esta dirección por cuanto implica la expropiación de unos capitalistas por otros, de modo que libera al capital del consumo parasitario de los primeros.¹⁷ Ella tiene como límite cuantitativo absoluto, al que tiende, la centralización de la totalidad de los capitales individuales como una sola unidad de trabajo privado, o sea, la identidad entre el capital individual y el capital total de la sociedad.¹⁸ Pero su límite cualitativo va más allá como forma del desarrollo de la necesidad del capital por potenciar su capacidad para acumularse. Lo que el capital pone en juego aquí es la transformación íntegra de la plusvalía en fuente de acumulación, liberándola por completo del consumo parasitario de la clase capitalista. Así como la relación social objetivada había afirmado su condición de sujeto concreto del proceso de vida humana constituyendo a la clase capitalista como su personificación necesaria, en su propio desarrollo reafirma su condición invertida de sujeto concreto demandando la abolición misma de esta clase.

Hasta aquí, la lucha entre la clase capitalista y la clase obrera se presentaba determinada simplemente como la forma necesaria de la compraventa de la fuerza de trabajo por su valor. Como atributo del capital, la acción de la clase obrera en ella era portadora de la reproducción normal del proceso de acumulación mediante dicha compraventa. Ahora el capital determina a la clase obrera como la personificación necesaria de su acumulación en el proceso de centralizarse de manera absoluta, aboliendo a la clase capitalista. En tanto la acción de la clase obrera gira en torno a las condiciones inmediatas de venta de la fuerza de trabajo por su valor, dicha acción se presenta desdoblada según que se enfrente de manera directa con capitales individuales o lo haga directamente con el capital total de la sociedad y su representante el Estado. Es decir, se presenta desdoblada bajo las formas específicas de la acción sindical y de la acción política. Pero, en cuanto la acción de la clase obrera es portadora de la centralización absoluta del capital —dado que ésta implica la determinación inmediata del capital individual como capital total de la sociedad— ella toma necesariamente la forma de acción política.

¹⁷ “[S]e trata de [...] la expropiación del capitalista por el capitalista [...]. Si el capital puede crecer aquí hasta convertirse en una masa imponente controlada por una mano, es porque a muchas manos se las despoja de su capital” (2000: 778-779).

¹⁸ “En una sociedad dada, ese límite solo se alcanzaría en el momento en que el capital social global se unificara en las manos ya sea de un capitalista singular, ya sea de una sociedad capitalista única” (2000: 780).

La multiplicación de la capacidad del capital para reproducirse en escala ampliada mediante su centralización absoluta y su liberación de todo consumo parasitario —como es propio del carácter revolucionario del modo de producción capitalista— toma la forma de una revolución social donde la clase obrera aniquila a la clase capitalista. Pero aun entonces la clase obrera está lejos aún de haber aniquilado al capital mismo, por el contrario, se trata de la plenitud del desarrollo del capital. Éste se ha convertido en propiedad directamente social, pero sus propietarios no son abstractos individuos libres, sino miembros de la clase obrera y, por lo tanto, sujetos humanos invertidos en la integridad de sus vidas como atributos propios de los objetos que ahora son de su mismísima propiedad. De ahí que esta propiedad suya se les presente necesariamente bajo la forma jurídica de la propiedad del representante del capital total de la sociedad, es decir, como propiedad del Estado. Se trata del desarrollo pleno de la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada en la relación social objetivada: ya sin la mediación de la figura personal de los capitalistas, los obreros, propietarios como clase de sus medios de producción, se enfrentan al producto de su propio trabajo como portador de una potencia social que los domina. Esta potencia social sigue siendo la de poner en marcha el trabajo social con la finalidad inmediata, no de producir valores de uso para la vida humana, sino para multiplicar esa misma puesta en marcha.

Por mucho que al interior del proceso de producción mercantil la fuerza de trabajo opere como un órgano directamente social, ya que abarca en una sola unidad productiva directa a la totalidad de ésta, el carácter privado del trabajo se pone de manifiesto justamente en dicha ausencia de unidad directa de la producción respecto del consumo social. En consecuencia, la fuerza de trabajo y los medios de vida requeridos para su producción siguen teniendo la forma de mercancías. La centralización absoluta del capital como propiedad de la clase obrera es la forma plena de la socialización contradictoria del trabajo privado. Como tal supera incluso a la contradicción entre el carácter social de la producción y la apropiación privada del producto del trabajo ajeno, mostrándola como forma específica de su mismo desarrollo. Pero no es de por sí la superación de la contradicción inherente a la realización privada del trabajo social. De las clases sociales sólo subsiste la obrera, que lleva ahora plenamente en sí la relación antagónica entre comprador y vendedor de fuerza de trabajo, y que, como atributo del capital, no puede superarse a sí misma si no es superando a éste, es decir, llevando la contradicción misma de la socialización del trabajo privado a su término absoluto.

Cualquiera que sea su forma específica, toda relación social no es sino el modo en el que se organiza la materialidad del proceso de producción y consumo sociales. Pero en contraste con las distintas formas en que la relación social se encuentra portada como una condición de la subjetividad personal, la relación social objetivada, por su misma forma, presenta un triple vínculo peculiar con la materialidad del trabajo que organiza. En primer lugar, el proceso material de producción es, al mismo tiempo, el proceso en que ella misma se engendra. En segundo lugar, como sujeto concreto inmediato del proceso de metabolismo social que organiza, la relación social objetivada lleva en sí la necesidad genéricamente humana de desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social bajo la forma concreta de su necesidad de revolucionar constantemente la materialidad del trabajo como condición para su propia reproducción en escala ampliada. En tercer lugar, la relación social objetivada se niega a sí misma en su determinación anterior bajo una multiplicidad de formas concretas (que llegan hasta la aniquilación de la fuerza de trabajo de la población obrera a la que consolida como sobrante) cuyo contenido se sintetiza en la autonomía de la producción respecto del consumo, y en la determinación de las potencias de la conciencia libre sólo como formas de la conciencia enajenada. Es sobre este vínculo peculiar que cabe avanzar en busca de la necesidad concreta del término absoluto en cuestión.

Como vimos anteriormente, el desarrollo del sistema de la maquinaria regido por la producción de plusvalía relativa, avanza modificando la materialidad general del trabajo humano. Mientras el trabajo que realiza el obrero consiste en la aplicación de la fuerza de trabajo sobre la herramienta, de modo que ésta opere sobre el objeto de trabajo transformando su valor de uso —o sea, en tanto el obrero realiza un trabajo manual— el producto social de su trabajo es simplemente el valor de uso transformado. Si en su proceso de trabajo manual el obrero desarrolla, al mismo tiempo, alguna capacidad para organizarlo o potenciarlo, este resultado constituye un atributo incorporado a su misma persona. Como todo saber que brota del proceso mismo de trabajo manual, dicha capacidad así adquirida constituye un saber práctico portado en la subjetividad del mismo individuo que lo ha desarrollado, saber que resulta intransmisible como una capacidad genérica y, por lo tanto, social.

La cuestión cambia cuando el trabajo del obrero consiste en la aplicación de la fuerza de trabajo al desarrollo de la capacidad para controlar las fuerzas naturales, al desarrollo de este control como atributo objetivado en la maquinaria y al desarrollo de la capacidad para controlar el trabajo privado en su proceso de socialización, a fin de aplicar de manera automatizada dichas fuer-

zas naturales sobre la herramienta, haciendo que ésta opere sobre el objeto de trabajo y transforme su valor de uso. Es decir, la cuestión cambia cuando la materialidad del trabajo del obrero pasa a tener la forma comúnmente llamada de trabajo intelectual. En este caso, el trabajo del obrero se materializa en un doble producto social. Con la mediación del proceso de descarga automática de las fuerzas naturales cuyo control ha logrado objetivar, el producto social de su trabajo tiene la forma material del valor de uso transformado. Pero, al mismo tiempo, su trabajo se encuentra materializado inmediatamente bajo la forma del desarrollo de la capacidad objetiva y, como tal, social —ya que por ser objetiva trasciende cualquier subjetividad individual— para dominar las fuerzas naturales y para organizar la puesta en marcha del trabajo social en general. En pocas palabras, cuanto más se desarrolla el sistema de la maquinaria, más pasa la materialidad del producto inmediato del trabajo del obrero a consistir en el desarrollo de la capacidad para regir la puesta en marcha del trabajo social como atributo de una conciencia que domina objetivamente las determinaciones del proceso de producir valores de uso para la vida humana.

Pasemos ahora, del punto de vista de la materialidad del producto del trabajo del obrero, al punto de vista del sujeto concreto inmediato del proceso de metabolismo social, del capital. Desde el punto de vista de esta relación social objetivada, el producto del obrero sigue teniendo la forma puramente social de plusvalía. Esto es, sigue teniendo la forma de la capacidad para poner automáticamente en marcha un nuevo trabajo social con la finalidad inmediata de producir más de la relación social objetivada; o sea, la forma de la producción de más capacidad para poner en marcha el trabajo social como una potencia que escapa al control de los sujetos humanos, a los cuales determina como personificaciones del capital y, por lo tanto, como conciencias y voluntades que carecen de la capacidad para dominar objetivamente las determinaciones del proceso de producir valores de uso para la vida humana.

En síntesis, regido el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo de manera inmediata por la producción de plusvalía relativa, la forma material del producto del trabajo avanza afirmándose como la negación misma de su forma social históricamente específica. Tal es la contradicción concreta bajo la cual llega a su término absoluto el desarrollo de la socialización del trabajo privado y, por lo tanto, la contradicción concreta bajo la cual el modo de producción capitalista lleva hasta su término absoluto la necesidad de su propia superación. La realización de este término absoluto se materializa bajo la forma de otra revolución social, cuyo carácter es radicalmente distinto al de la anteriormente vista. Como sujeto humano invertidamente investido por la

relación social objetivada de la necesidad de llevar adelante la transformación plena de la materialidad de su trabajo, la clase obrera se constituye así en sujeto revolucionario, no ya respecto de la centralización absoluta del capital como propiedad directamente social y la consecuente abolición de la clase capitalista, sino respecto de la abolición misma del capital y, en consecuencia, de la abolición de sí misma como clase obrera.

Claro está que no se trata de dos procesos de revolución social ajenos el uno al otro. La centralización absoluta del capital como propiedad directamente social y la abolición de la clase capitalista en la que aquella toma cuerpo, se desarrollan en el proceso mismo de reproducción del trabajo privado como forma del trabajo social. Cuando los sujetos concretos de este desarrollo son los capitales individuales para sí, la socialización del trabajo privado resultante no es el producto de una conciencia y voluntad obrera que tenga como finalidad inmediata dicha socialización por sí misma. Al contrario, su finalidad reside en reafirmar el carácter privado del trabajo puesto en marcha por el capital individual que potencia así su acumulación. En tanto el sujeto concreto del desarrollo en cuestión es el capital social mismo, la reproducción del carácter privado del trabajo no es más que la forma necesaria del avance inmediato en su socialización. En el primer caso, la conciencia y la voluntad obreras que personifican dicho desarrollo operan en el ámbito de las relaciones privadas de competencia entre los capitales individuales. En el segundo, su ámbito de acción es necesariamente el de las relaciones políticas, de su organización como clase para sí en la lucha política contra la clase capitalista y contra quienes, aun siendo miembros de la clase obrera en sí, personifican en esa lucha la reafirmación del carácter privado del trabajo.

También la transformación de la materialidad del trabajo del obrero portadora del desarrollo de la contradicción absoluta de dicha materialidad respecto de la reproducción de la relación social objetivada, ocurre en el proceso mismo de reproducción del trabajo privado como forma del trabajo social. Y también aquí se manifiesta la diferencia respecto del alcance que tiene el desarrollo de esta forma de socialización del trabajo privado según que los obreros que lo ejecutan actúen inmediatamente en su condición de personificaciones de los capitales individuales o del capital total de la sociedad, o sea, como integrantes de cada obrero colectivo privado o inmediatamente como miembros de la clase obrera. Cuando los capitales individuales son los sujetos concretos del desarrollo de la capacidad para controlar objetivamente las fuerzas naturales y su objetivación en la maquinaria, así como del desarrollo de la capacidad para organizar científicamente el proceso colectivo de producción, la finalidad inmediata de dichos

desarrollos realizados por sus obreros colectivos reside en reafirmar el carácter privado del trabajo. No en vano, en este caso, los desarrollos mismos y sus resultados se constituyen en la propiedad privada de los capitales individuales en cuyo nombre se producen, erigiéndose en armas de su poder en la competencia. La clase obrera sólo puede actuar directamente como clase para sí mediante la realización de los desarrollos en cuestión como potencias propias del capital total de la sociedad. Esto es, produciendo dichos desarrollos bajo la forma genérica de la acción política propia que apunta directamente a llevar la contradicción de la socialización del trabajo privado a su término absoluto.

De modo que la acción política de la clase obrera que expresa la potencia del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo mediante la socialización del trabajo privado hasta desplegar esta contradicción bajo la forma de la centralización absoluta del capital como propiedad directamente social, es al mismo tiempo la base más potente para la acción política de la clase obrera portadora del desarrollo de las fuerzas productivas, mediante la socialización del trabajo privado, a través de la transformación de la materialidad del trabajo que lleva consigo la superación del modo de producción capitalista.¹⁹ Dicho de otro modo, el curso por el que avanza la primera de las revoluciones sociales, con su reproducción extrema de la enajenación y todo, es la modalidad más potente por la que avanza el curso de la segunda de las revoluciones sociales y, por lo tanto, la superación de la enajenación. No es de ser un abstracto opuesto al capital que la clase obrera obtiene su condición de sujeto revolucionario; por el contrario, esta condición es la expresión del desarrollo de su enajenación como atributo del capital, la cual se desarrolla hasta determinar a la clase obrera como portadora activa necesaria de la negación de la negación de la libre subjetividad humana como atributo de esa relación social objetivada.²⁰

¹⁹ “El proletariado utilizará su dominio político para arrebatar progresivamente todo el capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en el estado, esto es, en el proletariado organizado como clase dominante, y para multiplicar lo más rápidamente posible la masa de fuerzas productivas [...]. Si el proletariado, en su lucha con la burguesía, se une necesariamente como clase, se hace clase dominante por medio de una revolución y suprime por la fuerza, como clase dominante, las viejas relaciones de producción, suprime, con esas relaciones de producción, las condiciones de existencia de los antagonismos de clase, suprime las clases como tales y, con ello, su propio dominio en cuanto clase. En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y oposición de las mismas, aparece una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos” (Marx y Engels, 2008: 68-69).

²⁰ “No se trata aquí de lo que éste o aquél proletario o incluso el proletariado entero imagine momentáneamente cuál es su meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que con

La revolución social en la que toma forma la superación absoluta del modo de producción capitalista pone cabeza arriba todas las inversiones de la subjetividad humana inherentes a la organización privada del proceso de metabolismo social. Esto es, en el nuevo modo de producción que emerge de ella, todas las formas concretas hasta allí invertidas como propias de la relación social objetivada capaz de operar como sujeto de dicho proceso, se revierten, tornándose expresiones inmediatas de la subjetividad genérica humana. La relación social general pasa, de estar objetivada como atributo del producto del trabajo, a estar portada en el ejercicio de la conciencia objetiva de los individuos. En consecuencia, cada persona rige su acción en razón de reconocerse objetivamente como órgano individual inmediato del proceso de producción y consumo social. La libertad no consiste ya en la ausencia de sujeción personal porque se está sometido a las potencias sociales objetivadas en el producto del propio trabajo, por cuanto se carece de control sobre el carácter social de éste. En su desarrollo como relación social histórica, la libertad consiste ahora en la ausencia de sujeción personal porque se tiene el control pleno sobre el carácter social del propio trabajo. La conciencia libre deja de operar a espaldas de sus propios sujetos, por así decir, y se convierte en la capacidad para regir las propias determinaciones con la libertad que da el conocerlas objetivamente. Las fuerzas productivas que brotan del carácter social del trabajo no pueden desarrollarse ya a expensas de los atributos productivos individuales, ni éstos a expensas de aquéllas. Dada la unidad inmediata entre el carácter social y el carácter individual del trabajo, todo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social toma forma en el desarrollo de los atributos productivos de quien lo realiza, y todo desarrollo de atributos productivos individuales es portador del desarrollo de las fuerzas productivas sociales. De esta misma identidad resulta la propiedad directamente social, que es al mismo tiempo una propiedad universalmente individual sobre los medios de producción.

Como realización inmediata del ser genérico humano, la abolición de la relación social objetivada es de por sí la abolición de toda exterioridad respecto al propio ser genérico. Es, en consecuencia, la abolición de la concepción del ser genérico humano como una existencia objetivada en un más allá de la propia vida individual, o sea, de la religión. Es igualmente la abolición de la relación social de existencia objetivada en sus propias estructuras operativas, que parece brotar de la conciencia abstractamente libre de los in-

arreglo a ese ser se verá forzado históricamente a hacer" (Marx y Engels, 1978: 36-37).

dividuos y que tiene la potestad de dominarlos como expresión de la unidad de su vida social regida por el movimiento del capital total de la sociedad, o sea, del Estado.²¹ Por sobre todo, como ya lo señalamos, es la abolición que la clase obrera realiza de sí misma, transformándose en una comunidad de individuos libres, esto es, conscientemente asociados, que ponen en acción sus fuerzas productivas individuales como una única fuerza productiva social.²² De ahí el nombre dado a este nuevo modo de producción: comunismo o socialismo. El sujeto humano alcanza así el desarrollo pleno de su determinación genérica como sujeto histórico.²³

Mucho podría especularse acerca de las formas concretas que tomaría la subjetividad concreta en este modo de organizarse la vida de la sociedad a partir de sus determinaciones más generales, que se hacen visibles ante la simple superación de las inversiones propias del modo de producción capitalista. Pero con semejante acción estaríamos renegando de nuestra propia condición de sujetos históricos miembros de la clase obrera.²⁴ Como tales miembros, nosotros no estamos determinados históricamente como esos sujetos plenamente libres, sino como sujetos libres porque estamos enajenados en el capital. Por eso, la cuestión histórica no es para nosotros cómo actuaría un sujeto plenamente libre, sino qué forma le damos a nuestra acción consciente y voluntaria para producir a ese sujeto. Porque en la unidad de la producción de la subjetividad histórica humana, dichos sujetos son nuestro producto, y más concretamente, el producto de nuestra capacidad para desarrollar las fuerzas productivas del

²¹ “Sólo cuando el hombre individual real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 1982: 484).

²² “La independencia personal fundada en la dependencia *respecto de las cosas* es la segunda forma importante en que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero” (Marx, 1997c: 85).

²³ “Con esta formación social [la sociedad burguesa] concluye [...] la prehistoria de la sociedad humana” (Marx, 1997a: 6).

²⁴ “Así, la *Revue Positiviste* de París me echa en cara [...] que me limite estrictamente al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina (¿comtistas?) para el bodegón del porvenir” (Marx, 1999a: 17).

trabajo social. Como acabamos de ver, el modo más potente propio de la clase obrera para avanzar en este desarrollo consiste en su acción política portadora de la centralización del capital como propiedad directamente social —con la correspondiente abolición de su propiedad privada—, y portadora del avance de la capacidad para organizar científicamente la producción y el consumo como potencia de la socialización del trabajo privado, mediante la transformación de la materialidad del trabajo. En su organización —esto es, en el proceso de conocer sus propias determinaciones— esta acción política dirigida a revolucionar el modo de producción capitalista llevándolo a su superación, se enfrenta a una contradicción que sintetiza el contenido mismo de la afirmación de la clase obrera como sujeto histórico.

La conciencia objetiva capaz de regir directamente la unidad del proceso de metabolismo social es el punto de partida del modo de producción socialista o comunista. Por lo tanto, su desarrollo general debe preceder al inicio de este nuevo modo de producción, es decir, debe ser producto del propio modo de producción capitalista. De modo que el sujeto humano capaz de desarrollarlo es necesariamente el mismo que personifica la superación de este modo de producción, o sea, la clase obrera. Detengámonos entonces en las determinaciones de la conciencia objetiva, o sea científica, de la clase obrera.

La conciencia científica específica de la clase obrera como sujeto revolucionario, o sea, el método dialéctico

La clase obrera le debe su conciencia científica a la producción de plusvalía relativa, en particular a la basada en el desarrollo del sistema de la maquinaria. Por lo tanto, la forma de esta conciencia objetiva no es expresión de una conciencia abstractamente libre sino de una conciencia libre que es la forma de afirmarse la enajenación de la conciencia como atributo del capital. Y este contenido determina necesariamente su forma, o sea, su método de conocimiento científico. Detengámonos en éste.

El método científico absolutamente dominante hoy día es la representación teórica basada en la necesidad constructiva lógica. Este método fundamenta su objetividad en definir lo concreto como si no tuviera más contenido que su forma, o sea, como si fuera una abstracta afirmación inmediata y, por lo tanto, como carente de toda necesidad de trascender de sí por sí mismo. En consecuencia, toma la exterioridad con la que se le presenta el vínculo real

entre los concretos al concebirlos como inertes, y representa dicha exterioridad mediante una estructura de necesidad constructiva, lógica, basada en la que es propia del conocimiento de la determinación cuantitativa en sí. Es decir, apela para esta representación a la estructura constructiva que es objetivamente necesaria para apropiarse idealmente de la determinación cuantitativa como tal, debido a que ésta siempre se presenta como simplemente realizada y, por lo tanto, objetivamente bajo la apariencia de ser una abstracta afirmación inmediata. Invierte así la lógica necesaria del conocimiento matemático en una lógica de las formas cualitativas reducidas a la apariencia de ser puras afirmaciones inmediatas. Es decir, invierte la lógica matemática como una lógica de las formas reales concebidas como inertes.

Sobre esta base, desarrolla una capacidad siempre multiplicada para operar objetivamente sobre las determinaciones cuantitativas de las existencias concretas reales hasta alcanzar la medida necesaria para transformarlas en sus atributos cualitativos. Como forma de regirse la producción de plusvalía relativa, este procedimiento del conocimiento científico ha revolucionado y continúa revolucionando la materialidad del proceso de la vida humana y, con ello, la materialidad del sujeto humano mismo. En su condición de atributo del capital, su potencia se basa en que puede conocer la medida de todo objeto real con cada vez mayor precisión; o sea, con mayor capacidad para hacer lógicamente inteligibles las determinaciones objetivas que enfrenta.

Sin embargo, así como puede entender todo objeto real al haber empezado por vaciarlo idealmente de toda necesidad propia para sustituir a ésta por la exterioridad constructiva de la lógica, sólo puede dar razón del movimiento de su determinación y, por lo tanto, de toda relación objetiva concreta bajo la forma de un razonamiento necesariamente tautológico.²⁵ Esto es, mediante un razonamiento cuya conclusión ya estaba implícita en sus premisas y que, por lo tanto, no puede ir más allá de éstas, salvo para mostrar lo que ya estaba presupuesto en el punto de partida, aunque no fuera inmediatamente visible en él. En pocas palabras, se trata de un conocimiento objetivo que puede conocer la medida de todo con una precisión cada vez mayor, multiplicando así su capacidad objetiva para regir la acción, pero que al mismo tiempo no puede conocer y explicar la determinación cualitativa misma de nada. Por eso

²⁵ “Del carácter tautológico de la lógica se deduce que toda inferencia es tautológica. La conclusión siempre dice lo mismo que las premisas (o menos), solo que de una manera lingüística distinta. Una situación objetiva nunca puede ser inferida de otra” (Carnap, 1981: 150).

es una ciencia que reduce su conocimiento del movimiento real, de la realización de la determinación, a una estática comparativa cada vez más próxima; pero que nunca puede superar el abismo cualitativo que separa una aparente afirmación inmediata de otra.²⁶

De más está decir que, desde el punto de vista del desarrollo de las fuerzas productivas sociales, o sea, desde el punto de vista del desarrollo del ser humano como sujeto histórico, la imposibilidad de dar cuenta de la necesidad del movimiento objetivo más allá de la estática comparativa hace evidente la potencia limitada que tiene la representación lógica para organizar con conciencia objetivamente plena el proceso de metabolismo social. Sin embargo, desde el punto de vista invertido propio del capital como sujeto concreto de dicho proceso, la potencia limitada en cuestión es una virtud de la representación lógica, tan esencial como lo es su potencia ilimitada para avanzar en la precisión de la medición. Es decir, lo que desde el punto de vista de la subjetividad genérica humana es una mutilación, un defecto, desde el punto de vista de la relación social objetivada constituida en sujeto concreto que determina a las personas como atributos suyos, es una condición necesaria. Veamos.

Al partir de concebir la objetividad como la carencia por los objetos reales de potencia propia a realizar —cosa que hace a través de la reducción de todo contenido a las formas—, la representación lógica concibe dichos concretos como si fueran abstractas afirmaciones inmediatas. Lo que es, es, y no puede encerrar ningún contenido distinto de su forma. La conciencia libre es la conciencia libre, y resulta lógicamente inadmisible que tenga por contenido a la conciencia enajenada. Es lógicamente inadmisible que un concreto lleve en sí la necesidad contradictoria de superarse a sí mismo en su propio desarrollo. Luego, o el modo de producción capitalista es eterno, o sólo puede ser aniquilado desde fuera de él. ¿Y qué puede haber en ese exterior? Pues lo único que se encuentra es la concepción impotente de la abstracta libertad naturalizada.

Más aún, dado que dentro de esta ciencia sólo caben relaciones de carácter tautológico, escapa a ella la capacidad para dar cuenta de su propio

²⁶ “El expediente con que la *representación* disimula la *contradicción* [...] es, como todos saben, el recurso de la *pequeñez* de las partes y de los poros. Donde entra la diferencia en sí, la contradicción y la negación de la negación, [...] la representación se deja caer en la diferencia extrínseca, *cuantitativa*. Respecto al surgir y perecer se refugia en lo *paulatino* y, con respecto al ser, en la *pequeñez* donde lo que va desapareciendo se rebaja a un imperceptible, la contradicción a una confusión, y la verdadera relación se rebaja a una representación indeterminada, cuya turbulencia salva lo que está eliminado” (Hegel, 1993: 144-145).

fundamento. Éste se presenta, entonces, como puesto sobre una base ajena a su objetividad, como brotando de una subjetividad personal abstractamente libre por naturaleza y, como tal, carente de objetividad. En consecuencia, el propio método de la representación lógica niega la posibilidad misma del conocimiento objetivo y, por lo tanto, la posibilidad misma de una organización general de la vida social donde la conciencia objetiva de los sujetos humanos sea la portadora de la relación social general, del comunismo o socialismo. El método científico en cuestión, escudado tras la apariencia de su rigor objetivo, actúa así como una potencia del capital al sacar de la vista el reconocimiento de la conciencia enajenada y de la necesidad de su superación. Es, por lo tanto, una forma necesaria del fetichismo de la mercancía, como lo atestigua de manera irreductible la teoría económica neoclásica, que gracias a utilizarlo llega a la conclusión de que el valor de las mercancías no es una relación social sino un atributo natural de los bienes útiles y escasos.²⁷ Como ciencia propia de la producción de plusvalía relativa, el método de la representación lógica es portador del contrario al conocimiento objetivo, o sea, de la ideología, por más crítico que pretenda ser el contenido con el que se lo quiera llenar.

Hemos puesto así en evidencia que el método de la representación lógica no es la forma natural del conocimiento científico sino una forma históricamente específica que se desarrolla como portadora de la producción de plusvalía relativa. Surge entonces la pregunta acerca del método científico engendrado por el propio modo de producción capitalista, portador de la capacidad para superar la enajenación como contenido de la libertad humana y, en consecuencia, portador de la necesidad de dicho modo de producción de aniquilarse en su propio desarrollo. Necesita ser una forma de conocimiento objetivo capaz de reconocer que todo avance de la libertad en este modo de producción surge como forma del desarrollo de la enajenación, que se despliega hasta alcanzar la aniquilación de este contenido transformándolo en su contrario, en la libertad consistente en el dominio pleno general sobre el carácter social del propio trabajo individual.

²⁷ “El valor de cambio, una vez que se ha determinado, posee el carácter de un fenómeno natural, natural en su origen, natural en su manifestación y natural en su esencia. Si el trigo y la plata tiene valor, es porque son escasos, es decir, útiles y limitados en cantidad, dos circunstancias naturales” (Walras, 1987: 160).

Desde ya, la base de objetividad de este método científico es necesariamente opuesta a la de la representación lógica. Por lo tanto, dicha base no puede radicar en representarse a los concretos reales como abstractas afirmaciones inmediatas, sino en reconocerlos como existencias de un contenido que realiza su determinación tomando necesariamente una forma concreta distinta de él, esto es, como portadores de la necesidad de afirmarse mediante su propia negación. Este reconocimiento debería ser bastante obvio para cualquier científico, si no fuera por las anteojeras ideológicas con las que ha sido producido por el capital, cuando hasta el conocimiento vulgar sabe que las apariencias engañan y, por lo tanto, que forma y contenido difieren entre sí.²⁸ Sobre esta base, el método de este conocimiento dialéctico parte de preguntarse por la necesidad que se ha realizado determinando al concreto como portador de la necesidad de afirmarse mediante su propia negación, es decir, como una existencia actual que encierra potencias a realizar, para acompañar idealmente a éstas en su realización bajo una nueva forma concreta. No se trata de sustituir la lógica formal por una lógica dialéctica, sino de sustituir la representación lógica misma por otro método de conocimiento objetivo. Se trata de superar la exterioridad de la representación por medio de un conocimiento dialéctico consistente en reproducir idealmente lo concreto, de “la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento” (Marx, 1997c: 21).

La necesidad histórica de este método científico no nace de la abstracta necesidad de una no menos abstracta conciencia libre. Nace determinada de manera específica como forma de realizarse la necesidad del modo actual de organizarse el proceso de metabolismo social, de avanzar en su desarrollo a través de la socialización del trabajo privado hasta superarse a sí mismo en la organización consciente directa de dicho proceso. Por lo tanto, el sujeto humano capaz de desarrollar el método científico en cuestión no puede ser un abstracto opuesto al capital, sino un sujeto enajenado en él, al cual éste determina como ejecutor de su aniquilación. El sujeto concreto portador de la necesidad de desarrollar esta nueva forma de conocimiento objetivo es, pues, la clase obrera. Pero no lo es abstractamente en su condición de tal, sino como una necesidad específicamente propia de su condición de sujeto histórico revolucionario.

²⁸ “[T]oda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente” (Marx, 1997b: 1041).

Por esta determinación de su sujeto concreto, este nuevo método científico no puede tomar a cualquier objeto como el concreto sobre el cual desarrollarse por primera vez. El conocimiento es siempre reconocimiento de la propia determinación como sujeto, y como tal, organización de la propia acción. En consecuencia, el objeto concreto en cuestión es el descubrimiento de la propia determinación objetiva de la clase obrera como sujeto revolucionario o, lo que es lo mismo, el desarrollo de su organización política como tal sujeto. A su vez, el punto de partida de esta organización es el reconocimiento de la propia conciencia libre, y por lo tanto, de la propia conciencia en tanto sujeto político, como una conciencia enajenada en el capital. No se trata del desarrollo de una subjetividad que avanza abstractamente en su libertad, sino de una subjetividad que realiza este avance porque empieza por saberse enajenada y, sobre la base de este conocimiento, conoce las potencias históricas específicas de las cuales es portadora por ser tal. Como ya se dijo, este desarrollo no consiste en la abstracta afirmación de la libertad; consiste en la negación de la negación de la libertad.

El primer paso en este sentido lo da Marx, quien expresa la síntesis de dicho desarrollo en *El capital*. Como lo he expuesto en otro trabajo:

El capital, de Marx, es en sí mismo el desarrollo, realizado por primera vez y objetivado de un modo que permite su reproducción social, de la conciencia enajenada de la clase obrera que se produce a sí misma como una conciencia enajenada que conoce su propia enajenación y las potencias históricas que obtiene de ella. En *El capital*, esta conciencia se despliega hasta alcanzar sus determinaciones generales que conciernen a la acción revolucionaria de la clase obrera en la que dichas potencias históricas se realizan produciendo las condiciones materiales para la organización consciente —por lo tanto, libre— de la vida social (Iñigo Carrera, 2007b: 14).

El reconocimiento crítico de dichas determinaciones y el desarrollo de sus formas concretas es nuestra tarea como sujetos revolucionarios.

Bibliografía

Althusser, L. (1981), “Contradicción y sobredeterminación”, en L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.

- Carnap, R. (1981), “La antigua y la nueva lógica”, en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cohen, G. A. (1988), *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford.
- Gramsci, A. (1984), *Cuadernos de la cárcel*, t. III, Era, México.
- Hegel, G. W. F. (1993), *Ciencia de la lógica*, t. II, Solar, Buenos Aires.
- Holloway, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Herramienta, Buenos Aires.
- Iñigo Carrera, J. (2007a), *Conocer El capital hoy. Usar críticamente El capital, vol. 1, La mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- (2007b), “La ciencia como acción política de la clase obrera (Bases del Centro para la Investigación como Crítica Práctica)”, en Centro para la Investigación como Crítica Práctica, Buenos Aires.
- (2013), *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- Lebowitz, M. A. (2005), *Más allá de El capital. La economía política de la clase obrera en Marx*, Akal, Madrid.
- Marx, K. (1982), “Sobre la cuestión judía”, en K. Marx, *Obras fundamentales. Escritos de juventud*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1997a), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
- (1997b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. III, vol. 8, Siglo XXI, México.
- (1997c), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, Siglo XXI, México.
- (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1, Siglo XXI, México.
- (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 2, Siglo XXI, México.
- (1999c), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- (2000), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3, Siglo XXI, México.
- Marx, K., y F. Engels (1978), “La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía”, en K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*, OME 6, Grijalbo, Barcelona.

- _____ (1985), *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes: Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Pueblos Unidos, Buenos Aires.
- _____ (2008), *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid.
- Reuten, G. (2005), “El valor como forma social”, en *Economía: teoría y práctica*, núm. 23, pp. 93-112.
- Walras, L. (1987), *Elementos de economía política pura (o Teoría de la riqueza social)*, Alianza, Madrid.

DESARROLLO ECONÓMICO Y ACCIÓN POLÍTICA
REVOLUCIONARIA: UNA EVALUACIÓN CRÍTICA
DEL DEBATE MARXISTA SOBRE EL “DERRUMBE”
DEL CAPITALISMO

Gastón Caligaris

La problemática del vínculo entre el desarrollo económico y la acción política revolucionaria ha estado presente desde los inicios de la teoría marxista. El llamado debate sobre el “derrumbe” del capitalismo —llevado a cabo entre fines del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX— fue probablemente uno de los debates en donde esta cuestión tuvo el papel más preponderante. El propósito de este capítulo es realizar una reconstrucción crítica de dicha controversia, focalizando nuestra atención precisamente en cómo concibió cada una de las posiciones el vínculo entre el desarrollo económico capitalista y la acción revolucionaria. Con ello no sólo busco reevaluar este debate desde una perspectiva poco analizada hasta el momento, sino que fundamentalmente, busco aportar una alternativa al dilema irresuelto en el que acabó dicha controversia, me refiero esencialmente a la acusación mutua de caer en una posición ya “economicista”, ya “voluntarista”, con respecto a la superación del capitalismo. De acuerdo con lo que procuraré poner en evidencia, este dilema irresuelto en el que concluyó la controversia se explica en lo fundamental por las deficiencias metodológicas subyacentes tras las posiciones en disputa, más concretamente, por la incapacidad para reconocer la unidad de los fenómenos económicos y políticos como una unidad de contenido y forma.

En contraposición, sugiero que la clave para superar esta limitación pasa por realizar una lectura metodológicamente fundada de la crítica marxiana de la economía política. Este enfoque metodológico se inspira en el programa de investigación abierto por la llamada *Neue Marx-Lektüre*, originada en Alemania en la década de los setenta y continuada luego en el mundo anglosajón por la llamada “nueva dialéctica”, a partir de la década de los noventa. Estas corrientes avanzaron notablemente en la identificación del método que subyace tras la crítica marxiana de la economía política y llamaron la aten-

ción sobre su relevancia para comprender los fundamentos de dicha crítica. Sin embargo, se puede decir que este programa de investigación nunca logró avanzar hasta el punto de someter a examen el vínculo entre acción política y determinación económica en el momento mismo de la superación del capitalismo. Por esta razón, en este punto recupero para mi crítica una línea de investigación reciente en la literatura especializada que, bajo una perspectiva que también se fundamenta en el método que subyace tras la crítica marxiana, se ha preocupado especialmente por precisar el vínculo entre las relaciones económicas y políticas en la sociedad capitalista.

El capítulo se estructura del siguiente modo. En los cuatro apartados siguientes se realiza una reconstrucción crítica del debate en cuestión, distinguiendo las distintas etapas por las que fue pasando hasta su conclusión a mediados de la década de 1930. En los dos apartados subsiguientes se realiza un balance del debate a la luz del método que fundamenta la crítica marxiana de la economía política, se evalúan los avances al respecto en la literatura reciente, y se ofrece una solución alternativa sobre la base de una línea de investigación particular. Finalmente, en el último apartado se presentan las conclusiones principales del capítulo.

El debate sobre el destino del capitalismo en Rusia (1882-1899)

La controversia sobre el “derrumbe” del capitalismo recibe su nombre de la ronda de debates que tuvo lugar en el seno de la socialdemocracia alemana en los años 1898-1899 (Colletti, 1978). Sin embargo, contra lo que suele creerse (Sweezy, 1973; Marramao, 1976; Krätke, 2016), no es éste su origen ni su fuente más determinante y fructífera. En realidad, como lo advirtió Jacoby (1975), el verdadero punto de partida de esta controversia se encuentra unos años antes, en el contexto del debate ruso sobre el desarrollo del capitalismo en la Rusia zarista. En efecto, como veremos de inmediato, allí no sólo surgió la primera teoría del derrumbe del capitalismo fundada en la crítica marxiana de la economía política sino también los términos mismos que estructuraron las controversias posteriores y más conocidas.

El debate sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia se remonta, cuando menos, al origen del populismo ruso a mediados del siglo XIX (Venturi, 1981; Walicki, 1971). No obstante, no fue sino hasta que esta tradición intelectual se cruza con el naciente marxismo ruso, que este debate toma cuerpo y una verdadera difusión (Von Laue, 1954; Walicki, 1971). En esencia, lo que deba-

tían los populistas rusos era si el capitalismo podía desarrollarse en Rusia de la misma manera en que lo había hecho en Occidente y, más provocativamente aún, si debido a la existencia de una “comuna rural” peculiar era posible evitar el paso por el capitalismo para alcanzar una sociedad socialista. Tal como se lo presentaba Zasúlich al propio Marx, la cuestión que se presentaba a los populistas era la siguiente: o “bien esta comuna rural” era “capaz de desarrollarse por la vía socialista” o, “por el contrario, la comuna está destinada a perecer” y no queda más que “averiguar dentro de cuántos decenios tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa” (Zasúlich, 1980: 29).

El primer intento populista dedicado a dilucidar esta cuestión sobre una base científica de inspiración marxista lo realizó Vorontsov en una serie de artículos editados finalmente en su libro *El destino del capitalismo en Rusia* (Vorontsov, 1882). Este autor partía de una lectura de la crítica marxiana de la economía política según la cual el desarrollo del capitalismo en un país estaba sujeto a la existencia de un mercado cada vez más amplio que, por entonces, sólo podía estar garantizado por el acceso al mercado externo. Y por haber “entrado en el camino del progreso más tarde que otros”, Rusia carecía de este acceso y, en consecuencia, de la posibilidad de desarrollar internamente el capitalismo (Vorontsov, 1882: 274, citado en Kindersley, 1962: 15). En suma, aunque el argumento de Vorontsov buscaba probar la imposibilidad del desarrollo del capitalismo en Rusia, lo que ante todo probaba era la inviabilidad del capitalismo mismo como modo de producción. Aunque con ligeras variantes, esta misma explicación del destino histórico del capitalismo fue adoptada rápidamente por la mayoría de los populistas. La figura más destacada entre ellos fue Danielson, a la sazón, asiduo corresponsal de Engels y traductor de los primeros dos tomos de *El capital* al ruso. “La creación de la plusvalía y su realización”, escribía Danielson “son dos cosas diferentes”; es por eso “que el capitalista no podrá subsistir un día si su comercio está limitado sólo a sus necesidades y a las de sus obreros, y la nación capitalista desarrollada no podrá tampoco limitarse a su propio mercado interior” (Danielson, 1902: 252-254).

Esta línea de razonamiento se topó rápidamente con severas críticas. Pero no lo hizo tanto por su falta de correspondencia con la realidad rusa sino por su inconsistencia con la explicación marxiana del capitalismo. En efecto, el punto de partida común de todas estas críticas fue defender una interpretación de la obra de Marx según la cual el capitalismo creaba sus propios mercados y, en consecuencia, su reproducción no encontraba tales límites económicos inmanentes. De este modo nacía la primera ronda de la con-

troversia sobre el derrumbe del capitalismo. Las críticas más elaboradas en este sentido fueron las de Lenin (1974d, 1974b, 1974c), Tugán-Baranovsky (2015), y Bulgákov (2015). Estos autores basaron la esencia de su argumentación en una reconstrucción de los esquemas de reproducción del capital social global el que Marx había diagramado en la sección tercera del segundo tomo de *El capital*. En pocas palabras, el argumento común fue que como el objetivo de la producción capitalista no es la satisfacción del consumo individual sino la valorización del valor, el plusvalor se realiza mediante el consumo productivo que amplía la escala de la producción, lo cual se expresa en la reproducción ampliada permanente de los medios de producción. Así, por ejemplo, Bulgákov sostenía que “la producción capitalista es capaz de crecer ilimitadamente, a pesar de —o incluso contra— la reducción del consumo [...]. Sólo Marx ofreció el análisis del vínculo real: [...] el aumento de la producción, como ya lo hemos señalado, tiene como límite los volúmenes de capital y sólo depende de éstos” (2015: 73).

En lecturas más célebres de este debate, las posiciones esgrimidas con relación al desarrollo del capitalismo suelen vincularse de manera más o menos directa a las perspectivas más generales adoptadas por sus principales portavoces respecto de la acción política. Así, el debate se presenta en términos de oposiciones tales como “populistas” versus “marxistas legales”, o “reformistas” versus “revolucionarios”; por ejemplo, en los análisis de Luxemburgo (1968a), Rosdolsky (1989) y Jacoby (1975). Sin embargo, el caso es bastante más complejo. En primer lugar, muchos “populistas” eran probablemente mucho más “marxistas” que los llamados “marxistas legales”; por caso, Danielson en relación con Tugán-Baranovsky. En segundo lugar, y de manera determinante para los propósitos de este capítulo, es importante observar que las dos posiciones puestas a debate no se vinculan respectivamente a concepciones “reformistas” o “revolucionarias” de la transformación de la sociedad, ni mucho menos a concepciones que afirman o cuestionan la necesidad de la superación del capitalismo. Ante todo, para los populistas el diagnóstico de que el capitalismo no podía reproducirse indicaba ciertamente la posibilidad del desarrollo de la “economía campesina”, pero en ningún caso la forma —reformista o revolucionaria— en que este desarrollo debía llevarse a cabo. Más expresivo de esta desconexión entre la concepción sobre el desarrollo económico y forma de la acción política que se proponía, es el caso de los críticos de los populistas. El punto salta a la vista con sólo considerar que autores tan políticamente contrapuestos como Tugán-Baranovsky y Lenin compartían el mismo diagnóstico respecto de la capacidad puramente eco-

nómica del capitalismo para desarrollarse y de la necesidad de la superación de este modo de producción. En efecto, ni la concepción “reformista” de uno ni la “revolucionaria” del otro estaban vinculadas con su diagnóstico del capitalismo como un modo de producción económicamente autosuficiente y al que sin embargo había que superar. En el caso Lenin esta desconexión es tan manifiesta que, tal como él mismo lo indicaba explícitamente en su célebre *¿Qué hacer?*, de la reproducción puramente económica del capitalismo no hay manera de que brote la “conciencia socialista” que revolucione la sociedad; de ahí que hubiera que aportar esta conciencia “desde fuera” de dicha reproducción (Lenin, 1976: 391). En el mejor de los casos, tal como lo observaba Lenin en el contexto del debate que analizamos, la contradicción económica que subyace tras desarrollo del capitalismo, esto es “la contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter individual de la apropiación” podría hacer “*más fácil* [...] encontrarle una salida” a este modo de producción, pero no subvertirlo por sí misma (Lenin, 1974e: 164, cursivas del original).

En este punto, y a modo de conclusión del análisis de este primer debate sobre el “derrumbe” del capitalismo, se puede sostener que si bien la controversia se inicia poniendo el eje en las implicaciones que tiene para la acción política la concepción que se adopte respecto del desarrollo económico del capitalismo, el resultado del debate es que, en cualquiera de las posiciones que se presentan, la conexión entre desarrollo económico y acción política acaba mostrándose sumamente débil, sino directamente nula. En otras palabras: en ningún caso la acción política se desprende como una necesidad inmanente del desarrollo económico.

El debate sobre la “teoría del derrumbe” en la socialdemocracia alemana (1898-1902)

Hacia fines del siglo XIX Alemania aparecía manifiestamente formando parte de las naciones “capitalistas” más avanzadas. Por consiguiente, la discusión entre los marxistas no pasaba por el desarrollo del capitalismo en una sociedad supuestamente “precapitalista” sino por el modo en que el capitalismo ya dominante evolucionaba. Más precisamente, la cuestión pasaba por evaluar si la evolución del capitalismo coincidía con las tendencias generales presentadas por Marx en *El capital*. Las distintas concepciones que se fueron forjando al respecto en esos años dieron lugar a lo que se llamó el “debate revisionista”

(Tudor y Tudor, 1988). En esencia, este debate enfrentaba a marxistas que proponían revisar y corregir las concepciones de Marx sobre la evolución del capitalismo, con marxistas que procuraban defenderlas a rajatabla. En este contexto, la cuestión del “derrumbe” del capitalismo fue, si no el eje mismo de esta controversia —como sugiere Colletti (1975: 81)—, con seguridad uno de los puntos más extensa y apasionadamente discutidos. Consideremos las posiciones más relevantes.

El primero en plantear esta cuestión fue Eduard Bernstein, fundador y mayor representante de la posición “revisionista”. Según este autor, entre los marxistas imperaba una concepción fatalista de la superación del capitalismo cuyo eje era el derrumbe catastrófico del sistema motivado por una crisis económica insuperable. Bernstein, en cambio, encontraba que “un derrumbe total y prácticamente simultáneo del actual sistema de producción no dev[e-nía] más probable, sino más improbable, debido al desarrollo progresivo de la sociedad” (Bernstein, 1982: 74). Las respuestas por parte de los llamados “marxistas ortodoxos” no tardaron en llegar.

De acuerdo con Luxemburgo, la crítica de Bernstein no cuestionaba simplemente la idea del derrumbe catastrófico del capitalismo sino asimismo el conjunto de premisas que fundamentan la necesidad del socialismo. En este sentido, la respuesta de esta autora apuntó tanto a defender la existencia de un derrumbe del capitalismo como a precisar las condiciones que conducen a que, en vez de caer en una situación social irreproducible, llegue el socialismo. “En primer lugar y ante todo”, sostenía Luxemburgo, “la *anarquía* creciente de la economía capitalista [...] convierte su caída en un resultado inevitable”; de ahí que sea necesario esperar un “momento en que [el capitalismo] se derrumba y se torna simplemente imposible”. Pero además, de manera paralela a esta “*anarquía* creciente” se desarrolla, por un lado, la “*socialización* del proceso de producción” y, por otro, “el *poder* y el *conocimiento* de clase crecientes del proletariado”, esto es, dos condiciones sin las cuales, aun tras el derrumbe, no se podría desarrollar el socialismo (Luxemburgo, 2010: 105). Su punto fundamental era que Bernstein, al negar el derrumbe, acababa negando también estas dos condiciones. En el primer caso, porque la “socialización del proceso de producción” quedaba reducida a su “forma *capitalista*”; y en el segundo, porque “la conciencia de clase del proletariado” ya no era el “reflejo intelectual de las contradicciones cada vez más agudas del capitalismo y de su inminente caída [...] sino un mero ideal” (2010: 107). De este modo, el argumento de Luxemburgo parecía vincular el derrumbe del capitalismo con la acción política revolucionaria, y a la negación del mismo con la acción

política reformista. Dejando a un lado su moderación, la respuesta de Kautsky no fue muy diferente a la de Luxemburgo: “[La] forma de producción capitalista se hace imposible desde el momento en que el mercado no se extiende en la medida que la producción, es decir, desde que el exceso de producción se hace crónico” (Kautsky, 1966: 181-182). Luego, al igual que en Luxemburgo, en el argumento de Kautsky aparecía la lucha de clases para dar el paso al socialismo que el propio desarrollo económico del capitalismo era incapaz de dar. En su caso, sin embargo, el desarrollo de la lucha de clases no se fundamentaba tanto en la “anarquía de la producción” como en la “miseria” relativa creciente de la clase obrera (1966: 150 y ss.). Por eso, en su presentación, la conexión entre derrumbe y lucha de clases aparecía más débil que en Luxemburgo. A tal punto era así que, según Kautsky, la lucha de clases podía provocar la caída del capitalismo aun “antes” de que se presentara una situación de crisis económica terminal (1966: 185-186).

El próximo paso en el debate alemán se dio apenas dos años más tarde, con la publicación de la traducción al alemán de la segunda edición del libro de Tugán-Baranovsky sobre las crisis industriales en Inglaterra. Los argumentos principales de este libro eran los mismos de su primera edición en 1894, cuando el autor polemizaba con los populistas marxistas. En pocas palabras, el capitalismo era un modo de producción autosuficiente y carecía de todo límite inmanente. Pero entre una edición y otra había salido a la luz el tercer tomo de *El capital* y Tugán-Baranovsky se había convertido en un severo crítico de Marx; en particular de la explicación de las crisis que se ofrecía en este último tomo. Según Tugán-Baranovsky, Marx y en su momento los marxistas, consideraban que por su pura dinámica económica, el capitalismo debía forzosamente llegar a un punto en el que no podría reproducirse por sí mismo y que con ello se demostraba la necesidad inevitable del socialismo. “Marx creía”, afirmaba Tugán-Baranovsky,

que, una vez alcanzada cierta etapa de desarrollo, la sociedad capitalista no podría subsistir más. Su transformación en una sociedad socialista tendría entonces una necesidad económica [...]. Nuestro análisis de las condiciones de realización del producto social nos ha demostrado la debilidad de este punto de vista (Tugán-Baranovsky, 2000).

La reacción contra el libro de Tugán-Baranovsky fue inmediata. En este punto los marxistas armaron un frente común asumiendo que en Marx había una teoría del derrumbe y que había que defenderla a rajatabla porque sin ella no había explicación posible para la superación del capitalismo (Schmidt,

1978; Kautsky, 1978; Boudin, 1920).¹ Sin embargo, aun en las repuestas más elaboradas, los marxistas no avanzaron en su argumentación mucho más allá de lo que lo habían hecho en el debate con Bernstein. Con respecto a la conexión entre derrumbe y acción política, también se repitieron argumentos similares, aunque esta vez esgrimidos por distintos autores. Por ejemplo Kautsky adoptó una posición más cercana a la que había tenido Luxemburgo en el debate anterior, al sostener que, frente a la crisis terminal, la clase obrera “se ve obligada a buscar una salida para la miseria generalizada, y sólo puede encontrarla en el socialismo”, aunque aún se mostraba confiado en que tal disyuntiva podía evitarse si la clase obrera conquistaba el poder “a tiempo para darle al desarrollo (económico actual) otra dirección” (Kautsky, 1978: 233). Mientras que Schmidt puso más énfasis en que la clase obrera debía conquistar el poder político *antes* de la crisis, porque en un “ambiente social” catastrófico “las reformas económicas de tendencia socialista” podrían lograr “muy poco” (Schmidt, 1978: 185).

Consideremos cuál es el saldo que deja el debate alemán respecto del vínculo entre el desarrollo económico y la acción política. A primera vista pareciera que con la aparición del libro de Tugán-Baranovsky la posición anti-derrumbista queda definitivamente vinculada a la acción política reformista y al revisionismo. Como hemos visto, estas asociaciones son comunes en las lecturas clásicas de estos debates. Sin embargo, también aquí el caso es más complejo de lo que aparenta. En efecto, ya hemos visto que en Tugán-Baranovsky la necesidad de una acción política reformista no surge del hecho de que el capitalismo sea un modo de producción autosuficiente. Por su parte, si se lo examina detenidamente, en el argumento de Bernstein tampoco la acción reformista surge de la capacidad de adaptación del capitalismo. Y el caso no es distinto del lado de los llamados “derrumbistas”. En Kautsky y Schmidt la desconexión entre desarrollo económico y acción política se presenta palmaria e inequívocamente en el hecho de que la clase obrera se tiene que “anticipar” a la situación de crisis terminal y, por lo tanto, el eventual carácter de su acción política no puede estar en absoluto conectado con tal destino final del capitalismo. En Luxemburgo, si bien frente a la tendencia inexorable del capitalismo hacia su derrumbe, la acción política

¹ La excepción más significativa fue Hilferding; en su célebre obra *El capital financiero* recuperó, aunque con reservas, el enfoque de Tugán-Baranovsky para explicar las crisis (Hilferding, 1963: 274, n. 316, 317 y 321).

reformista no tiene razón de existir o, más bien, resulta necesariamente impotente, nada nos dice que la anarquía de la producción, más o menos aguda, vaya a motivar una acción de carácter revolucionario. En este punto, de hecho, el argumento de Luxemburgo no va más allá del argumento clásico de la socialdemocracia según el cual la acción política revolucionaria brota de la creciente miseria de la clase obrera. En conclusión, pese a que se presentaron argumentos diferentes, el resultado del debate alemán no se aleja del que había dejado el debate ruso: la conexión entre derrumbe y acción política no alcanza aquí tampoco a tener un carácter inmanente; es decir, del desarrollo económico no se desprende la necesidad de existir ni la forma de la acción política de la clase obrera.

El debate Luxemburgo (1913-1924)

La respuesta más importante que recibió el libro de Tugán-Baranovsky llegó unos años más tarde con la aparición del libro más conocido de Luxemburgo: *La acumulación de capital* (Luxemburgo, 1968a). Pese a la extensión y minuciosidad de su exposición, el argumento de esta autora era bastante simple. Según postulaba, el principal problema que debía resolverse en la discusión sobre el destino del capitalismo era “de dónde ve[nía] la demanda constantemente creciente en que se fundamenta la ampliación progresiva de la producción” (1968a: 107). Luego sugería que esta demanda sólo podía provenir de “un círculo de adquirentes que estén fuera de la sociedad capitalista” (1968a: 317). Bajo esta dinámica, concluía Luxemburgo, la acumulación de capital llega a un “callejón sin salida” y se “hace imposible”, y “la imposibilidad de la acumulación significa, en la producción capitalista, la imposibilidad del desarrollo ulterior de las fuerzas productivas, y, con ello, la necesidad histórica objetiva del hundimiento [*Untergangs*] del capitalismo” (1968a: 384-385). En este contexto, y en línea con su argumentación en el debate con Bernstein, esta autora señalaba que el socialismo sólo podía ser el resultado de la acción política revolucionaria de la clase obrera que se anticipe al derrumbe del sistema (1968a: 345).

Salvo contadas excepciones, la recepción del libro de Luxemburgo fue absolutamente negativa (Gaido y Quiroga, 2013; Krätke, 2016). En Alemania, autores “revisionistas” como Schmidt (1915), “centristas” como Eckstein (2012), Bauer (1978), y hasta “izquierdistas” como Pannekoek (2012) criticaron la obra de modo implacable. En Rusia, sentencia de Lenin mediante (1968, 1977b y 1977a: 181-182), los bolcheviques también rápidamente la

desestimaron. En esencia, todas estas críticas apuntaron a defender una interpretación de la explicación de Marx de la dinámica de la acumulación de capital en donde no se encontraban límites a la realización del plusvalor. En pocas palabras: apuntaron a negar la existencia de un derrumbe del capitalismo motivado por una dinámica puramente económica. En relación con la conexión entre desarrollo económico y acción política, los críticos de Luxemburgo no realizaron innovaciones respecto a instancias anteriores al debate. Es aún más llamativo que viniendo de posiciones políticas tan diversas estos críticos acabaran presentando posiciones muy similares en relación con esta conexión. Consideremos especialmente las dos críticas que se convirtieron en el curso del debate en las respuestas “oficiales” al enfoque Luxemburgoista dadas por la socialdemocracia alemana (Bauer, 1978) y por los bolcheviques (Bujarin, 1974), respectivamente, y que por lo demás son expresiones de posiciones políticas abiertamente contrapuestas.

Respecto a la cuestión de la superación del capitalismo, la respuesta de la socialdemocracia alemana se limita a recuperar su línea de argumentación histórica presente desde el programa de Erfurt Kautsky (1910) y luego esgrimida por Kautsky en su respuesta a Bernstein. En pocas palabras, la clase obrera reaccionará frente a sus condiciones crecientemente empobrecidas tomando el poder político del Estado e imponiendo el socialismo. “El capitalismo”, decía Bauer, “no fracasará a causa de la imposibilidad mecánica de realizar el plusvalor. Sucumbirá, en cambio, a la rebelión hacia la cual impulsa a las masas del pueblo” (Bauer, 1978: 363). A primera vista, puede resultar llamativo que Bauer pueda recuperar esa línea de argumentación tomando una posición contraria a la teoría del derrumbe del capitalismo, pues como se recordará, esta posición anti-derrumbista era la que tenían los “revisionistas” y contendientes de Kautsky. Sin embargo, Bauer puede realizar esta operación precisamente porque, como también hemos visto, en dicha línea de argumentación la conexión entre derrumbe y acción política revolucionaria de la clase obrera es sumamente débil.² De parte de los bolcheviques la respuesta no es muy diferente. En esencia, esta crítica pasa por presentar la guerra imperialista como la causa de la miseria y, a su turno, de la rebelión de la clase obrera contra el capitalismo. “Hoy ya estamos en condiciones de

² Asimismo, dicho sea de paso, tal es la base sobre la que el Kautsky de posguerra podrá cambiar radicalmente su posición respecto al derrumbe del capitalismo sin modificar su concepción general sobre el vínculo entre las relaciones económicas y políticas (Kautsky, 1988: 424-456).

permitirnos emitir juicio, sobre el proceso del derrumbe capitalista, que no se base ya simplemente en construcciones abstractas y perspectivas teóricas. El derrumbe del capitalismo se ha iniciado”, sostenía Bujarin. “La revolucionarización del proletariado tuvo que ver, indudablemente, con la ruina económica, ésta con la guerra, la guerra con la [...] política imperialista en general” (Bujarin, 1974: 129-130). En suma, al igual que en el caso de los socialdemócratas alemanes, para Bujarin la acción política revolucionaria de la clase obrera y, por consiguiente, la superación del capitalismo, surgía de las condiciones crecientemente miserables a las que se ve sometida la clase obrera en este modo de producción.

Escrita en 1915 y publicada póstumamente en 1921, la respuesta de Luxemburgo a sus críticos —popularmente conocida como la *Anticrítica*— repite esencialmente los mismos argumentos que su obra original (Luxemburgo, 1968b). Lo interesante de esta respuesta, tal como lo observa agudamente Jacoby (1975), es que aquí Luxemburgo se defiende particularmente contra la acusación de economismo y mecanicismo. En este punto, la defensa de esta autora pasa por sostener que la tendencia económica hacia el derrumbe del capitalismo no lleva por sí misma al socialismo; que lo que se necesita ante todo es la acción política revolucionaria de la clase obrera y, más precisamente, que esta acción se lleve a cabo —antes de que acontezca efectivamente dicho derrumbe— motivada por una situación económica crecientemente insostenible. “La tendencia objetiva de la evolución capitalista hacia tal desenlace”, sostenía Luxemburgo, “es suficiente para producir mucho antes una tal agudización social y política de las fuerzas opuestas, que tenga que poner término al sistema dominante” (Luxemburgo, 1968b: 470). Si se lo examina detenidamente, el argumento de Luxemburgo respecto del vínculo entre el derrumbe y la acción política revolucionaria no es muy diferente del que esgrimía en su debate contra Bernstein. Lo interesante de esta nueva presentación no es sólo que resulta mucho más precisa que la anterior sino que se da en un contexto de acusación de “economicismo” y “mecanicismo” que obliga a dar cuenta del vínculo preciso que hay entre el desarrollo económico y la acción política. En este sentido, se puede decir que la argumentación de Luxemburgo responde convincentemente a la acusación de sus críticos al incluir la acción política de la clase obrera como un momento necesario de la superación del capitalismo. Sin embargo, la conexión de esta acción con el desarrollo económico continúa siendo sumamente débil y, en esencia, de la misma naturaleza que la conexión que presentan sus críticos: la situación económica crítica, que se desarrolla por sí misma, motiva la acción revolucionaria al hacer visible el

estado miserable en que se encuentra la clase obrera. En otras palabras, no es que el propio proceso económico necesite de la acción política revolucionaria de la clase obrera para desarrollarse, sino que por un lado existe el desarrollo económico y por otro la acción política revolucionaria que se opone a él.³

En suma, si consideramos cómo se presenta la cuestión del vínculo entre desarrollo económico y acción política, en esta instancia del debate nos encontramos otra vez con resultados similares a los que arribamos en instancias anteriores, pero ahora el escenario está más claramente definido. No sólo ninguna de las dos posiciones en disputa llegó a presentar una conexión inmanente entre desarrollo económico y acción política, sino que ambas posiciones acabaron presentando exactamente la misma conexión exterior; por un lado está el desarrollo económico que conduce por sí mismo a una situación crítica y por el otro está la clase obrera que reacciona a esta situación.

El debate Grossmann (1929-1934)

El último estertor del debate sobre el derrumbe tuvo lugar con ocasión de la publicación del libro de Grossmann *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista* (Grossmann, 1979).⁴ De acuerdo con este autor, la acumulación de capital lleva consigo la tendencia hacia su propio derrumbe; pero no lo hace por un problema de “realización” del plusvalor, como hasta entonces habían sostenido los adherentes a la teoría del derrumbe, sino por la “falta” de plusvalor para satisfacer las necesidades de la prosecución de la propia acumulación de capital. Llegado cierto punto, concluye Grossmann, “los capitalistas deberán alimentarse del aire [...] el sistema sufre un colapso, la crisis del sistema que sobreviene de este modo expresa el derrumbe de la valorización” (1979: 83). Lo que explica este derrumbe, como lo precisa más adelante, es que la acumulación “*se desenvuelve en base a una composición orgá-*

³ En este sentido, no parece casual que la célebre frase “socialismo o barbarie” con la que se recuerda el enfoque de Luxemburgo sobre el derrumbe no perteneciese a Engels, como pensaba esta autora (Luxemburgo, 2008: 278), sino a Kautsky, cuyo enfoque se presentaba en las antípodas del de Luxemburgo (Angus, 2014).

⁴ Se deja a un lado aquí la influyente obra de Fritz Sternberg *El imperialismo* (1979), en la medida en que, por una parte, no avanza sustantivamente en los argumentos que había presentado Luxemburgo en su *Acumulación de capital*, y por otra, en que es rápidamente desplazada en el debate por la aparición de la referida obra de Grossmann.

nica del capital progresivamente creciente”, de modo que el plusvalor producido, aun con una población creciente, “siempre aumenta menos que el capital” (1979: 120).

Lo interesante del enfoque de Grossmann no es sólo que saca el foco de análisis del derrumbe del problema de la realización del plusvalor (Shaikh, 1978: 236), sino que asimismo termina por cambiar la perspectiva del vínculo entre el desarrollo económico y la acción política sacándolo de la disyuntiva “reformismo” o “revolución” para situarlo en la de “economicismo” o “voluntarismo”. En efecto, lo que subyace bajo toda la presentación de este autor es una crítica a la concepción derrumbista precedente como una concepción “fatalista” o “economicista”. En particular Grossmann discute la posición de Luxemburgo por cuanto lleva “implícita [...] la idea de un punto límite final del capitalismo [que es] irreconciliable con la concepción marxiana de la lucha de clases” y que por lo tanto “bien puede ser calificada como una recaída en el fatalismo quietista, en virtud de la cual no hay lugar para la lucha de clase” (Grossmann, 1979: 19-20). El argumento principal de este autor en este punto es que la superación del capitalismo no va a suceder sin la participación activa de la clase obrera, pero no simplemente porque la clase obrera es la que en definitiva va a tener que tomar en sus manos la organización consciente del proceso de producción social, sino en particular porque el momento del derrumbe va a depender de la masa de plusvalor disponible, que a su vez depende de la lucha de clases. Así, hacia el final de su libro señala que la “irrupción” del derrumbe

en realidad, y dentro de ciertos límites, está sujeta a la influencia de enfrentamientos conscientes de las dos clases consideradas [...]. La lucha de la clase obrera por sus reivindicaciones cotidianas se vincula así con su lucha por el objetivo final. El objetivo final por el que la clase obrera combate, no se trata pues de un ideal introducido “desde el exterior” en el movimiento obrero (1979: 388-389).

La contribución de Grossmann fue rápida y ampliamente discutida en varios círculos del marxismo. Sin embargo, salvo en contadas excepciones fue duramente criticada. En esencia, todas estas críticas pasaron por objetarle al argumento de Grossmann la rigidez que asumen las variables que componen su modelo (Howard y King, 1988; Kuhn, 2004). En relación con el vínculo entre desarrollo económico y acción política, el enfoque de Grossmann fue discutido especialmente por los “comunistas de izquierda”. Las contribuciones principales fueron las de Korsch (1978a, 1978b), Pannekoek (1978) y Mattick (1934, 1978a, 1978b). Considerémoslas sucintamente.

Korsch criticó a Grossmann por recaer en una línea interpretativa “objetivista” del curso de la sociedad capitalista, que en tanto tal no es “capaz de suministrar la seria garantía de la acción consciente de la clase proletaria en lucha por sus objetivos propios” (Korsch, 1978a: 130). En pocas palabras, Korsch buscó aplicarle a Grossmann la misma crítica que éste le aplicó a Luxemburgo, esto es, que su teoría no dejaba lugar para la lucha de clases. A esta posición, y procurando no caer en lo que según este autor sería el extremo opuesto al “subjetivismo”, opuso “una posición auténticamente materialista” según la cual la crisis terminal tenía el papel del mito “soreliano” para la acción práctica de la clase obrera, esto es, sólo tenía sentido en tanto que motivaba la acción política revolucionaria (1978a: 130). Por su parte, la crítica de Pannekoek fue en el mismo sentido. Según este autor, Grossmann explicaba el derrumbe del capitalismo “sin que haya una clase revolucionaria que combata y venza a la burguesía” (Pannekoek, 1978: 70). Pero a diferencia de Korsch, este autor presentaba, en lo relativo a la superación del capitalismo, una posición que buscaba preservar la determinación económica real de la acción política de la clase obrera: presentaba las manifestaciones de la crisis económica determinando la voluntad del proletariado. “El socialismo”, afirmaba este autor, “viene no porque el capitalismo se derrumbe económicamente [...] viene porque el capitalismo, tal como vive y crece, se vuelve cada vez más insoportable para los obreros y los lanza a la lucha” (1978: 80-81). En contraposición, las contribuciones de Mattick buscaron defender los argumentos de Grossmann. Ante todo, Mattick rechazó “toda concepción mecánica del derrumbe del capital” por considerar que sólo veía un aspecto del “proceso dialéctico” (Mattick, 1978a: 134), y defendió a Grossmann por “limitarse por razones metodológicas, en su análisis de la ley de la acumulación, a la definición de supuestos meramente económicos”. Así, según este autor, Grossmann “no sost[uvo] un punto de vista ‘puramente económico’, sino dialéctico, para el cual toda abstracción es tan solo un medio para el reconocimiento de la realidad” (Mattick, 1978b: 86-87). En consecuencia, de acuerdo con Mattick, había que considerar que “la crisis mortal del capitalismo no significa que el sistema se suicida, sino que la lucha de clases asume formas que conducen al derrocamiento del sistema” (Mattick, 1934: 20). Sin embargo, en cuanto a la conexión concreta entre desarrollo económico y acción política, la posición de este autor se alejaba —aunque sin advertirlo— del enfoque de Grossmann. Para Mattick, en efecto, la lucha revolucionaria de la clase obrera por la superación del capitalismo se explicaba finalmente por la pauperización que sufría esta clase como producto de la

crisis mortal del sistema. No es sino hasta el momento en que “el capital puede seguir existiendo únicamente en base a la pauperización absoluta y continua de las masas”, afirmaba Mattick, “cuando trastoca esta lucha económica, resulte esto consciente o no para las masas, en lucha política” (Mattick, 1978b: 105).

Consideremos las contraposiciones en lo relativo al vínculo entre desarrollo económico y acción política que deja esta última instancia del debate. A primera vista parece que las posiciones van desde un extremo economicista representado por Grossmann, a otro extremo voluntarista representado por Korsch, pasando por posiciones intermedias representadas por Pannekoek y Mattick. Sin embargo, al examinar más detenidamente las posiciones, vemos que tienen más en común de lo que parece. En el caso de Grossmann, si bien el capitalismo no puede superarse sin la existencia del derrumbe económico y en este sentido puede ser calificado de “economicista”, la acción política revolucionaria de la clase obrera que lleva a cabo tal superación surge únicamente en “reacción” al derrumbe efectivo o inminente del sistema. Por tanto, como en el enfoque “voluntarista”, en la argumentación de Grossmann la acción política revolucionaria de la clase obrera surge simplemente como afirmación de la libre voluntad humana contra el movimiento opresivo del capital. Incluso en el caso de la acción política sindical, que es la que se presenta explícitamente como el factor subjetivo del derrumbe del capitalismo, se trata de una acción política igualmente exterior al desarrollo económico en la medida en la que su fuerza para imponer la masa de plusvalor que determina el momento del derrumbe, no surge de la propia dinámica de la acumulación de capital sino de la mera lucha de clases. En este sentido, la concepción de Korsch respecto del vínculo entre desarrollo económico y acción política es exactamente la misma. En su argumentación también la acción política revolucionaria surge por fuera del desarrollo de la acumulación de capital y como reacción a éste, más no sea por la situación económica de crisis que alimenta el mito del derrumbe. Esta misma desconexión es más evidente en las posiciones de Pannekoek y Mattick en la medida en que éstas no se apartan en lo esencial de las posiciones marxistas más tradicionales. En suma, todos estos enfoques pueden ser interpretados igualmente como “voluntaristas”, en el sentido de que la acción revolucionaria brota desde fuera del desarrollo económico, o bien como “economicistas”, en el sentido de que lo que determina el destino del capitalismo no es la acción política revolucionaria de la clase obrera sino el desarrollo económico. En consecuencia, detrás de la aparente contraposición entre “economicismo” y “voluntarismo” lo que subyace es la

misma concepción respecto del vínculo entre desarrollo económico y acción política que está presente desde el inicio del debate; por un lado está el desarrollo económico y por otro lado la acción política revolucionaria de la clase obrera que se opone a él.

Una crítica metodológica y los límites del enfoque de la “nueva dialéctica”

En el curso de nuestro análisis de la controversia sobre el derrumbe del capitalismo hemos visto que, a pesar de las mutuas acusaciones esgrimidas por los contendientes, de las posiciones adoptadas frente al “derrumbe” no derivan ni la disposición a una acción política revolucionaria o reformista, ni la adopción de una concepción economicista o voluntarista del curso de la vida social. Como se ha procurado mostrar en cada instancia del debate, lo que habilitan estas desconexiones es la concepción del vínculo entre el desarrollo económico y la acción política como un vínculo *externo*. Esta concepción, en efecto, subyace tras todas las posiciones porque, como se puede apreciar ahora, todas comparten el mismo argumento básico: la acción política que supera al capitalismo —sea reformista o revolucionaria— surge como reacción a una situación económica crítica, sea ésta la “explotación” y la “miseria”, o bien la “crisis” o la “distribución de la riqueza”. Aquí la situación económica concreta se presenta siempre como el producto del proceso de acumulación de capital concebido como un fenómeno exclusivamente económico que se desarrolla por sí mismo, esto es, abstraído de toda mediación política. A su vez, y como contraparte, la acción política de la clase obrera que supera al capitalismo forzosamente se presenta como un fenómeno ajeno a la acumulación de capital y cuya razón de existir resulta de este modo indefinida. En pocas palabras, desarrollo económico y acción política se presentan en un vínculo externo porque en todos los casos se les concibe desde el inicio como fenómenos autoconstituidos de manera previa a su relación. Realizado sobre la base de esta concepción común, no debería sorprender que el debate no haya producido resultados concluyentes y más bien, que simplemente se haya diluido. Ante todo, si se parte de extirpar un fenómeno de la unidad que lo constituye como tal inevitablemente se lo convierte en una abstracción. Pero además no hay modo de restituir la unidad en cuestión una vez que se ha pretendido desarrollar por sí mismo lo que se ha extirpado de ella. Por eso, el proyecto de responderse por la superación del capitalismo partiendo de romper la unidad que constituye el capitalismo mismo como modo de producción de la vida

humana estaba condenado al fracaso desde el inicio. Esta forma de proceder, sin embargo, es completamente ajena al método de Marx, que precisamente se caracteriza por asir la unidad en la diferencia.

La conclusión de que las limitaciones de la controversia sobre el derrumbe surgen de las insuficiencias metodológicas que están implícitas en las concepciones en disputa, fue advertida por Marramao (1982) a fines de la década de 1970. Este autor consideraba que si se concebía la crítica marxiana de la economía política como una crítica lo mismo de las formas objetivas de la relación social que de las “formas de conciencia cosificadas”, el propio método dialéctico de “exposición” desarrollado por Marx debía conducir necesariamente a una explicación “*científica de la conciencia de clase*” y de la superación del capitalismo (1982: 140-141). De este modo, concluía Marramao, “el proceso de la génesis del *Klassenbewusstsein* [conciencia de clase] *se explica* por lo tanto a partir del proceso de producción-reproducción, desde el interior de la objetividad de las relaciones sociales, [en vez de ser] presupuesto como resultado de una autonomía irreductible” (1982: 183). Desafortunadamente, este autor no realizó nunca este programa de investigación. Sin embargo, desde entonces —como de hecho ya lo advertía el mismo Marramao— en los debates marxistas comenzó a ponerse de manifiesto la relevancia del método dialéctico para la comprensión de la crítica marxiana de la economía política.

El primer paso en este sentido lo dio un grupo de marxistas alemanes ulteriormente conocidos con la etiqueta *Neue Marx-Lektüre* (Backhaus, 1978; Reichelt, 2013; Schmidt, 1973). En contraposición a las investigaciones tradicionales sobre el método dialéctico, en general vinculadas a la comprensión de las “grandes leyes” de la existencia de la realidad material (Engels, 1979; Plejanov, 1964; Lenin, 1974a), este grupo de autores se especializó en la investigación del papel del método dialéctico en la crítica marxiana de la economía política. Estas investigaciones, sin embargo, tuvieron dos limitaciones. En primer lugar, aún las más ambiciosas no pasaron de los primeros capítulos de *El capital*; y en segundo lugar, hasta pasados varios años quedaron prácticamente encapsuladas en Alemania sin alcanzar nunca una difusión significativa.⁵ El proyecto de vincular el método dialéctico con la crítica marxiana de la economía política recién cobró nuevo ímpetu, mayor concreción, y un verdadero alcance internacional, con los trabajos de lo que actualmente se conoce como

⁵ Una evaluación crítica de los límites de este enfoque para dar cuenta de los fundamentos de la subjetividad revolucionaria de la clase obrera, se encuentra en Starosta (2017).

la “nueva dialéctica” (Murray, 1988, Smith, 1990; Moseley, 1993; Moseley y Campbell, 1997; Arthur, 2002; Albritton y Simoulidis, 2003; Robles Báez, 2005; Moseley y Smith, 2014). De manera general, se puede decir que estas nuevas investigaciones encontraron que la estructura argumental de *El capital* está organizada bajo una forma que encuentra inspiración formal en el despliegue de categorías presentado en la *Lógica* de Hegel. Así pues, la exposición de Marx es vista como el desarrollo del capital desde sus formas más simples hasta sus más complejas, en un movimiento que se caracteriza, parafraseando a Marx, como la “reproducción” de la vida interna de dicho objeto mediante el pensamiento. A su vez, en la medida en que el pasaje o la transición de una forma del capital a otra se la concibe como brotando del desarrollo de las contradicciones inmanentes de cada forma en cuestión, los vínculos entre las mismas son concebidos como inmanentes y necesarios, en abierta contraposición a la exterioridad propia del uso de la lógica formal. De esta manera, el método dialéctico cierra las puertas a cualquier tipo de conexión exterior entre los fenómenos bajo estudio. En concreto, esto significa que, si se es consecuente con este método, ya no cabe solucionar el problema de la superación del capitalismo desarrollando, por un lado, la dinámica abstracta de la acumulación de capital, y desarrollando por otro la acción política o la conciencia revolucionaria de la clase obrera. En pocas palabras, ya no cabe presentar la superación del capitalismo como consecuencia de una “reacción” de la clase obrera a una situación económica exterior a ella.

Específicamente en relación con la cuestión del vínculo entre el desarrollo económico y la acción política, el resultado más fructífero que arrojaron estas investigaciones fue el reconocimiento del capital como el sujeto enajenado de la sociedad capitalista. Así, como tempranamente lo presentó Robles Báez, si se hace una lectura metodológicamente fundada de *El capital* se descubre que “el objetivo de Marx no es solamente explicar el capital como una simple determinación del dinero sino, lo más importante, explicar el capital como capital, es decir, como valor en tanto que sujeto del modo de producción capitalista que se constituye por sí mismo por medio de sus propias determinaciones” (Robles Báez, 1997b: 137). Así pues, “los ‘sujetos’ individuales, obreros y capitalistas, aparecen como ‘portadores’ de este sujeto porque son ‘portadores’ de dinero y de mercancías como momentos del capital” (Robles Báez, 1997a: 3). En otras palabras, si se reconoce al capital como la relación social general a través de la cual se realiza la organización de la vida social y, más específicamente, como una relación social autonomizada que se pone en marcha automáticamente, entonces la acción de los individuos como miem-

bros de la sociedad ya no aparece como un fenómeno exterior al proceso económico de acumulación de capital sino como un momento necesario del mismo; o bien, para ponerlo en los términos en que lo solía presentar Marx, en el capitalismo los individuos “no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales [...] se enfrentan mutuamente” (Marx, 1999a: 104). De este modo, la acción política que supera al capitalismo, en cuanto es una acción que tiene lugar en el capitalismo, tiene que ser necesariamente explicada como un momento del desarrollo del capital. Así, al afirmar que el capitalismo se supera por la propia dinámica de la acumulación de capital se afirma igualmente que se supera a través de la acción política de la clase obrera. En concreto, si se es consecuente con el método dialéctico y, sobre esta base, con el reconocimiento del capital como el sujeto concreto de la unidad de la vida social, no hay modo de recaer ni en el “economicismo” ni en el “voluntarismo”.

Sin embargo, las implicaciones que tiene la adopción del método dialéctico para la cuestión de la superación del capitalismo no fueron abordadas por ninguno de los autores referidos. Más aún, en los pocos casos donde se plantea la cuestión se acaba retrocediendo a la concepción marxista tradicional en vez de superarla. Por ejemplo, Arthur considera que la acción revolucionaria de la clase obrera no cabe dentro del análisis marxiano del capital porque ahí los obreros no aparecen como “seres humanos” sino únicamente como “portadores” del movimiento del capital (Arthur, 2006: 106). Luego, concluye este autor que “aún seguimos necesitando dar cuenta de cómo el trabajo asalariado se reproduce a sí mismo, y se embarca en una trayectoria autotranscendental de contestación y superación del capital, como distinto de una crítica de su explotación capitalista [...] en este sentido, mi posición es cercana a la de Lebowitz” (2006: 106-110).

Otro caso ilustrativo de este mismo tipo de argumentación es el citado trabajo de Robles Báez. Este caso es interesante porque se da en el contexto de una aguda crítica al enfoque del “materialismo posmoderno” donde el autor resuelve de modo muy convincente el falso dilema entre “estructuralismo” y “humanismo” precisamente presentando la acción individual como “portadora” del movimiento del capital en cuanto sujeto de la sociedad capitalista. Así, según este autor, la originalidad de la crítica marxiana de la economía política es que, al reconocer al capital como el sujeto de la sociedad capitalista, presenta a los individuos como “sujetos”, tal como sostiene el humanismo, y al mismo tiempo como “no-sujetos”, tal como sostiene el estructuralismo antihumanista, resolviendo de este modo la falsa dicotomía presentada por

ambos enfoques (Robles Báez, 1997a: 10). Sin embargo, a la hora de abordar la cuestión de la superación del capitalismo, la acción de los individuos para superar su enajenación en el capital se presenta brotando desde fuera del propio movimiento del capital, como una lucha entre la afirmación de los seres humanos como sujetos y su subsunción como portadores del movimiento del capital. En sus palabras:

Esta contradicción nunca será resuelta en tanto el capital reine como el sujeto de la sociedad capitalista y por tanto mientras los individuos deban someterse a los imperativos del capital. [...]. Permítaseme ilustrar esto con la emergencia de movimientos como el de mujeres, de etnias, de minorías, de razas, de homosexuales y demás. [...] Estos movimientos muestran que estos están experimentando, hasta cierto punto, la condición de devenir sujeto, o de lucha por ser sujetos (1997a: 20).

En síntesis, a pesar de haber recuperado el método dialéctico para comprender la crítica marxiana de la economía política y haber reconocido sobre esa base al capital como el sujeto de la sociedad capitalista, dichos autores no desarrollaron estos resultados de sus investigaciones hasta el punto de reconocer a la “acción revolucionaria” de la clase obrera como un momento necesario en la reproducción —y por tanto en la superación— del capital.

*Una alternativa congruente con el método dialéctico
y con los fundamentos de la crítica marxiana de la economía política*

A la luz del debate marxista sobre el derrumbe del capitalismo, el desafío que impone abordar la cuestión de la superación del capitalismo desde el método que fundamenta a la crítica marxiana de la economía política, pasa por reconocer y precisar la unidad entre el desarrollo de la acumulación de capital y la acción política revolucionaria de la clase obrera. A mi entender, la dilucidación de esta unidad puede encontrarse en la obra reciente de Iñigo Carrera (2008, 2013, 2014a, 2014b), presentada ulteriormente en un contexto más amplio de debates por Starosta (2012, 2015, 2017). El limitado espacio del presente capítulo impide una presentación detallada de los argumentos ofrecidos por estos autores, así como una discusión más comprensiva de los textos de Marx en donde se presentan las determinaciones que hacen a la referida unidad entre acumulación de capital y acción política revolucionaria. No obstante, en lo que sigue repongo algunos puntos fundamentales de esta lectura

de la crítica marxiana que permiten ofrecer una alternativa a las posiciones presentes en el debate sobre el “derrumbe” del capitalismo.

Ante todo, esta lectura pone a la determinación de la conciencia por el ser social como el punto de partida de la crítica marxiana de la economía política. De este modo, y en consonancia con la lectura desarrollada por la “nueva dialéctica”, se reconoce el despliegue de la forma de valor con la que inicia esta crítica como el develamiento de la forma enajenada en que los individuos organizan su participación en el proceso de vida social como “personificaciones” de las mercancías. En palabras de Marx, en esta forma de sociedad los individuos están sujetos a “un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas” y que con su “acción”, sólo pueden confirmar “las leyes de la naturaleza inherente a las mercancías” (1999a: 91; 105-106). En suma, tal como lo sintetiza Iñigo Carrera, que “la conciencia y voluntad libres del productor de mercancías” no es otra cosa que “la forma en que se realiza la enajenación de su conciencia y voluntad como atributos de la mercancía” (2007: 59). Desde el punto de vista del método que fundamenta la crítica marxiana de la economía política, este reconocimiento del vínculo existente entre la mercancía en tanto relación social general y la conciencia deja dos conclusiones centrales para la investigación sobre la unidad del desarrollo económico y la acción política de la clase obrera. En primer lugar, desde este momento de la exposición dialéctica en adelante no puede surgir ninguna acción humana que no sea el vehículo de la realización del movimiento de la relación económica; en segundo lugar, y en consecuencia, la necesidad de la acción revolucionaria de la clase obrera sólo puede surgir del desarrollo de esta relación económica en sus formas más concretas de existencia.

Desde un punto de vista “materialista, y por consiguiente científico”, el único lugar de donde puede surgir una transformación en la conciencia de una clase de individuos o, como lo pone Marx, en “sus representaciones intelectuales”, es de una transformación en “el proceso de producción inmediato de su existencia” (Marx, 1999b: 453 n.). En consecuencia, de acuerdo con este enfoque, para explicarse la necesidad del desarrollo de una conciencia y por lo tanto de una acción revolucionaria, hay que avanzar en el despliegue de la relación mercantil hasta su forma de existencia como vehículo del desarrollo de las fuerzas productivas. Marx presenta al capital como esta forma concreta de la relación social general en el examen de las formas de producción de plusvalor relativo. Sobre todo en su forma más potente —el “sistema de la maquinaria”— encontramos que las transformaciones en la subjetividad de la clase obrera pasan por la degradación del obrero a la condición de “apéndice viviente” de la ma-

quinaria, así como por su transformación en “*población superflua* [...] *para la autovalorización del capital*” (1999b: 515-524). Al mismo tiempo, sin embargo, Marx señala que esta misma transformación en el proceso de trabajo que mutila la subjetividad productiva de la clase obrera lleva consigo la producción de un “individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad” (1999b: 594). Ahora bien, esta producción de un “individuo plenamente desarrollado” choca con la producción de un individuo que no puede controlar las potencias sociales de su propia actividad por estar enajenado en el capital. Esta contradicción inmanente a la producción capitalista está desarrollada más plenamente por Marx en sus borradores. Allí, como lo discute *in extenso* Starosta (2012), se presenta la producción de este “individuo plenamente desarrollado” directamente como la forma esencial en que “el capital trabaja [...] en favor de su propia disolución” (Marx, 1997: 222). Así, en contraposición con la visión marxista tradicional según la cual la tendencia más general del capital es a degradar la subjetividad productiva de la clase obrera, aquí se presenta como eje la tendencia a desarrollar en el obrero la capacidad para controlar de manera plenamente consciente su proceso de trabajo, lo cual incluye su carácter social general, es decir, su participación en la organización del proceso de vida social. Por lo tanto, lo que en un caso lleva a presentar un vínculo exterior entre el desarrollo económico y la subjetividad revolucionaria, en el otro lleva a presentar un vínculo inmanente entre los mismos.

El último punto esencial en el descubrimiento de la acción revolucionaria de la clase obrera como un momento del desarrollo del capital —en rigor, ya implícito en el punto anterior— es el reconocimiento de la “contradicción absoluta” que existe entre el carácter privado del trabajo que fundamenta la forma de valor y la tendencia del capital a socializar el trabajo. Aunque el examen del proceso de producción de plusvalor relativo y de la concentración y centralización del capital ya pone en evidencia esta contradicción, Marx recién la presenta explícitamente en el célebre apartado sobre la “tendencia histórica de la acumulación capitalista”. Ahí esta contradicción se presenta en dos pasos. En primer lugar, como una contradicción entre la producción fundada en “la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción” y la producción capitalista donde los medios de producción están “socialmente concentrados”. En segundo lugar, como una contradicción propia del modo de producción capitalista donde la “socialización [...] del trabajo” ya no pasa por la expropiación del “trabajador que labora por su propia cuenta”, sino por la “centralización de los capitales”. Así pues,

en cuanto esta socialización choca por definición contra el propio carácter privado del trabajo, “la centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista” (2000: 953). Y en cuanto se trata de un movimiento propio del capital no cabe aquí buscar al sujeto revolucionario en otro lado que no sea en el desarrollo de este mismo movimiento. Por eso, y en correspondencia con el descubrimiento del desarrollo de la subjetividad productiva capaz de tomar en sus manos el control consciente de la producción social, Marx presenta aquí al crecimiento de la “rebeldía de la clase obrera, una clase [...] que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción” (Marx, 2000: 953). En suma, tal como lo presenta Iñigo Carrera, “el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo libre inmediatamente social como un atributo de su negación, o sea, del trabajo privado, es la contradicción que sintetiza las potencias históricas y el límite del modo de producción capitalista” (2013: 37-38).

El punto esencial de este enfoque es que la acción política revolucionaria de la clase obrera surge como una necesidad del capital de producir plusvalor relativo; es decir: porque el capital necesita avanzar en la centralización del capital para producir plusvalor es que necesita invertir a la clase obrera con la capacidad para organizar de manera plenamente consciente el proceso entero de producción social y, por lo tanto, con la capacidad para abolirlo como el sujeto enajenado de este mismo proceso. En otras palabras, el proceso acabado de socialización del trabajo que emerge como una necesidad del capital, está portado en la acción política revolucionaria de la clase obrera. Por consiguiente, a diferencia del enfoque marxista tradicional —que por presentar en un vínculo externo el desarrollo económico y la acción política revolucionaria, forzosamente cae en el dilema de “economicismo” o “voluntarismo”—, este enfoque logra presentar una explicación consistente de la superación del modo de producción capitalista como el producto tanto del desarrollo del capital como de la acción política revolucionaria de la clase obrera.

Conclusión

Lo primero que salta a la vista en el análisis de las principales posiciones presentadas en el debate sobre el derrumbe del capitalismo, es que de la concepción que se adopte sobre la dinámica de la acumulación de capital no se desprende un tipo particular de acción política. En efecto, hemos visto que

autores de las tendencias políticas más diversas caen indistintamente en ambos lados del debate respecto de la posibilidad de la acumulación de capital para reproducirse sobre su propia base. Como ya lo hemos advertido, esto sucede porque todos los autores que participan en el debate tienen la misma concepción del vínculo entre el desarrollo económico y la acción política. Para todos, el desarrollo económico transcurre por sí mismo generando situaciones económicas críticas a las que se opone la acción política de la clase obrera. Así, tanto uno como el otro se presentan como fenómenos autoconstituidos previamente a su relación y, por lo tanto, vinculados exteriormente. Luego, es por entero indiferente que la acción política de la clase obrera sea reformista o revolucionaria, ya que en cualquier caso no se deriva del desarrollo económico.

Además hemos visto que el curso final del debate —donde, una vez en evidencia esta desconexión entre el desarrollo económico y el tipo de acción política, se gira hacia una confrontación entre las posiciones acusadas de “economicistas” o “voluntaristas”— tiene las mismas limitaciones. Como la relación entre desarrollo económico y acción política sigue siendo una relación externa, dichas posiciones no pueden sino recaer permanentemente en ambos polos de dicho dilema, sin poder superarlo. Esto es, nunca pueden desarrollar el papel de un polo en la superación del capitalismo sin acabar negando al otro. En concreto, si se afirma que la acumulación de capital lleva por sí misma al derrumbe del sistema, entonces se cae en el economicismo; y si a continuación se sostiene que la superación del capitalismo depende de la acción política de la clase obrera en oposición al desarrollo económico, entonces se cae en el voluntarismo. Lo que no se puede hacer nunca bajo esta concepción es afirmar las dos cosas al mismo tiempo.

En contraposición a esta forma de abordar la cuestión de la superación del capitalismo, en la última parte de este capítulo hemos visto que una lectura metodológicamente fundada de la crítica de la economía política permite superar los principales dilemas presentados en el debate. Este abordaje contrapone, en primer lugar, un método de conocimiento que “reproduce la vida interna del objeto” a examinar donde la transición de una forma a otra pasa por el desarrollo de las contradicciones inmanentes a cada forma en cuestión y, en consecuencia, no deja lugar a ningún tipo de vínculo exterior entre el desarrollo económico y la acción política. En segundo lugar, contrapone el reconocimiento del capital como el sujeto de la sociedad capitalista y, en consecuencia, el reconocimiento de la acción de los individuos como la portadora de la reproducción del capital. De este modo, se supera el dilema entre “economicismo” y “voluntarismo” en cuanto se reconoce que afirmar que la superación del capitalismo depende del

desarrollo de la acumulación de capital implica afirmar que el capitalismo se supera a través de la acción revolucionaria de la clase obrera.

Finalmente, se ha llamado la atención respecto a que los autores de las corrientes marxistas que reconocen la importancia del método dialéctico para la comprensión de la crítica de la economía política, y al capital como el sujeto de la sociedad, no desarrollan, sin embargo, sus argumentaciones hasta el punto de presentar a la acción revolucionaria de la clase obrera como un momento del movimiento del capital. En consecuencia, cuando estos autores enfrentan la cuestión de la superación del capitalismo acaban recayendo en los mismos argumentos que emergen del debate sobre el derrumbe del capitalismo. En contraposición, y con base en un enfoque desarrollado recientemente dentro de la literatura especializada, se han presentado sintéticamente los puntos más sobresalientes del desarrollo que conduce al reconocimiento de la acción revolucionaria de la clase obrera como un momento en el desarrollo del ciclo vital del capital

Bibliografía

- Albritton, R., y J. Simoulidis (2003), *New Dialectics and Political Economy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Angus, I. (2014), "The Origin of Rosa Luxemburg's Slogan Socialism or Barbarism", en *John Riddell. Marxist Essays and Commentary*, recuperado de <<https://johnriddell.com/2014/10/21/the-origin-of-rosa-Luxemburgs-slogan-socialism-or-barbarism/>>.
- Arthur, C. (2002), *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden.
- _____ (2006), "The Inner Totality of Capitalism", en *Historical Materialism*, vol. 14, núm. 3, pp. 85-111.
- Backhaus, H. (1978), "La dialéctica de la forma de valor", en *Dialéctica*, vol. 4, pp. 9-34.
- Bauer, O. (1978), "La acumulación de capital. Replica a Rosa Luxemburgo", en L. Colletti (ed.), *El marxismo y el "derrumbe" del capitalismo*, Siglo XXI, México.
- Bernstein, E. (1982), "La teoría del derrumbe y la política colonial", en *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo XXI, México.
- Boudin, L. B. (1920), *The Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism*, Charles H. Kerr & Company, Chicago.

- Bujarin, N. (1974), *El imperialismo y la acumulación de capital*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Bulgákov, S. N. (2015), *Sobre el problema de los mercados en la producción capitalista*, A. A. González (trad.), Mimeo, Buenos Aires.
- Colletti, L. (1975), “Bernstein y el marxismo de la segunda internacional”, en *Ideología y sociedad*, Fontanella, Barcelona.
- (1978), “Introducción”, en L. Colletti (comp.), *El marxismo y el “derrumbe” del capitalismo*, Siglo XXI, México.
- Danielson, N. F. (1902), *Histoire du développement économique de la Russie depuis l’Affranchissement des serfs*, V. Girard y E. Briere, París.
- Eckstein, G. (2012), “Rosa Luxemburg’s The Accumulation of Capital: A Critique”, en R. B. Day y D. Gaido (eds.), *Discovering Imperialism: Social Democracy to World War I*, Brill, Leiden.
- Engels, F. (1979), *Dialéctica de la naturaleza*, OME 36, Grijalbo, Barcelona.
- Gaido, D., y M. Quiroga (2013), “La teoría del imperialismo de Rosa Luxemburgo y sus críticos: la era de la Segunda Internacional”, en *Crítica Marxista*, núm. 37, pp. 113-132.
- Grossmann, H. (1979), *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, Siglo XXI, México.
- Hilferding, R. (1963), *El capital financiero*, Tecnos, Madrid.
- Howard, M. C., y J. E. King (1988), “Henryk Grossmann and the Breakdown of Capitalism”, en *Science y Society*, vol. 52, núm. 3, pp. 290-309.
- Iñigo Carrera, J. (2007), *Conocer El capital hoy. Usar críticamente El capital*, vol. 1, *La mercancía, o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- (2008), “Crisis de sobreproducción general y crisis absoluta del modo de producción capitalista”, en *Razón y Revolución*, núm. 18, pp. 95-110.
- (2013), *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- (2014a), “Dialectics on Its Feet, or the Form of the Consciousness of the Working Class as Historical Subject”, en F. Moseley y T. Smith (eds.), *Marx’s Capital and Hegel’s Logic. A Reexamination*, Brill, Leiden.
- (2014b), “The Historical Determination of the Capitalist Mode of Production and of the Working Class as the Revolutionary Subject”, en *Critique: Journal of Socialist Theory*, vol. 42, núm. 4, pp. 555-572.
- Jacoby, R. (1975), “The Politics of Crisis Theory: Toward the Critique of Automatic Marxism II”, en *Telos*, núm. 23, pp. 3-52.

- Kautsky, K. (1910), *The Class Struggle (Erfurt Program)*, Charles H. Kerr y Company / Co-Operative, Chicago.
- (1966), *La doctrina socialista. Réplica al libro de Eduardo Bernstein Socialismo teórico y socialismo práctico*, Claridad, Buenos Aires.
- (1978), “Teoría de las crisis”, en L. Colletti (ed.), *El marxismo y el “derrumbe” del capitalismo*, Siglo XXI, México.
- (1988), *The Materialist Conception of History*, Universidad de Yale, New Haven.
- Kindersley, R. (1962), *The First Russian Revisionists. A Study of Legal Marxism in Russia*, Clarendon Press, Oxford.
- Korsch, K. (1978a), “Algunos supuestos básicos para una discusión materialista de la teoría de las crisis”, en A. Pannekoek, K. Korsch y P. Mattick, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, Cuadernos de Pasado y Presente, México.
- (1978b), “Fundamentos de una teoría revolucionaria de las crisis”, en A. Pannekoek, K. Korsch y P. Mattick, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, Cuadernos de Pasado y Presente, México.
- Krätke, M. (2016), “On the Beginnings of Marxian Macroeconomics”, en J. Dellheim y O. W. Frieder, *Rosa Luxemburg: A Permanent Challenge for Political Economy. On the History and the Present of Luxemburg’s “Accumulation of Capital”*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Kuhn, R. (2004), “Economic Crisis and Socialist Revolution: Henryk Grossman’s Law of Accumulation, Its First Critics and His Responses”, en *Research in Political Economy*, vol. 21, pp. 181-221.
- Lenin, V. I. (1968), “Carta a la redacción del periódico Sotsial-Demokrat”, en *Correspondencia*, t. II, Estudio, Buenos Aires.
- (1974a), “Cuadernos filosóficos”, en V. I. Lenin, *Obras completas*, t. XLII, Progreso, Madrid.
- (1974b), “El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve. (Reflejo del marxismo en la literatura burguesa)”, en *Obras completas*, t. I, Akal, Madrid.
- (1974c), “El desarrollo del capitalismo en Rusia: proceso de la formación del mercado interior para la gran industria”, en *Obras completas*, t. III, Akal, Madrid.
- (1974d), “El llamado problema de los mercados”, en *Obras completas*, t. I, Akal, Madrid.

- _____ (1974e), “Para una caracterización del romanticismo económico. Sismondi y nuestros sismondistas nacionales”, en *Obras completas*, t. II, Akal, Madrid.
- _____ (1976), “¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento”, en *Obras completas*, t. v, Akal, Madrid.
- _____ (1977a), “Carlos Marx (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)”, en *Obras completas*, t. XXII, Akal, Madrid.
- _____ (1977b), “The Editor of Bremer Bürger-Zeitung”, en *Lenin Collected Works*, vol. 43, Progreso, Moscú.
- Luxemburgo, R. (1968a), *La acumulación de capital*, Talleres Gráficos Americanos, Buenos Aires.
- _____ (1968b), “La acumulación de capital o en qué han convertido los epígonos la teoría de Marx. Una anticrítica”, en *La acumulación de capital*, Talleres Gráficos Americanos, Buenos Aires.
- _____ (2008), “El folleto Junius: la crisis de la socialdemocracia alemana”, en *Obras escogidas*, en Izquierda Revolucionaria.
- _____ (2010), *¿Reforma o revolución?*, Luxemburgo, Buenos Aires.
- Marramao, G. (1976), “Teoría del derrumbe y el capitalismo organizado en las discusiones del ‘extremismo histórico’”, en *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30*, Pasado y Presente, México.
- _____ (1982), “Teoría de la crisis y el problema del Estado. Al margen de la Konstitutionsproblematik”, en *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30*, Pasado y Presente, México.
- Marx, K. (1997), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. II, Siglo XXI, México
- _____ (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1, Siglo XXI, México.
- _____ (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 2, Siglo XXI, México.
- _____ (2000), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3, Siglo XXI, México.
- Mattick, P. (1934), “The Permanent Crisis. Henryk Grossman’s Interpretation of Marx’s Theory of Capitalist Accumulation”, en *International Council Correspondence*, vol. 1, núm. 2, pp. 1-20.

- _____ (1978a), “La crisis mortal del capitalismo”, en A. Pannekoek, K. Korsch y P. Mattick, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, Pasado y Presente, México.
- _____ (1978b), “Sobre la teoría marxiana de la acumulación y del derrumbe”, en A. Pannekoek, K. Korsch y P. Mattick, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, Pasado y Presente, México.
- Moseley, F. (1993), *Marx's Method in Capital: a Reexamination*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- _____, y M. Campbell (1997), *New Investigations of Marx's Method*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- _____, y T. Smith (2014), *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*, Brill, Leiden.
- Murray, P. (1988), *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, Humanities Press International, Atlantic Highlands.
- Pannekoek, A. (1978), “La teoría del derrumbe del capitalismo”, en A. Pannekoek, K. Korsch y P. Mattick, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, Pasado y Presente, México.
- _____ (2012), “Review of Rosa Luxemburg: The Accumulation of Capital: A Contribution to the Economic Explanation of Imperia”, en R. B. Day y D. Gaido (eds.), *Discovering Imperialism. Social Democracy to World War I*, Brill, Leiden.
- Plejanov, G. (1964), “La concepción monista de la historia”, en G. Plejanov, *Obras escogidas*, t. 1, Quetzal, Buenos Aires.
- Reichelt, H. (2013), *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*, Unicamp, Campinas.
- Robles Báez, M. L. (1997a), *Marx and Postmodern Materialism: on the Subject of Capitalism*, Universidad de Massachusetts, Massachusetts.
- _____ (1997b), “Marx: sobre el concepto de capital”, en *Economía: teoría y práctica*, vol. 7, pp. 129-156.
- _____ (2005), *Dialéctica y capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Rosdolsky, R. (1989), *Génesis y estructura de El capital de Marx*, Siglo XXI, México.
- Schmidt, A. (1973), *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, Alberto Corazón, Madrid.
- Schmidt, C. (1915), “Rosa Luxemburg: Die Akkumulation des Kapitals”, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik*, vol. 39, pp. 256-261.

- _____ (1978), “Contribución a la teoría de las crisis comerciales y de la sobreproducción”, en L. Colletti (ed.), *El marxismo y el “derrumbe” del capitalismo*, Siglo XXI, México.
- Shaikh, A. (1978), “An Introduction to the History of Crisis Theories”, en *U.S. Capitalism in Crisis, Union of Radical Political Economists*, Nueva York.
- Smith, T. (1990), *The Logic of Marx’s Capital. Replies to Hegelian Criticisms*, Universidad Estatal de Nueva York, Albania.
- Starosta, G. (2012), “El sistema de maquinaria y las determinaciones de la subjetividad revolucionaria en los *Grundrisse* y *El capital*”, en G. Caligaris y A. Fitzsimons (eds.), *Relaciones económicas y políticas: aportes para el estudio de su unidad con base en la obra de Karl Marx*, Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- _____ (2015), *Marx’s Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*, Brill, Leiden.
- _____ (2017), “Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la *Neue Marx-Lektüre* y el *Marxismo abierto* en clave metodológica”, en *Revista Izquierdas*, núm. 37, pp. 162-190.
- Sternberg, F. (1979), *El imperialismo*, Siglo XXI, México.
- Sweezy, P. (1973), *Teoría del desarrollo capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tudor, H., y J. Tudor (1988), *Marxism and Social Democracy: The Revisionist Debate 1896-1898*, Universidad de Cambridge, Cambridge.
- Tugán-Baranovsky, M. (2000), “Studies on the Theory and the History of Business Crises in England”, Parte I, Theory and History of Crises, caps. 1 y 7, en *Research in Political Economy*, vol. 18, pp. 53-110.
- _____ (2015), *Las crisis industriales en la Inglaterra moderna, sus causas e influencia sobre la vida social*, A. González (trad.), Mimeo, Buenos Aires.
- Venturi, F. (1981), *El populismo ruso*, Alianza, Madrid.
- Von Laue, T. H. (1954), “The Fate of Capitalism in Russia: The Narodnik Version”, en *American Slavic and East European Review*, vol. 13, núm. 1, pp. 11-28.
- Vorontsov, V. (1882), *Sud’by Kapitalizma v Rossii*, Stasivlevicha, San Petersburgo.
- Walicki, A. (1971), *Populismo y marxismo en Rusia*, Estela, Barcelona.
- Zasúlich, V. (1980), “Carta de Zasúlich a Marx del 16 de febrero de 1881”, en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*, Cuadernos de Pasado y Presente, México.

MÉTODO DIALÉCTICO, FETICHISMO Y EMANCIPACIÓN EN LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Guido Starosta

Introducción

El propósito de este capítulo es examinar una serie de contribuciones recientes a la crítica marxiana de la economía política que enfatizan su determinación específica como una investigación dialéctica sobre las formas fetichizadas o materializadas de mediación social. En definitiva, nos proponemos aquí abordar críticamente los aportes de la llamada *Neue Marx-Lektüre*, así como la producción más difundida en las últimas décadas, de autores asociados a la corriente llamada “marxismo abierto”.

La *Neue Marx-Lektüre* es una corriente intelectual que surge en Alemania Occidental en la segunda mitad de la década de 1960. Sus contribuciones originales principales pueden encontrarse en las obras de Reichelt (2013, 1982, 2005) y Backhaus (1978, 2005, 2007); en ellas focalizaremos la presente discusión.¹ Esta lectura reconstructiva de la crítica marxiana de la economía política se desarrolló bajo el influjo positivo de ciertas temáticas clave de la Escuela de Fráncfort (en particular de las ideas del último Adorno, pero también de las relecturas de Marx por parte de autores de “segunda generación” del círculo frankfortiano, como Alfred Schmidt e Iring Fetscher), en oposición a las lecturas tradicionales de la obra de Marx prevalecientes en Alemania en esa época, las cuales derivaban de las interpretaciones del marxismo-lenin-

¹ En este sentido, cabe resaltar que con las intervenciones de Reichelt y Backhaus como una suerte de puntapié inicial, la *Neue Marx-Lektüre* se ha desarrollado luego en múltiples y variadas direcciones mediante los aportes de las nuevas generaciones de autores, los cuales, desafortunadamente, en su mayoría no han sido mayormente traducidos del alemán, con la excepción de algunos trabajos de Michael Heinrich (2008, 2011). De todas maneras, puede encontrarse una muy útil y concisa exposición de la riqueza y complejidad de los desarrollos y debates posteriores de esta corriente hasta tiempos recientes, en la visión panorámica ofrecida por Jan Hoff (2016: 74-92).

nismo y de la socialdemocracia.² Más en concreto, y tal como lo señala Ingo Elbe (2013), son varias las ideas rectoras de dicha lectura tradicional que las intervenciones de la *Neue Marx-Lektüre* pusieron en cuestión, entre las cuales, a nuestro juicio, se destacan las siguientes. En primer lugar se cuestionó la interpretación “sustancialista” o ricardiana de la teoría del valor de Marx, y en cambio se puso de relieve la investigación sobre la “forma-valor”, esto es, sobre la historicidad y peculiaridad de la objetividad de valor como forma social específica (y de ahí su conexión inmanente y necesaria con la forma-dinero, soslayada notoriamente en las lecturas tradicionales). En términos generales, esto condujo a concebir la obra de madurez de Marx no como una teoría económica alternativa, sino como una “crítica de la economía política”, es decir, como una ciencia de la constitución social o génesis de las formas económicas del capitalismo en su totalidad y articulación interna (o un análisis crítico de las “determinaciones de forma” de la sociedad capitalista). En segundo lugar, y a nivel metodológico, se rechazó la ortodoxia derivada de Engels, que leía la exposición de *El capital* en términos del llamado enfoque lógico-histórico, el cual considera que la secuencia de determinaciones presentada en *El capital* correspondería a la evolución efectiva de la sociedad humana, de modo que la sección primera sobre la mercancía y el dinero constituirían la representación analítica de una sociedad precapitalista de productores mercantiles realmente existente en la historia. En contraposición, los autores de la *Neue Marx-Lektüre* se embarcaron en una reconsideración radical del método de la crítica de la economía política, abordándolo como una *dialéctica conceptual o sistemática* de las categorías económicas, inspirada, a grandes rasgos y de forma idiosincrásica, en la forma de exposición de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Así, las determinaciones más generales expuestas en la sección primera de *El capital* dejaron de ser consideradas simples existencias históricas que precedían a la sociedad capitalista, y empezaron a ser concebidas como formas abstractas o momentos internos del capital como totalidad concreta.³ Finalmente, y en la coyuntura de las revueltas estudiantiles universitarias de esos tiempos, estas nuevas lecturas de la crítica de la economía política se distanciaron de modo explícito de todo intento de establecer un vínculo directo con la inmediatez de

² Para una contextualización intelectual e histórica de la *Neue Marx-Lektüre*, véase Elbe (2013); Endnotes, 2010a, 2010b, y Bellofiore y Redolfi Riva (2015).

³ Respecto de esta cuestión en particular, cabe resaltar la importancia que muchos de estos autores le dieron a los *Grundrisse*, incluso prefiriéndolo, por un supuesto mayor rigor metodológico, a *El capital*, el cual era visto como una “popularización” del método dialéctico.

las luchas de las organizaciones políticas tradicionales del movimiento obrero, permaneciendo en general confinados en la actividad académica.

En cuanto al llamado *marxismo abierto*, en gran medida comparte los rasgos característicos de la *Neue Marx-Lektüre*, si bien se ha desarrollado en un contexto intelectual, histórico y geográfico diferente (Bonnet *et al.*, 2005; 2007). El surgimiento de esta corriente marxista puede ser rastreado hasta el mundo académico anglosajón a fines de la década de 1980 y a comienzos de los años noventa, como reacción crítica a las derivaciones del marxismo estructuralista de raigambre althusseriana en la forma de la “teoría de la regulación”. En términos de coyuntura política, se trataba del periodo de ascenso y consolidación de la nueva derecha y, como la otra cara de la moneda, de retroceso y derrota de las radicalizadas luchas obreras acaecidas en la década de 1970. En este marco se suscitan intensos debates sobre el surgimiento y las características de un nuevo modo de acumulación del capital posfordista, lo cual era presentado en muchas de estas discusiones como el resultado inevitable de las leyes objetivas del desarrollo capitalista; no cabía más que adaptarse pasivamente y del modo más progresivo posible, mediante el restablecimiento de una versión del reformismo keynesiano *aggiornado* para la era de la revolución microelectrónica. Frente a lo que se percibía como el carácter “cerrado” de estos posicionamientos marxistas respecto del proceso de crisis y reestructuración capitalista, el programa de investigación del “marxismo abierto” apuntaba justamente a la “apertura” de las categorías de la crítica de la economía política (tanto en la teoría como en la práctica), a la que concebían como “formas fetichizadas de existencia del antagonismo de clases”, siendo en este punto donde tomaban distancia no sólo de los enfoques tributarios del estructuralismo, o de la ortodoxia del marxismo-leninismo, sino hasta de las figuras fundacionales de la *Neue Marx-Lektüre*. En este sentido, al discutir el *Marxismo abierto* indagaremos particularmente en el trabajo de Werner Bonefeld, quien, al identificarse de manera explícita con el legado intelectual de Backhaus y Reichelt, enmarca las contribuciones científicas de éstos en un terreno más deliberadamente vinculado a la “acción política” (Bonefeld, 2014). Asimismo, discutiremos el trabajo de Richard Gunn, otro autor fundacional de este enfoque y quien más aportó, quizás, a las dimensiones metodológicas del mismo.

A nuestro juicio, quizás el aspecto más interesante de todos estos trabajos es que ponen de relieve las potencialidades de la crítica de la economía política no sólo para la comprensión de las formas de “objetividad social fetichizada” del capitalismo, sino para comprender las formas de “subjetividad” del

individuo moderno. En efecto, a grandes rasgos estos enfoques comparten la idea, acertada a nuestro modo de ver, de que la determinación más simple de la subjetividad humana en el modo de producción capitalista es su existencia enajenada como personificación de categorías económicas. Sin embargo, argumentaremos que los límites de estas perspectivas se evidencian cuando se trata de avanzar sobre los fundamentos de la forma de subjetividad que porta la potencia inmanente de trascender la enajenación capitalista, es decir, cuando se trata de sacar a la luz las determinaciones del sujeto revolucionario.

En primer lugar, se desarrolla una discusión crítica pormenorizada de la *Neue Marx-Lektüre* y del *Marxismo abierto*. En términos sustantivos, se sostiene que estos autores fallan a la hora de fundar la emergencia de la subjetividad revolucionaria en el despliegue inmanente de las formas de mediación social capitalistas. En el caso de los primeros, por dejar la problemática del sujeto revolucionario fuera del objeto de la crítica de la economía política. En el caso de los segundos, y a pesar de sus intentos deliberados por trascender toda exterioridad entre la subjetividad humana y el capital, por fundar las potencias revolucionarias de la clase obrera al margen de su existencia enajenada como atributo de la relación social general objetivada, esto es, más allá de su determinación genérica como personificación de categorías económicas, en una abstracta humanidad carente de determinación social.

Asimismo, el artículo aborda dicha crítica de la *Neue Marx-Lektüre* y del *Marxismo abierto* en clave metodológica. De este modo se muestra que tales limitaciones sustantivas van de la mano con una concepción inadecuada del método científico-crítico necesario para descubrir las determinaciones del sujeto revolucionario de modo inmanente. En efecto, para estos autores el método crítico marxiano subyacente al descubrimiento de la praxis revolucionaria, se reduce al movimiento analítico de la *reductio ad hominem*, por medio del cual se rastrea el origen humano de las categorías económicas. El aspecto genético o sintético del método dialéctico queda reducido así al papel de esclarecedor de la constitución social de las formas de objetividad de la sociedad capitalista y, en el mejor de los casos, de las formas de subjetividad que portan la reproducción de las primeras. Pero, desde estas perspectivas, dicho segundo momento de la investigación dialéctica nada tiene que aportar a la comprensión del fundamento de la subjetividad revolucionaria.

En contraste con dichas perspectivas, este capítulo desarrolla un enfoque alternativo inspirado en los aportes fundacionales de Juan Iñigo Carrera (2007, 2013), quien apunta a dar cuenta de las potencias revolucionarias de la clase obrera de modo inmanente a su determinación plena como personi-

ficación del movimiento del capital total de la sociedad, distinguiéndose así por las siguientes dos dimensiones metodológicas centrales: en primer lugar, se demuestra que por cuanto la subjetividad revolucionaria es una “unidad de múltiples determinaciones”, su fundamento no puede ser encontrado al “nivel de abstracción” del fetichismo de la mercancía, tal como afirman de modo implícito la *Neue Marx-Lektüre* y el *Marxismo abierto*. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se argumenta que el momento crítico del método dialéctico marxiano no consiste sólo en la *reductio ad hominem*. Esta última es, ciertamente, la perspectiva en lo esencial “analítica” y de inspiración feuerbachiana desplegada por Marx en textos de “juventud”, como los *Manuscritos de 1844*. Sin embargo, el artículo sostiene que tal perspectiva se encuentra superada en *El capital* (y también, de modo rudimentario pero por fuerza complementario, en los *Grundrisse* y en la *Contribución a la crítica de la economía política*), donde el descubrimiento inmanente de las potencias revolucionarias de la clase obrera surge del “despliegue sintético” de la totalidad de las determinaciones del capital en tanto que sujeto enajenado del movimiento de la sociedad moderna, con punto de partida en su expresión más simple en la forma mercancía. En este punto observemos que no se trata de la producción histórica de condiciones objetivas exteriores a la subjetividad, lo cual fundaría una abstracta posibilidad de superación del capital. Más bien se trata del desarrollo del “contenido material inmanente”, determinado por el propio capital, que necesariamente asume la “forma” de la “acción política revolucionaria” de la clase obrera. Dicho contenido, se argumentará, pasa por la transformación de los atributos productivos del obrero colectivo según una tendencia determinada por la plenitud de la “subsunción real del trabajo en el capital”: los órganos individuales de éste devienen “sujetos productivos universales” capaces de organizar de manera plenamente consciente su proceso de vida social. Como veremos más adelante, ésta es la determinación material inmanente que subyace a la subjetividad “política” revolucionaria del proletariado.

Método y crítica-práctica de la Neue Marx-Lektüre al Marxismo abierto

La Neue Marx-Lektüre de Backhaus y Reichelt

Acabamos de señalar que las perspectivas asociadas tanto a la *Neue Marx-Lektüre* como a su recepción más política en el mundo angloparlante por parte

del *Marxismo abierto*, comparten una concepción particular del método y el sentido de la crítica marxiana del fetichismo de las formas de mediación social capitalista. En efecto, al reducir el momento crítico de la investigación marxiana del fetichismo de la mercancía al mero descubrimiento del contenido humano detrás de la objetividad enajenada de las categorías económicas, podría decirse que estos autores realizan lo que hemos caracterizado en otro lado como una lectura feuerbachiana de este aspecto del método desplegado en las obras de madurez de Marx (Starosta, 2015: cap. 1), esto es, como una suerte de lo que Avineri denomina en su clásico libro la *crítica transformativa* heredada de Feuerbach (Avineri, 1993). En este sentido, parecería que no hay diferencia metodológica esencial entre el método crítico presente en *El capital* y ese primer intento de crítica de la economía política que son los *Manuscritos de 1844*. La única diferencia sería que en los textos de madurez Marx no sólo reduce las formas sociales enajenadas a su contenido humano, sino que además responde (o lo hace de manera más acabada) a la pregunta de por qué dicho contenido asume esa forma fetichizada. Con todo, en cuanto a la modalidad misma de la crítica, el elemento central consiste en dejar al descubierto la actividad práctica enajenada de los seres humanos como el fundamento social del valor.

Ahora bien, si el objetivo último es la transformación radical del mundo, la cuestión que surge entonces es cómo traducir dicho descubrimiento científico del fundamento humano de las categorías económicas en una “crítica práctica”, esto es, cómo convertirlo en una praxis consciente emancipadora. Es en este punto donde, en última instancia, se pone de relieve con toda claridad el recurso a un momento de exterioridad respecto de las relaciones sociales capitalistas como fuente de las potencias transformadoras de la acción revolucionaria. A grandes rasgos, estas potencias no residirían en la forma mercancía misma que rige la práctica humana en el capitalismo, sino en el carácter esencial de un contenido material genérico desprovisto de toda determinación social: el poder constitutivo del trabajo humano, el cual es visto como lógicamente previo a su existencia pervertida como productor de valor (si bien se postula que es esta última la forma en que se manifiesta y aparece). Así pues, para estos enfoques dicho descubrimiento del contenido humano de las categorías económicas agota el conocimiento necesario para organizar la crítica práctica del capitalismo. Pero examinemos la cosa más de cerca mediante una discusión más detallada de algunas de las contribuciones principales a esta literatura.

Un buen punto de partida es quizás la obra de Backhaus, quien rastrea el linaje feuerbachiano del método crítico de Marx de manera explícita. De

acuerdo con Backhaus, luego de utilizarlo inicialmente en “su crítica a la teoría metafísica del Estado”, Marx extendió el campo de aplicación de dicho método a los objetos económicos en cuanto formas materiales de la auto-enajenación, la cual es en este sentido conmensurable con sus formas metafísicas y religiosas (Backhaus, 2005: 18-19). Este método, denominado por dicho autor como “crítico-genético”, involucra dos aspectos fundamentales: el crítico y el antropológico. El primero no consiste tan sólo en la descripción y denuncia de las contradicciones entre los postulados teóricos de los diferentes dogmas y la existencia real de las instituciones, sino que apunta, en lo fundamental, a la explicación de la génesis inmanente o necesidad de esas contradicciones (2005: 19). A su vez, el momento antropológico del método involucra, tal como ya lo anticipamos, la reducción *ad hominem*, esto es, la demostración de la base humana del objeto económico en cuanto forma material del auto-extrañamiento, de este modo queda delineado en su totalidad como blanco de la crítica (2005: 19). La crítica de las categorías económicas implica así situarse más allá del punto de vista económico propiamente dicho (2005: 23). Según este autor, Marx recurre a esta “aplicación del método crítico-genético” a la ciencia económica no sólo en sus escritos de juventud (un hecho que consideramos fuera de toda discusión), sino, y aquí de modo más controvertido, en las versiones de madurez de la crítica de la economía política (2005: 21 y ss.). En efecto, el eje de la crítica permanece inalterado: mientras la ciencia económica “acepta las formas y categorías económicas sin pensamiento, esto es, de manera irreflexiva [...] Marx, en contraposición, busca ‘derivar’ estas formas y categorías como formas invertidas de las relaciones sociales” (2005: 21).

El “método dialéctico de exposición” es visto así como un desarrollo genético de esas formas enajenadas de “objetividad” a partir de su base en la práctica humana sensible (Backhaus, 2005: 22). De ello se sigue que el método general de la crítica es el mismo en los escritos marxianos tempranos que en los tardíos; sólo se altera la terminología (2005: 25). Con todo, cabe la siguiente aclaración para evitar malentendidos. Nuestro planteo no es que estas contribuciones de la *Neue Lektüre* consideren que no hay ningún cambio entre la crítica del joven Marx y su versión “madura”, pero sí pensamos que no ven ninguna modificación en lo que respecta a la naturaleza y el modo de la crítica: la *reductio ad hominem* sigue siendo vista como el fundamento de la praxis revolucionaria (Reichelt, 2005: 38). Con todo, esta lectura novedosa de la obra marxiana sí desarrolla otros dos elementos metodológicos que son relevantes para la presente discusión.

En primer lugar, estos autores sostienen que en la crítica marxiana madura el aspecto genético del método no está basado sólo en Feuerbach. Por cuanto “el mundo invertido del capital” (como valor que se autovaloriza) se parece al segundo mundo suprasensible de Hegel, “el cual en su realidad [...] contiene dentro de sí [...] tanto lo sensible como el primer mundo suprasensible” (Reichelt, 2005: 32), la crítica madura de Marx también echa mano de la *Lógica* de Hegel para el “desarrollo dialéctico de las categorías” (2005: 43). En otros términos, el método dialéctico de Hegel le sirvió a Marx para la exposición “sintética” de la secuencia necesaria de determinaciones formales entendidas como “formas objetivas del pensamiento” (2005: 57).

En segundo lugar, recurriendo al concepto de sociedad de Adorno en tanto que “unidad de sujeto y objeto” (Backhaus, 2007: 87-88), el cual involucra un “proceso constante de la subjetividad en objetividad, y viceversa” (2007: 84), tanto Backhaus como Reichelt plantean que la determinación enajenada de los seres humanos como “personificaciones de categorías económicas” o “máscaras” (*Charaktermaske*) es un elemento central del método dialéctico de Marx en *El capital* (Backhaus, 2007; Reichelt, 1982). Considerada en sí misma, esta idea podría ser un punto de partida programático muy prometedor para una investigación crítica de las determinaciones de la subjetividad revolucionaria. Desafortunadamente, no es éste el camino por el que avanzan estos autores. Sus desarrollos tienden a ubicarse, en un muy alto nivel de abstracción, alrededor de las determinaciones formales más simples del capital. Como señalan los miembros del colectivo Endnotes, “la clase casi no juega ningún rol en los escritos de Backhaus y Reichelt, quienes tratan la cuestión de la revolución como si estuviera fuera de su especialidad académica” (Endnotes, 2010a: 99).

Huelga decir que el hecho de que científicos sociales cuyo programa de investigación gira en torno a la noción marxiana de “crítica” consideren que la cuestión de la subjetividad revolucionaria cae “fuera de su área de especialización” es, cuanto menos, extraño. La verdadera razón de este desinterés parece residir en un nivel más profundo y es en realidad “política”. Como Endnotes agrega,

la mayoría de los comentarios sobre la *Neue Marx-Lektüre* entienden que una de sus principales características es el rechazo a la misión histórica del proletariado que Marx le atribuía y, en efecto, en la izquierda alemana ha tendido a prevalecer una sensibilidad de escepticismo hacia la lucha de clases” (Endnotes, 2010a: 98).

De hecho, aunque rara vez se discute la cuestión de modo explícito, hay ciertos pasajes en el trabajo de estos autores que dan la impresión de que tienden a situar la fuente de la subjetividad revolucionaria en un momento de la individualidad humana que trasciende su existencia enajenada como máscara. Por ejemplo:

Marx presenta a los seres humanos mismos solo en tanto se vinculan entre sí como máscaras. En tanto se relacionan mutuamente como individuos, no constituyen un objeto teórico. En tanto actúan como individuos, no están incluidos en la construcción teórica en este sentido específico; anticipan algo que todavía debe ser construido (Reichelt, 1982: 168).

Si nuestra lectura es correcta, más que residir fuera de su campo de especialización, para estos investigadores la subjetividad revolucionaria directamente queda fuera de la presentación dialéctica de las categorías económicas. De todas maneras, es posible examinar las implicaciones prácticas de este enfoque mediante el examen del trabajo de Werner Bonefeld, quien no sólo ha divulgado estas ideas fuera de los círculos germanoparlantes sino que además, en calidad de figura central de la corriente del *Marxismo abierto*, las ha desarrollado en una línea decididamente política, esto es, poniendo la lucha de clases revolucionaria en el eje de su investigación (Endnotes, 2010a: 98).

Politizando la *Neue Marx-Lektüre*: Bonefeld y el *Marxismo abierto*

Un artículo de Bonefeld sobre Adorno y la praxis social resulta un terreno fértil para discutir la cuestión (Bonefeld, 2012). El punto de partida de Bonefeld es el reconocimiento de que en el capitalismo “la objetivación del sujeto existe en una forma invertida, en la cual la cosa misma se subjetiva en la persona, y la persona se objetiva en la cosa” (2012: 125). En otras palabras, Bonefeld rescata aquí la idea adorniana que en un principio disparó a la *Neue Marx-Lektüre* y según la cual en esta sociedad los individuos están determinados como “máscaras” o “agentes del valor”: su actividad social deviene la actividad de “personificaciones de categorías económicas” (2012: 124). En términos ya abiertamente adornianos, Bonefeld nos dice que este fenómeno involucra una “conceptualidad objetiva” específica, la cual “imperla en la realidad (*Sache*) misma” (2012: 125-126). Sin embargo, a diferencia de Backhaus y Reichelt, este autor formula de modo explícito la pregunta acerca de

las implicaciones de esta determinación formal de la individualidad humana para la praxis emancipadora, esto es, para la lucha de clases revolucionaria (Bonefeld, 2010).

Lo interesante de la respuesta de Bonefeld a esta pregunta es que, al menos en principio, rechaza los intentos de fundar la “resistencia” a la reificación en un “sujeto simplemente postulado, concebido en contraposición a la sociedad”, y cuyo fundamento transhistórico estaría constituido por “la humanidad y el espíritu” del obrero (Lukács), “el carácter trascendente interior de la materia” (Bloch), “un instinto materialista” (Negt y Kluge) o el “biopoder” (Hardt y Negri) (Bonefeld, 2012: 131). En otras palabras, Bonefeld se desvive por evitar recaer en cualquier exterioridad respecto de las formas pervertidas de existencia del individuo social como fundamento del sujeto revolucionario.

Bonefeld elabora estas ideas a través de una discusión filosófica de la concepción de Hegel sobre la relación entre esencia y apariencia. La esencia, argumenta Bonefeld siguiendo a Hegel, tiene que aparecer (no puede elegir no hacerlo). Asimismo, esta apariencia es su (único) modo de existencia. Esto implica que no hay exterioridad a la manifestación efectiva de la esencia, por más pervertida que esta última sea: “Su aparecer es al mismo tiempo su desaparición” (Bonefeld, 2012: 138). En el lenguaje de la teoría social, este argumento filosófico significa que la práctica sensible humana (la esencia) existe como personificación de categorías económicas (la apariencia). Y esto no es una mera ilusión subjetiva sino que es bien real. Ahora, si bien esto le permite a Bonefeld, al menos en términos formales, no terminar postulando un vínculo exterior entre el sujeto humano y la sociedad, surge de todos modos la pregunta de cómo evitar el callejón sin salida político al cual sucumbió, con su pesimismo característico, el propio Adorno. Es decir, surge la pregunta de cómo evitar la conclusión de que “no puede haber tal cosa como una praxis emancipadora, dado que el mundo cosificado de la sociedad burguesa solo daría lugar a una actividad cosificada” (2012: 124).

Llegamos aquí al *quid* de la cuestión, porque, a nuestro juicio, Bonefeld sólo puede mantenerse fiel al proyecto de la praxis emancipadora al costo de echarse atrás en sus intenciones de rechazar toda exterioridad entre esencia y apariencia. Así, inmediatamente después de afirmar que la primera desaparece en la segunda, avala el planteo de Adorno en *Dialéctica negativa*, donde sostiene que “[l]a contradicción [...] es un indicio de la no-verdad de la identidad, el agotamiento de lo concebido en el concepto”, es decir, que “los objetos no se reducen a su concepto” (Adorno, 2011: 17). De acuerdo con Bonefeld, la clave de la crítica está en “la apertura de lo no-conceptual

dentro de lo conceptual” (Bonefeld, 2012: 130). Este contenido no conceptual, continúa Bonefeld, “subsiste dentro de su concepto *pero no puede reducirse a él*” (2012: 130) (énfasis agregado). De modo crucial, es este momento de irreductibilidad del contenido que, en tal simpleza e inmediatez, constituye el fundamento de la subjetividad revolucionaria. En otras palabras, esta última es vista por Bonefeld como expresión de la afirmación directa, no mediada, del contenido no conceptual, y nada cambia por el hecho de que no ve esta afirmación como pura positividad sino como negación de la “condición humana negativa”. Pues el punto es que la fuente inmediata de esa negatividad la encuentra en el contenido (informe) mismo: “La subversión es capaz de negar el orden establecido porque este último es un producto humano” (Bonefeld, 2010: 66). El postulado de inmanencia entre contenido y forma resulta, en última instancia, una declaración formal que es desmentida por el curso subsiguiente de la argumentación. Al final termina colándose un elemento de exterioridad a la práctica social enajenada como la sustancia residual que constituye la subjetividad revolucionaria. La lucha de clases revolucionaria es vista entonces por Bonefeld como expresión de aquella práctica humana sensible negada por el “capital variable”. De hecho, su punto parecería ser que todas las luchas obreras expresan algo más que su determinación social como personificaciones del capital variable, a saber: su “autonomía social humana” y su “libertad”. Es por ello que estas luchas siempre encierran la potencialidad de desarrollarse en y por sí mismas (esto es, no como expresión de alguna determinación social concreta) en luchas comunistas (2010: 68-72).

Volveremos más adelante sobre los problemas sustantivos de este tipo de enfoque, por el momento, quisiéramos detenernos en un aspecto metodológico implícito en esta concepción sobre la subjetividad revolucionaria. En particular, examinemos cuáles son las implicaciones de esta perspectiva para el significado de la ciencia como crítica. Como vimos, para Bonefeld la crítica dialéctica se reduce a la desmitificación de las categorías económicas mediante el develamiento de su constitución social como modos de existencia pervertidos de la actividad humana, es decir, mediante el descubrimiento de la práctica sensible como el contenido negado detrás de esas formas cosificadas de mediación social. Se sigue entonces que el momento “subversivo” del programa metodológico de Marx es, en lo fundamental, analítico: consiste en el descubrimiento del contenido inmanente a una forma determinada. Tomando inspiración del trabajo de Backhaus que ya comentamos, en esta concepción

de la ciencia como crítica se trata de arrojar luz sobre la práctica revolucionaria a través de la *reductio ad hominem* (Bonefeld [1998], 2001).

El problema de este abordaje, como ya lo hemos argumentado, es que el análisis dialéctico es en sí mismo impotente para ofrecer una explicación de la razón de ser de las formas concretas determinadas de la realidad (Starosta, 2008; Caligaris y Starosta, 2015). Al involucrar un movimiento “hacia atrás” desde una forma concreta a su contenido, el análisis dialéctico puede develar cuáles son las determinaciones más abstractas de lo real cuya realización está presupuesta y portada en la forma concreta bajo examen. Pero lo que el análisis es incapaz de hacer es dar cuenta del “porqué” de dicha forma concreta, esto es, de su necesidad inmanente. En este sentido, el descubrimiento analítico del contenido humano de las relaciones fetichizadas entre cosas realiza un aporte necesario pero modesto y limitado a la comprensión de la subjetividad revolucionaria. De hecho, este descubrimiento es uno de los logros de la crítica del joven Marx (en los *Manuscritos de 1844*) a la economía política. Por cierto, ello le permitió comprender la determinación (humana) más simple o abstracta subyacente tras el contenido y la forma de la abolición del fetichismo de las relaciones sociales capitalistas. Pero en realidad el sentido de la empresa científica subsiguiente en la que se embarcó Marx consistió en avanzar en la comprensión de las mediaciones ulteriores involucradas en la constitución material y social del sujeto revolucionario, lo cual sólo podía resultar del progreso sintético en su reproducción ideal.

Ahora bien, esto presupone que uno considera real la existencia de tales mediaciones, las cuales deben ser desarrolladas sintéticamente con miras a comprender la práctica revolucionaria, pero esto es lo que el enfoque de Bonefeld rechaza. Como hemos argumentado, a pesar de su crítica a las perspectivas que apelan a un “sujeto postulado contrapuesto exteriormente a la sociedad”, su propio análisis encuentra a la postre el fundamento inmanente a la subjetividad revolucionaria en algo simple e inmediato: la abstracta materialidad de la “práctica humana sensible” que “vive en y a través de las relaciones entre cosas”. En este punto, la reducción que hace Bonefeld del momento subversivo de la crítica dialéctica al proceso analítico es del todo coherente, al menos en sus propios términos; en el fondo, desde su perspectiva, no hay determinaciones sociales en juego en la constitución de la subjetividad revolucionaria. Lisa y llanamente, no hay nada que explicar. Dicho en otros términos: la abolición revolucionaria del capital no entraña ninguna necesidad inmanente, sea ésta

material, sea social o histórica (Bonefeld, 2010: 63-64).⁴ Su única necesidad es moral, la realización práctica del “imperativo categórico comunista de la emancipación humana” (2010: 66). En suma, la emergencia de la subjetividad revolucionaria es para Bonefeld el resultado de una acción política abstractamente libre y socialmente autónoma, entendida como el opuesto absoluto del automatismo enajenado de la forma capital (si bien se trata de una acción que sólo puede surgir como “negatividad”, esto es, en las luchas “en y contra” la opresión capitalista): “La libertad deviene concreta en las formas cambiantes de la represión como resistencia a la represión” (2010: 71).

Se sigue de esto que lo único que requiere explicación es la constitución social de las formas fetichizadas de objetividad en las cuales existe la práctica humana en el capitalismo. En este sentido, y en aras de hacer una lectura justa del trabajo de Bonefeld, hay que resaltar que él reconoce que la potencia crítica del método dialéctico involucra no sólo análisis sino también la reproducción sintética o “genética”. Sin embargo, Bonefeld considera a la reproducción sintética como el único método materialista y científico para el desarrollo genético de las formas sociales pervertidas, es decir, para la comprensión de la constitución social de las formas de “objetividad” fetichizadas a partir de las relaciones humanas. Pero en cuanto a las formas de “subjetividad”, sólo son contempladas como parte del desarrollo genético de formas en tanto los individuos “actúan racionalmente como ejecutores de leyes sobre las cuales no tienen ningún control” (Bonefeld, 2012: 128), lo que para este enfoque constituye el único aspecto bajo el cual los seres humanos actúan como personificaciones de categorías económicas. Pero en lo que hace a las formas antagónicas radicales de subjetividad y acción, ellas parecen quedar fuera del alcance del despliegue sistemático de las categorías económicas (excepto, por supuesto, como instancias de negación absoluta del automatismo de las mismas, *i.e.*, en tanto luchas “contra” la autonomización de esas formas de objetividad). Por ello puede Bonefeld argumentar: “¿Tiene sentido decir que los obreros personifican al capital variable? El capital variable no hace huelga.

⁴ Al dar por buena la noción ortodoxa de determinación mecánica (y, por ello, extrínseca) de la subjetividad como la única posible, Bonefeld ve en la idea de necesidad histórica una actitud pasiva y complaciente respecto de las leyes de movimiento enajenadas del capital. De ahí que para él la idea de que la subjetividad revolucionaria encierra determinaciones no pueda ser nunca el punto de partida de la organización consciente de la abolición de la existencia enajenada de la vida humana. Por supuesto, que la determinación de la subjetividad revolucionaria sea dialéctica y, por ende, inmanente, no es una opción que Bonefeld siquiera considere.

Los obreros lo hacen” (Bonefeld, 2010: 68), y para Bonefeld no (¿solamente?) lo hacen en su determinación específicamente social como propietarios de fuerza de trabajo en su intento de asegurar la reproducción de la única mercancía que tienen para vender. Fundamentalmente, según Bonefeld, lo hacen también como expresión inmediata de su “dignidad humana”, ya que “la autonomía social no es una especie de futuro distante” sino que está en juego en cada lucha diaria de los obreros contra “la reducción capitalista de las finalidades humanas a un bien económico y al dinero en efectivo” (2010: 72).⁵

En suma, para la versión de Bonefeld del *Marxismo abierto*, el movimiento sintético de la exposición dialéctica concierne sólo a la constitución social de las categorías económicas y al proceso de reproducción continua de la premisa de su existencia en cada transición del desarrollo conceptual. Bonefeld sitúa dicha premisa en la “lógica de separación” del trabajo respecto de sus condiciones objetivas, es decir, en “la subsunción formal del trabajo en el capital” (Bonefeld, 2011). Pero la secuencia sistemática no involucra ningún progreso en el conocimiento de las determinaciones inmanentes de la subjetividad revolucionaria. En este sentido, es sintomático el significado que Bonefeld le atribuye al punto culminante de la exposición sistemática de Marx en el tomo 1 de *El capital*, el cual, a su modo de ver, debería estar confinado al concepto de *acumulación originaria*.⁶ El apartado “Tendencia histórica de la acumulación capitalista” sólo importa por cuanto “continúa el proceso de expropiación en sus propios términos, como centralización del capital” (2011: 394). Pero en lo que respecta a la “expropiación revolucionaria de los expropiadores y el hacer saltar la corteza capitalista” que Marx presenta como el resultado necesario de la socialización enajenada del trabajo privado, Bonefeld considera que debe dejarse de lado como mera “observación deseperadamente triunfalista” (2011: 395). Y esto no debería sorprender. Como

⁵ En rigor, los obreros no hacen huelga en tanto “capital variable” sino en su determinación como propietarios privados de la mercancía fuerza de trabajo. Sea como fuere, el punto es que hacen huelga de un modo completamente acorde con su ser social enajenado, como “ejecutores de leyes económicas que no pueden controlar” y no en desafío a las mismas.

⁶ También es sintomático que en su por lo demás rigurosa reconstrucción estilizada de la secuencia sistemática de la exposición de Marx en el tomo 1 de *El capital*, las formas concretas de la producción de plusvalía relativa brillan por su ausencia (Bonefeld, 2011: 392-395). Como señalaremos más adelante, es justamente en esos capítulos sobre la subsunción real del trabajo en el capital donde Marx despliega (si bien de modo incompleto) las determinaciones de la subjetividad revolucionaria.

lo hemos mostrado, de acuerdo con su enfoque la subjetividad revolucionaria está autofundada en una abstracta negatividad, la cual se expresa —si bien de forma “contradictoria”— en toda manifestación de la resistencia a la opresión (volveremos más adelante sobre el sentido de las comillas). A primera vista, esta concepción parece exaltar y “empoderar” la acción política de la clase obrera, en contraposición al “fatalismo” y “quietismo” que se seguiría de las perspectivas ortodoxas que plantean la superación del capital en términos de la imposibilidad “mecánica” de su reproducción ampliada, a la vez que se evitaría caer en el inmediatez y subjetivismo ingenuo de, por ejemplo, el llamado “marxismo autonomista” (Cleaver, 1992; De Angelis, 2007). Sin embargo, a nuestro juicio, esta perspectiva es también profundamente problemática.

Los límites del Marxismo abierto

En términos sustantivos, lo primero que puede señalarse respecto al *Marxismo abierto* es que a pesar de su intento por llevar a cabo una crítica radical de las relaciones sociales capitalistas, su enfoque termina involucrando la naturalización de la forma de la libertad personal del productor privado e independiente y, en consecuencia, la impotencia práctica para abolir el fetichismo de la mercancía y del capital. Examinemos la cuestión más de cerca.

En efecto —tal como lo ha puesto de relieve Iñigo Carrera (2007) en lo que a nuestro juicio constituye uno de sus aportes fundamentales a la crítica de la economía política—, en el modo de producción capitalista la conciencia libre no es ni el abstracto opuesto ni el contenido autonegado de la conciencia enajenada en la mercancía como relación social general (y, *a fortiori*, en el capital). Al contrario, en la sociedad capitalista la conciencia libre de toda sujeción personal no es más que la forma en que la conciencia enajenada del productor de mercancías se afirma en la forma de su propia negación.⁷ Es decir, la otra cara de la moneda (por la cual el ser humano confronta sus potencias sociales inmanentes como un atributo objetivo exterior a su individualidad —atributo portado en el producto del trabajo social, esto es, el valor—) es su autoconcepción como el portador de una subjetividad abstractamente

⁷ Para un tratamiento en profundidad de la cuestión, véase el capítulo tres de Iñigo Carrera (2007).

libre por naturaleza, cuyo contenido esencial, por ende, es concebido como una pura “autodeterminación” de los individuos.⁸ Por ello es que viéndose y, en consecuencia, actuando como un sujeto abstractamente libre, que el ser humano afirma y reproduce su propia práctica productiva enajenada, esto es, su plena determinación social como personificación de las formas objetivadas de su relación social general (mercancía, dinero, capital, Estado, etcétera). Como lo señala el propio Marx en los *Grundrisse*, la forma subjetiva de la libertad no es otra cosa que la expresión de que el “individuo sólo *existe en cuanto productor de valor de cambio*” (Marx, 1997a: 186) (cursivas del autor):

De modo que así como la forma económica, el intercambio, pone en todos los sentidos la igualdad de los sujetos, el contenido o sustancia —tanto individual como colectiva— pone la *libertad*. No solo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad y libertad*. Estas, como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquél al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, éstas son solamente aquella base elevada a otra potencia. Por lo demás, ello ha sido confirmado históricamente. La igualdad y la libertad en este sentido constituyen precisamente lo contrario de la libertad e igualdad en la Antigüedad, que no tenían como base el valor de cambio desarrolla-

⁸ Nótese que desde un punto de vista materialista, esto es, desde la perspectiva de la organización y el desarrollo de la subjetividad productiva, la libertad no consiste en la ausencia de toda determinación social (esto es, de toda necesidad) en la afirmación de la individualidad humana (la enajenación consistiría entonces en la imposición de dispositivos sociales de coacción objetiva exterior que constreñirían dicha subjetividad abstractamente libre), sino en el control autoconsciente pleno, tanto del carácter individual como del social inmanente de la acción humana, por parte del propio sujeto que la realiza. En otras palabras: el contenido de la libertad está dado por el control consciente de la participación individual en el proceso inherentemente social de metabolismo material humano. En su determinación más simple, y vista desde un punto de vista materialista, la libertad personal del productor privado e independiente consiste de este modo en el control pleno del carácter individual de la acción productiva humana, pero a expensas de todo control sobre su carácter social general inmanente (Iñigo Carrera, 2007: 51 y ss.). En este sentido, la superación de la enajenación capitalista involucra la transformación progresiva de la forma misma de la libertad, cuyo contenido o sustancia material sólo puede consistir, preservando el control consciente individual sobre el trabajo humano, en avanzar también en el conocimiento consciente pleno de las determinaciones sociales inmanentes del trabajo por parte de cada uno de los sujetos de dicha acción productiva y, en consecuencia, en el reconocimiento racional de la propia necesidad de regular sus respectivos procesos individuales de vida como una potencia directamente colectiva.

do; antes bien, fueron arruinadas por el desarrollo de aquél. La igualdad y la libertad presuponen relaciones de producción que aún no estaban realizadas en el mundo antiguo; tampoco en la Edad Media (Marx, 1997a: 183).

Ahora bien, hemos visto que a pesar de los denodados esfuerzos del *Marxismo abierto* por eliminar toda exterioridad entre la práctica humana y sus formas sociales de existencia enajenada, a la hora de explicar las potencias transformadoras radicales de la clase obrera, estos autores terminan reintroduciendo por la puerta trasera un aspecto de la subjetividad que se pone en movimiento y actúa no en tanto personificación de su ser social (cosificado como está en la forma de capital), sino como expresión inmediata del “poder constitutivo” genérico (o la “dignidad”) del trabajo humano. En este sentido, puede concluirse sin lugar a duda que la acción revolucionaria aparece así representada como abstractamente libre y el contenido de dicha libertad como “autodeterminación” de la clase obrera (pues no se considera que exprese ninguna necesidad inmanente de su relación social general enajenada, sino que es vista como una acción que no tiene más necesidad que la que brota de la propia voluntad transformadora del proletariado). Es entonces la afirmación inmediata de esta abstracta libertad humana lo que constituye la fuente de la potencia para la superación revolucionaria de la existencia social enajenada en el capital.

Esto nos lleva a la segunda debilidad de este enfoque, la cual tiene un cariz más metodológico. En concreto, consideramos que a pesar de las referencias a las “relaciones internas o dialécticas”, dicha perspectiva lleva en sí la “representación exterior” del vínculo inmanente entre el contenido y la forma concreta de la subjetividad revolucionaria, en términos de una falsa dialéctica consistente en la “unidad de opuestos antagónicos”. Porque es notorio cómo la contradicción, que al comienzo del razonamiento se postula de modo correcto, al menos en términos formales, como la forma de existencia autonegada de un “contenido” determinado (esto es, el movimiento de “afirmarse a través de la propia negación”), se transforma subrepticamente, en el curso mismo de la argumentación, en la “interpenetración” de dos “afirmaciones inmediatas” diferentes unidas de manera extrínseca en un proceso de “lucha de opuestos” (Iñigo Carrera, 2013, cap. 1); (Starosta, 2015, cap. 3). Si bien esto está sin duda presente en varios de los escritos de Bonefeld (1993: 26–28), aparece de manera mucho más nítida y expresiva en la obra de Richard Gunn, quienes probablemente el autor que más ha aportado a las reflexiones metodológicas del *Marxismo abierto*. De modo interesante y relevante para este capítulo, en lo que es tal vez un artículo fundacional y clave desde esta perspectiva, la cuestión está abordada en térmi-

nos del vínculo contradictorio entre libertad y enajenación en el capitalismo (Gunn, 2005).

El punto de partida de Gunn es de suyo problemático: postula de manera manifiesta a la “libertad como autodeterminación”, como un rasgo general y, por ende, transhistórico, del “ser genérico humano”; esto es lo que lo diferencia de las formas simplemente naturales del mundo material (Gunn, 2005: 135). Pero lo que nos interesa resaltar es cómo se enfrenta al problema de la enajenación y su superación revolucionaria en el capitalismo, lo cual entraña para Gunn una aparente paradoja: “Si nos movemos *libremente*, entonces no somos no-libres para empezar, y si nos movemos *no libremente*, entonces la libertad (por lo menos en el sentido de autodeterminación) nunca puede ser el resultado” (2005: 135). El “truco”, continúa Gunn, consiste en ver la “no libertad como un modo de existencia de la libertad” (2005: 135). En este sentido, sostiene que en realidad no hay tal cosa como la ausencia de libertad, sino sólo la “libertad no libre [...] la libertad que subsiste de manera alienada, es decir, en el modo de ser negada” (2005: 135). En resumidas cuentas, dejando por el momento de lado la forma invertida en la que representa el vínculo entre “libertad como autodeterminación” y enajenación en el capitalismo, es claro que hasta aquí su argumento gira en torno a la afirmación mediante la propia negación de un contenido en su forma de realizarse, esto es, gira alrededor del “movimiento de la contradicción”.

¿Cómo se interroga Gunn esta contradicción entre el contenido de libertad esencial de la subjetividad humana y su modo de existencia enajenado se desarrolla en la forma de una acción revolucionaria que pone fin a la enajenación? Para ver cómo él aborda la cuestión, desplazemos nuestra atención a un artículo suyo más reciente en coautoría con Adrian Wilding, donde, en el contexto de una evaluación crítica “amigable” y empática del libro de John Holloway *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo* (2011), revisita y elabora ulteriormente su anterior argumento (Gunn y Wilding, 2012; 2014). Los términos del problema son similares, sólo que planteados ahora en la antinomia aparente, que rastrean en el libro de Holloway, entre la visión “atractiva” de la revolución —según la cual la libertad existe ya en forma prístina y sin distorsiones en una situación prerrevolucionaria (haciendo la tarea revolucionaria posible pero demasiado sencilla y voluntarista— y la visión “no atractiva”, la cual asume que la libertad está completamente ausente en una situación prerrevolucionaria (lo cual suena más “realista” pero, de acuerdo con estos autores, hace imposible que de la misma resulte la libertad) (Gunn y Wilding, 2012: 178-180). La solución para esta antinomia pasa,

en sintonía con el argumento de Gunn que ya hemos mencionado, por un doble reconocimiento: la revolución es en efecto un acto que pone fin a la servidumbre voluntaria y, en tal condición, “es una expresión y articulación de una acción que ya es libre” (2012: 178); y en una situación prerrevolucionaria tal libertad ya existe, pero “en una forma distorsionada” o “autocontradictoria y enajenada” (2012: 181-182). De este modo, la cuestión es vista como un pasaje de una situación donde la libertad ya está presente pero en forma enajenada (situación prerrevolucionaria), a otra donde la libertad existe en una forma no enajenada (la revolución). En otros términos, la mediación (y de ahí la enajenación) sólo aplica para Gunn y Wilding en los momentos de la subjetividad que reproducen el capital. Pero no cumple ningún papel directo en el “polo revolucionario” de lo que Bonefeld denomina “continuo dialéctico” entre integración y trascendencia (Bonefeld, 1992: 102), el cual es visto como la afirmación inmediata (es decir, no mediada) de una subjetividad naturalmente libre y autodeterminada que se abre camino a través de su “corteza” capitalista enajenada.

Esto queda claro, por partida doble, en la forma en que conceptualizan la “autodeterminación no contradictoria”. En primer lugar, cuando argumentan que en una situación que de modo general es no revolucionaria, tal autodeterminación no contradictoria ya aparece dentro una sociedad enajenada, si bien de un modo “proléptico o prefigurado”, en y a través de “islas de reconocimiento mutuo” en las “grietas y fisuras” de un mundo social contradictorio. De un plumazo, el movimiento de afirmarse a través de la propia negación pasa ahora a estar representado, tal como ya lo señalamos, en la forma de una unidad exterior entre dos afirmaciones inmediatas opuestas pero “entrelazadas”: un polo enajenado para la mayoría de la existencia social, y uno libre en las “islas de reconocimiento mutuo”. En segundo lugar, es manifiesto también en la forma en que construyen su concepto de libertad sobre la base del concepto de reconocimiento de Hegel desplegado en la llamada “dialéctica amo-esclavo” en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, y desarrollado y expuesto de un modo más histórico en el capítulo VI, donde se discuten los “patrones de reconocimiento” que culminan en la Revolución francesa. Es decir, Gunn y Wilding construyen el fundamento de la revolución comunista basados en un marco conceptual cuyo contenido efectivo no es sino el surgimiento y desarrollo concreto de la libertad autodeterminada moderna-capitalista del propietario de mercancías a partir de la disolución de las relaciones de dependencia personal, lo cual Hegel presenta en forma

ideológica e invertida como si se tratara de un abstracto movimiento de la conciencia individual desprovista de determinaciones sociales.⁹

Como consecuencia de todo esto, la crítica “amigable” que Gunn y Wilding hacen del modo en que Holloway termina en ocasiones apelando a una libertad “prístina” y “no distorsionada”, queda reducida a notar que “tal inmediatez que cae fuera del reino de la alienación” no puede tomarse “como punto de partida” en la búsqueda de la génesis de la subjetividad revolucionaria dentro de una situación no revolucionaria (Gunn y Wilding, 2012: 184). Sin embargo, sí constituye la clave (y el contenido) de su surgimiento intersticial y de su eventual proliferación. A fin de cuentas, y a pesar de sus mejores esfuerzos por tomar distancia del voluntarismo ingenuo de los autonomistas, lo que diferencia el planteo del *Marxismo abierto* se reduce a una “actitud subjetiva” más cauta y sobria a la hora de evaluar las potencialidades transformadoras de las luchas de la clase obrera realmente existentes. En efecto, en contraposición “a la poesía eufórica y triunfalista” que prevalece en varios de los enfoques influenciados por el “marxismo autonomista”, la perspectiva marxista abierta de Gunn y Wilding “da cabida al respeto al principio de realidad (en el sentido de Freud)” (2012: 182), lo cual es una “advertencia” acerca de las dificultades y complejidad involucradas en la revolución. Pero, nuevamente, el fundamento de la acción revolucionaria sigue siendo el mismo: una subjetividad abstractamente libre y autodeterminada.

Ahora bien, ¿de dónde surge esta noción de una subjetividad libre *qua* autodeterminada por naturaleza que, de acuerdo con los enfoques aquí examinados, constituye el contenido de la acción revolucionaria? Por cierto, no de la imaginación de estos autores. Cuando se mira la cosa más de cerca, puede reconocerse que dicha subjetividad abstractamente libre no es otra cosa que la forma concreta de la conciencia enajenada del productor de mercancías, abstraída de su contenido para luego ser transformada en su abstracto opuesto “lógico-dialéctico”. Así, desde tal exterioridad respecto de su contenido, dicha libertad de toda subordinación personal, en cuanto forma en que se afirma la

⁹ No es sorprendente en este contexto que Gunn y Wilding también retomen a La Boétie y su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. La Boétie es un autor de mediados del siglo xvi que a todas luces aborda ya la cuestión de la disolución de las relaciones directas de autoridad entre seres humanos, en el contexto del avance (a esa altura ya irrefrenable) de las relaciones mercantiles como forma general de mediación social. No por nada la servidumbre de la que trata el discurso y a la que quiere poner fin es la de la voluntad que está sujeta al poder personal del tirano.

subordinación del productor privado e independiente a las potencias sociales enajenadas como el valor del producto de su trabajo social, es luego presentada como la fuente de la negación revolucionaria de la conciencia enajenada en el capital. La misma aparece entonces representada como la emancipación respecto de la coacción —vista irremediamente así como exterior— que ejercen las formas cosificadas de mediación social capitalista sobre la autodeterminación de la subjetividad abstractamente libre del ser humano. En otros términos, esos enfoques plantean eliminar la mercancía, el dinero, el capital, el Estado, etcétera, justamente sobre la base de la afirmación inmediata de la “forma subjetiva” de existencia más general de la práctica humana enajenada en el capital y que constituye el complemento necesario de sus “formas objetivadas”, a saber: la libertad personal de las personificaciones de mercancías.¹⁰ Ello constituye, a todas luces, un oxímoron. En suma, la conexión entre la ciencia como crítica y la abolición del fetichismo de las relaciones sociales capitalistas requiere de una formulación distinta. En la sección siguiente proponemos y elaboramos dicha alternativa.

El fetichismo de la mercancía y la ciencia como crítica práctica

Como ya adelantamos en la introducción, encontramos las herramientas para dicho enfoque alternativo en los aportes sustantivos y metodológicos de Iñigo Carrera a la crítica de la economía política. De acuerdo con esta perspectiva,

¹⁰ Por cierto, algunos autores desarrollan y someten a crítica la noción de “individualidad burguesa”. Pero la misma es reducida al individualismo y egoísmo, esto es, a la afirmación atomizada de la libertad personal. De ahí que la afirmación de dicha subjetividad abstractamente libre mediante una acción colectiva organizada de modo solidario, tal como sucede en la lucha de clases, les parezca como el opuesto absoluto de la subjetividad enajenada (o al menos como encerrando la potencialidad inmediata de autotransformarse en tal negación absoluta de la “individualidad burguesa”). Al respecto véase, por ejemplo, la derivación que hace Shortall de una “contra-dialéctica de la lucha de clases” —esto es, de “la subjetividad de clase potencial de clase obrera”—, la cual “viene a delimitar el funcionamiento de la dialéctica del capital” y encuentra fundamento en la premisa del obrero “tanto como sujeto libre y como no-capital” (Shortall, 1994: 128-129). En contraste, hemos mostrado en otro lado que la afirmación colectiva solidaria de dicha subjetividad abstractamente libre no es sino otro modo de existencia del mismo contenido enajenado, sólo que más desarrollado que en su forma más simple atomizada individual (Starosta, 2015: cap. 7).

la cuestión de la ciencia como crítica debe encararse de un modo radicalmente diferente. Se trata de un desarrollo del método dialéctico que, por cuanto se autoreconoce en su condición material intrínseca como momento organizacional inmanente a la acción humana, da a la ciencia la forma específica de “crítica práctica”. En este sentido, el verdadero punto de partida y el objeto inmediato de la crítica dialéctica de la economía política es la pregunta por la organización consciente de la acción transformadora radical que apunta a revolucionar las formas de la vida social. No se trata de la lucha de clases reducida a mero objeto de un proceso de conocimiento puramente teórico (Gunn, 2005; Bonefeld, 1992, 2007) y, como tal, irreduciblemente exterior a la práctica, sino de la investigación científica acerca de la organización consciente de la propia acción transformadora en su singularidad, si bien reconocida como momento orgánico individual de tal acción colectiva revolucionaria. Puesto en otros términos, lo que entra en juego es el conocimiento objetivo pleno de las determinaciones sociales, la necesidad inmanente, de la propia acción individual (Iñigo, 1992: 1). Sólo sobre esta base es posible alcanzar la transformación voluntaria del mundo de un modo revolucionario.

Ya vimos también que, desde el punto de vista del método científico-crítico necesario para descubrir las determinaciones del sujeto revolucionario de modo inmanente, tanto para la *Neue Marx-Lektüre* como para el *Marxismo abierto* el momento desfetichizador de la crítica de la economía política se limita al movimiento analítico de la *reductio ad hominem*, movimiento por medio del cual se rastrea el origen humano de las formas objetivadas de mediación social capitalista. Nótese en este sentido que, al menos en lo que hace al conocimiento del fundamento de la subjetividad revolucionaria, el momento crítico propiamente dicho de la investigación dialéctica se agotaría en la exposición de la expresión más simple y general de la enajenación capitalista, esto es, en el “fetichismo de la mercancía”. En contraste, nuestra perspectiva alternativa de la investigación dialéctica lleva a conclusiones diferentes respecto de la conexión entre la praxis revolucionaria y estas formas fetichizadas de la relación social general que dan unidad a la vida social.

En este proceso de conocimiento adquirimos la conciencia del contenido humano subyacente tras las potencias sociales objetivas portadas, en su forma más simple, por la mercancía. Sin embargo, lo que se sigue de este descubrimiento no es que desarrollamos en forma inmediata la potencia transformadora para negar la forma mercantil de nuestra relación social general; lo único que puede concluirse en este punto es que cualquiera que sea el poder que podamos llegar a tener para transformar radicalmente el mundo, dicho poder

no puede ser sino una forma concreta de la propia mercancía. Pero lejos de develar la existencia de tal potencia transformadora, las determinaciones más abstractas del ser social en el modo de producción capitalista contenidas en la mercancía no muestran más potencialidad que la reproducción de dicha forma social enajenada. Hasta tal punto es así que la asociación libre de los individuos o comunismo (la negación determinada del capitalismo) aparece en el capítulo I de *El capital* (en el apartado IV sobre el carácter fetichista de la mercancía) como un abstracto opuesto del trabajo productor de valor, esto es, como el producto extrínseco de la imaginación del sujeto embarcado en el proceso de conocimiento. Así, Marx abre el pasaje donde se refiere a dicha asociación libre diciendo: “Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social” (Marx, 1999: 96).

El corolario de esto es, entonces, que el momento crítico de la ciencia revolucionaria no se reduce al descubrimiento del poder constitutivo de una genérica práctica humana como el contenido negado en las formas enajenadas capitalistas, la cual por sí misma y en esa simpleza, constituiría el fundamento inmediato de la transformación radical del mundo. Al contrario, el resultado de la exposición crítica del fetichismo de la mercancía es la autoconciencia de que la reproducción de la vida humana en la unidad general de todos sus momentos toma una forma enajenada en el capitalismo. Ésto, por supuesto, “también incluye a nuestra voluntad transformadora”. Lo que resulta de este momento de la investigación dialéctica es, así, el desarrollo de la conciencia respecto de la propia enajenación. La mercancía es la forma (objetivada) que toma nuestro ser social general, esto es, la organización de la materialidad de nuestro proceso de vida humano. Por ello, a no ser que se postule que hay algo más en juego que las relaciones sociales que median el establecimiento de la unidad material del proceso de metabolismo social, no hay exterioridad posible a dicha forma enajenada del ser social. Esto no sólo quiere decir que el fetichismo no es una mera ilusión, sino que es “total”, lo cual, a su vez, significa que las potencias sociales de nuestra acción transformadora están en efecto portadas de forma invertida en el producto del trabajo y no podemos sino personificarlas.

Esto trae a colación la cuestión discutida anteriormente acerca del vínculo entre libertad y enajenación. En particular, esto significa que al desarrollar la conciencia del origen humano de la forma valor, no dejamos de estar determinados como sus personificaciones para pasar a afirmar nuestra acción como

abstractamente libre y autodeterminada. Como señala Iñigo Carrera, lo que este descubrimiento cambia es que nuestra determinación como personificación de la mercancía deja de operar a nuestras espaldas (2007: 204). De este modo, efectivamente avanzamos en la afirmación de nuestra libertad. Pero no lo hacemos por darnos cuenta de que en realidad somos seres libres por naturaleza y que entonces podemos elegir cuando nos venga en gana “dejar de hacer el capitalismo” si nos esforzamos lo suficiente, es decir, si le damos la espalda a nuestro ser social (Holloway, 2002, 2011, por ejemplo). Al contrario, mediante la investigación científico-crítica de la forma valor afirmamos nuestra libertad porque conocemos de modo plenamente consciente nuestra propia determinación como sujetos sociales enajenados. Armados con dicho conocimiento objetivo acerca del carácter enajenado de nuestra subjetividad, podemos actuar en forma consciente sobre esas determinaciones enajenadas con miras a transformarlas en dirección a su superación revolucionaria. Por supuesto, esto sólo sería posible si esas determinaciones de hecho portaran la potencia objetiva para su autoabolição, lo cual —con las determinaciones contenidas en la mercancía en cuanto forma más simple de la relación social general de producción— no es el caso. Huelga decir que de esto no se desprende sin más que el fetichismo de la mercancía no pueda ser abolido. Sólo indica la necesidad de seguir progresando en la investigación dialéctica hacia determinaciones sociales más concretas de dicha abolición revolucionaria del carácter fetichista del ser social.

Quizás una buena manera de aclarar este argumento es examinar una observación metodológica que Marx introduce al discutir la función del dinero como medio de pago en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Vale la pena citar extensamente este pasaje profundamente rico:

Sin embargo, el proceso de la metamorfosis de las mercancías, que engendra las diversas determinaciones formales del dinero, metamorfosea asimismo a los poseedores de mercancías o altera las características sociales dentro de las cuales se manifiestan recíprocamente. En el proceso de metamorfosis de la mercancía, el custodio de ésta cambia de piel tantas veces como mude la mercancía o como el dinero cristalice en formas nuevas. Así, originariamente los poseedores de mercancías solo se hallaban enfrentados entre sí como poseedores de mercancías, luego se convirtieron uno en vendedor y el otro en comprador, después cada cual, alternadamente, en comprador y vendedor, luego en atesoradores, y por último en gentes ricas. De este modo, los poseedores de mercancías no salen del proceso de la circulación del mismo modo en que entraron en él. De hecho, las diversas

determinaciones formales que adquiere el dinero en el proceso de la circulación, son sólo la metamorfosis cristalizada de las propias mercancías, la cual, a su vez, es sólo la expresión objetiva de las mutables relaciones sociales dentro de las cuales los poseedores de mercancías llevan a cabo su proceso metabólico. Dentro del proceso de la circulación surgen nuevas relaciones de tráfico y, en cuanto vehículos de estas relaciones modificadas, los poseedores de mercancías adquieren nuevas características económicas (Marx, 1997b: 128).

Este texto puede leerse como una especie de desarrollo dinámico de la determinación enajenada de la individualidad productiva humana, cuya expresión más simple es presentada por Marx en la discusión sobre el fetichismo de la mercancía. Como hemos argumentado en otro lado, en ese texto Marx despliega la manera en que la conciencia productiva del individuo privado inconscientemente transpone sus determinaciones inmanentes en la forma exterior de la “objetividad de valor” (Starosta, 2015: cap. 5). En seguida la exposición muestra asimismo cómo la subjetividad misma del productor de mercancías queda determinada como personificación de esas formas objetivadas de mediación social que había engendrado a espaldas de su conciencia y voluntad. Lo que tenemos en el pasaje citado es la exposición de la dinámica transformativa que estructura la constitución de nuevas formas de subjetividad en cuanto expresión de la concreción ulterior de la “ley del valor” más allá de sus formas más simples. Se trata, por así decir, de la “ley de la subjetividad privada”, la cual rige el desarrollo de formas más concretas en las que los seres humanos actúan como personificaciones de categorías económicas.

Sin duda, estas formas más complejas en las que el movimiento del valor adquiere unidad siguen siendo “sólo la expresión objetiva de las mutables relaciones sociales dentro de las cuales los poseedores de mercancías llevan a cabo su proceso metabólico”, esto es, su contenido social más simple sigue siendo la relación general de producción entre los seres humanos. Sin embargo, la inversión real de dichas relaciones sociales como atributos de las cosas significa que los seres humanos no pueden controlar conscientemente la transformación de su propia subjetividad (al menos no con las determinaciones desplegadas hasta este punto). Dicha transformación ocurre así a sus espaldas, como resultado del autodesarrollo de las formas enajenadas de objetividad a través de las cuales tiene lugar su proceso de metabolismo social. Al autodesarrollarse y transformarse esas formas objetivadas del ser social, los poseedores de mercancías, “en cuanto vehículos de estas relaciones modificadas [...], adquieren nuevas características económicas”, esto es, emergen progresiva-

mente del proceso de circulación general portando “máscaras” diferentes de las que portaban al entrar al mismo.

En el pasaje recién citado, Marx identifica las formas de subjetividad que han emergido hasta esa fase particular de su presentación dialéctica. En particular, menciona la figura del simple propietario mercantil, luego al comprador y al vendedor, al atesorador y a la gente rica. Sin embargo, la implicancia de esta discusión es que los propietarios de mercancías van a atravesar por una serie de “cambios de piel” ulteriores. Así, unas páginas después Marx desarrolla las figuras del deudor y el acreedor, haciendo notar también cómo cambian las correspondientes formas ideológicas generales (Marx, 1997b: 130-131). De la religión como la forma ideológica general correspondiente al atesorador, se pasa a la jurisprudencia como la forma que corresponde a la subjetividad del acreedor. Por último, “así como el dinero se desarrolla para convertirse en dinero mundial, así el poseedor de mercancías se desarrolla para convertirse en cosmopolita”, cuya forma ideológica general no es otra que el “cosmopolitismo [...] como credo de la razón práctica, en contraposición a los prejuicios tradicionales de orden religioso, nacional, y otros, que inhiben el proceso metabólico de la humanidad” (1997b: 143).

A nuestro juicio, el punto fundamental de esta discusión es que en estos pasajes de la *Contribución* de 1859 sale a la luz muy claramente un aspecto fundamental del objeto de la investigación dialéctica de Marx. Concretamente, la misma incluye tanto las formas de objetividad como las de subjetividad de la sociedad capitalista. Pero además dichas páginas contienen importantes claves metodológicas respecto a cómo debe encararse, desde una perspectiva materialista, la investigación de la génesis de las formas de subjetividad: como mediaciones necesarias del movimiento autonomizado de las formas de objetividad fetichizada asumida por la relación social general en el modo de producción capitalista. Sólo a través de este método es posible fundar las formas de conciencia y voluntad de modo “inmanente” al movimiento de las relaciones sociales actuales. Asimismo, y de modo crucial para la temática de este capítulo, el corolario de este enfoque es que si uno quiere ser fiel a un abordaje materialista, este método no debe “aplicarse” solamente a las formas de subjetividad y acción que reproducen la producción de valor (y, *a fortiori*, de capital), sino que debe incluirse también a la subjetividad revolucionaria. En otras palabras, la forma de sujeto político revolucionario (y, más bien, nuestra propia subjetividad en tanto que órgano individual de tal sujeto colectivo y de clase) debe desplegarse de modo inmanente en cuanto forma más desarrollada

de existencia asumida por el productor de mercancías inicial con el cual comenzó la exposición dialéctica.

Para ponerlo en términos más generales, el fundamento inmanente de la subjetividad revolucionaria no es simple o no mediado. Al contrario, es una “unidad de múltiples determinaciones”, lo cual significa que su comprensión científica sólo puede resultar de una investigación dialéctica compleja que incluye tanto el movimiento analítico de lo concreto a lo abstracto, como el retorno sintético, mediado, al punto de partida concreto del proceso de conocimiento, esto es, la acción transformadora revolucionaria. El proceso de investigación dialéctica debe entonces aprehender analíticamente todas las formas sociales relevantes del caso, y reproducir sintéticamente las “conexiones internas” que conducen a la constitución de la acción política consciente de los obreros asalariados como clase, en tanto que forma necesaria asumida por la transformación revolucionaria del modo de existencia histórico del proceso de vida humano.

Ahora bien, si la “reproducción de lo concreto en el pensamiento” muestra que las determinaciones inmanentes en la forma-mercancía no portan, en su simplicidad, la necesidad de trascender la producción de valor, su búsqueda debe entonces continuar mediante el despliegue de las formas más concretas en que se desarrolla la relación social general. El proceso de conocimiento debe pasar aún por más mediaciones a fin de devenir plenamente consciente de la necesidad de la propia acción transformadora en la unidad de todas sus determinaciones, sin caer presa de ninguna apariencia. Así, con miras a alcanzar todo su poder transformador, este desarrollo consciente debe alcanzar una forma concreta del propio ser social enajenado que entrañe una potencialidad cuya realización *a)* conlleve la abolición misma de la enajenación y *b)* tenga a nuestra acción transformadora como su forma concreta necesaria. En resumen, la acción revolucionaria debe personificar una determinación concreta de la práctica productora de valor misma, cuya realización, sin embargo, consista precisamente en la abolición de la producción de valor.

En este sentido, lejos de agotar el momento crítico-práctico, la reproducción ideal de la forma mercancía (en la unidad de su movimiento analítico y sintético) es sólo el primer paso de un proceso de conocimiento dialéctico más amplio a través del cual el sujeto de la transformación revolucionaria descubre el carácter enajenado de su ser social y, en consecuencia, de su propia subjetividad. Sin embargo, como se ha examinado en otro lado, al ser desplegado en su totalidad, este proceso también produce la autoconciencia de las potencias históricas desarrolladas en esta forma enajenada y, aún más en concreto, de la necesidad de la acción revolucionaria que, como pura perso-

nificación de categorías económicas (y no como abstractos seres humanos), el sujeto emancipador debe realizar (Iñigo, 2013: cap. 1). Ahora bien, no podemos detenernos aquí a discutir dichas determinaciones ulteriores cuya unidad subyace bajo la constitución de la clase obrera como tal sujeto revolucionario; tarea que, por otra parte, hemos abordado en profundidad en otro texto (Starosta, 2015: cap. 8 y 9). Sin embargo, y a modo de conclusión, en el apartado siguiente nos permitimos al menos delinear *grosso modo* los momentos esenciales del despliegue dialéctico del movimiento de la relación social enajenada capitalista, cuya tendencia histórica deriva en la necesidad de su autoabolición en la forma concreta de la acción transformadora radical del proletariado.

Reflexiones finales: de la mercancía al sujeto revolucionario

Planteábamos antes que la necesidad de la constitución del sujeto revolucionario debía surgir de modo inmanente a partir del despliegue de las potencias del productor de mercancías —con el que parte la exposición dialéctica—, las cuales someten a este último a una sucesión de “cambios de piel”. Sin embargo, las transformaciones a las que están sujetos los productores de mercancías no se limitan a las que experimentan como resultado de las determinaciones que desarrolla el proceso de circulación general de mercancías como tal. De hecho, el propio despliegue de la plenitud de las potencias de la circulación simple de mercancías muestra que la misma trasciende de sí al devenir necesariamente un momento interno de la circulación del capital.

En la forma de capital, la relación social general cosificada en la forma de la “objetividad de valor” ya no se afirma tan sólo como mediadora del proceso de metabolismo entre los productores privados e independientes. Este fetichismo e inversión se desarrollan aún más al convertirse el capital en el sujeto enajenado mismo de la unidad del proceso de vida social. Todos los momentos del metabolismo humano pasan así a convertirse en atributos del “ciclo vital” del capital, el cual tiene a la autovalorización o automovimiento en progresión cuantitativa, como única determinación cualitativa general. La producción inmediata de la vida humana deja así de constituir el contenido del movimiento de reproducción social para devenir el resultado inconsciente de la producción incesante de plusvalor.

Al desarrollarse la relación social general en un proceso de producción de plusvalor, los poseedores de mercancías que entran y emergen del mismo

experimentan nuevas transformaciones y adquieren “nuevas características económicas”. En primer lugar, se diferencian, respectivamente, en personificaciones del dinero-como-capital y la mercancía fuerza de trabajo. En segundo lugar, dichas personificaciones individuales devienen personificaciones colectivas al constituirse necesariamente en clases sociales, en tanto el antagonismo inherente a la compra-venta de la fuerza de trabajo por su valor sólo puede resolverse al trascender la mera relación individual entre comprador y vendedor, esto es, tomando la forma concreta de la lucha de clases (Starosta y Caligaris, 2017: cap. 5). Esta última se constituye entonces en la relación social “directa” más general entre personificaciones colectivas de mercancías; relación a través de la cual se establece la unidad esencialmente “indirecta” de la producción social subordinada a la autovalorización del capital. Sin embargo, por más ineludible y “endémico” que sea este antagonismo, y en claro contraste con el planteamiento del *Marxismo abierto*, en esta determinación simple, esto es, como expresión de la subsunción formal del trabajo en el capital, la lucha de clases sólo existe como forma concreta necesaria de la reproducción de la enajenación capitalista y no de su superación.

Son en realidad las determinaciones de la subsunción real del trabajo en el capital, y en particular de la forma más desarrollada de producción de plusvalía relativa como gran industria, las que portan las potencias que se expresan en la forma específicamente emancipadora de la lucha de clases. Esto es así por cuanto la producción de plusvalía relativa somete al proceso directo de producción de la vida humana a una incesante revolución en su misma materialidad. Como Marx muestra en *El capital* y en los *Grundrisse*, a través de esta mutación constante de las condiciones materiales del trabajo social, el capital transforma, contradictoria pero progresivamente, la subjetividad productiva de los obreros asalariados en función de una tendencia determinada: los mismos devienen trabajadores universales, esto es, órganos de un cuerpo productivo directamente colectivo capaces de regir con plena autoconsciencia su participación individual en el proceso de metabolismo social. Puesto en otros términos: los miembros del obrero colectivo se constituyen en sujetos productivos que son completa y objetivamente conscientes de las determinaciones sociales de sus potencias y actividad individuales. Pero, como es evidente, esta forma de la subjetividad humana necesariamente choca con una forma social capitalista que, como tal, produce a los seres humanos como individuos privados e independientes, quienes, en consecuencia, ven su interdependencia social general y su desarrollo histórico como una potencia ajena y hostil portada en el producto del trabajo social. La determinación de las for-

mas materiales del proceso de trabajo como portadoras de relaciones sociales objetivadas ya no puede, por tanto, mediar la reproducción de la vida humana. La acumulación de capital debe, en consecuencia, llegar a su fin y dar paso a la libre asociación de los individuos. Es éste el contenido material inmanente del desarrollo de la relación social general que se expresa necesariamente en la forma de la subjetividad política revolucionaria de la clase obrera.

Así, es la necesidad histórica de la plena universalidad desarrollada y socializada de la subjetividad productiva de los trabajadores, más allá de su “corteza” capitalista pero generada como una determinación inmanente del movimiento enajenado del propio capital, lo que se realiza bajo la forma concreta de la revolución comunista. Esto implica que la conciencia política revolucionaria de la clase obrera sólo puede ser expresión concreta de su conciencia productiva.¹¹ Lo que la acción política del proletariado realiza, esto es, su contenido, es la transformación de la materialidad de las fuerzas productivas del individuo humano y, en consecuencia, de sus formas sociales de organización y desarrollo. Para ponerlo en otros términos, se trata de una mutación “material” del proceso de producción de la vida humana, que toma forma concreta mediante una transformación de sus formas “sociales”, la cual, a su vez, se realiza mediante una acción “política” consciente o, dicho con todas las letras, mediante una revolución. Así, la cuestión aquí no es tratar de encontrar las “condiciones objetivas” externas que disparan o facilitan el desarrollo de una acción política autodeterminada. En cambio, lo que está en juego aquí es el desarrollo del conocimiento consciente del “contenido y la forma” de la necesidad de abolir la forma capital.

¹¹ También implica que la acción revolucionaria es expresión de una subjetividad enajenada. En otras palabras, la abolición del capital no es producto de una acción política autodeterminada o abstractamente libre, sino que es una acción que los trabajadores están compelidos a realizar como personificaciones de las leyes enajenadas del movimiento del capital mismo. Lo que separa a la acción política superadora del capital de las formas de la lucha de clases que reproducen el capital, es su determinación específica como acción colectiva que es plenamente consciente de su carácter enajenado, esto es, de estar personificando una necesidad del capital. Sin embargo, al tomar conciencia de su determinación como modo de existencia del capital, los obreros revolucionarios también descubren la tarea histórica de la que, como individuos plenamente conscientes aunque enajenados, deben encargarse: la superación del capital mediante la producción de la organización comunista de la vida social. En consecuencia la subjetividad revolucionaria se organiza como una acción política enajenada que en el curso de su propio desarrollo se libera de su propia enajenación.

En este sentido, y para concluir, nótese que lo que aborda el proceso de conocimiento de la ciencia como crítica práctica no son las circunstancias externas que constreñirían o constituirían el contexto social para una acción que, si bien sujeta a estos condicionamientos, sería en y por sí misma autodeterminada. Más bien se trata de la autoconciencia respecto de las determinaciones portadas de modo inmanente en nuestra acción transformadora enajenada. Así, la ciencia social dialéctica, en cuanto crítica práctica, no mira “fuera” de la acción con el fin de dar cuenta de las circunstancias que limitan su afirmación, sino que, al penetrar las apariencias inmediatas que tal acción presenta, se sitúa “dentro” de la misma. Por ello, en la ciencia como crítica práctica el terreno de la materialidad de la práctica humana concreta nunca se abandona. Sólo en virtud de su forma dialéctica, que involucra tanto el momento analítico como el sintético, y que tiene como objeto la unidad de las formas de objetividad y subjetividad asumidas por el ser social, es que la crítica de la economía política queda determinada como la organización plenamente consciente de la práctica humana en el capitalismo y, en tal condición, como la ciencia revolucionaria de la clase obrera (Iñigo, 2007: 7-8).

Apéndice. La unidad contradictoria de la materialidad y la forma social, y la “lógica de la revolución” según Psychopedis

Aunque también aborda la cuestión desde de la corriente del *Marxismo abierto*, el argumento de Kosmas Psychopedis (2005: 80-81) encierra ciertas peculiaridades que hacen que el avance sintético hacia formas más concretas del capital no se torne simplemente redundante para el conocimiento del fundamento de la subjetividad emancipadora (no obstante, también termina recurriendo a un elemento exterior al capital como fuente de la acción revolucionaria de la clase obrera). Al igual que Bonfeld, Psychopedis pone en el eje de su planteo la contradicción —constitutiva del modo de producción capitalista— entre la materialidad genérica de la práctica humana y su existencia negada, esto es, la forma de una objetividad enajenada como relaciones entre cosas (2005: 80). El mismo modo que Bonfeld, y a diferencia de los autores fundacionales de la *Neue Marx-Lektüre*, hace hincapié en el carácter eminente e inmanentemente político de la crítica de la economía política, por cuanto mantiene que “la presentación dialéctica de las categorías en los escritos tardíos de Marx buscan inscribir el programa revolucionario en los conceptos mismos” (2005: 80). Sin

embargo, más allá de estos puntos de contacto con el planteamiento de Bonefeld, Psychopedis le da a su argumentación general una “vuelta de tuerca” idiosincrásica, al situar el fundamento de la praxis revolucionaria, no en la forma de existencia más simple de dicha contradicción, sino en una forma concreta determinada en la que se desarrolla y expresa. En este sentido, Psychopedis aclara que “la presentación dialéctica no es cuestión de contrastar ‘forma mala’ con ‘contenido bueno’” (2005: 80), en cambio, se trata de “demostrar que en el capitalismo las fuerzas sociales de producción devienen fuerzas de destrucción”, de modo que “dicha forma constituye una amenaza real a la continuidad de la existencia de su materialidad” (2005: 80). En primera instancia, es la propia reproducción de la forma enajenada capitalista la que demanda y engendra la regulación política estatal por sobre los intereses de los capitales individuales para asegurar la preservación de las condiciones materiales de existencia de la sociedad. Pero en tanto que dentro del capitalismo estás normas jurídicas públicas descansan sobre bases “inestables”, dado que “en el largo plazo el capital no puede tolerar regulaciones que reducen el margen de ganancias” (2005: 81), esta modalidad “reformista” de resolución de la contradicción entre materialidad y forma social choca con una barrera infranqueable en tales términos, engendrando así la demanda por su abolición revolucionaria mediante la superación del capital. Según Psychopedis, son varios los pasajes de *El capital* a partir de los cuales es posible encontrar a “lógica de la revolución” ya en juego, comenzando con la lucha por el establecimiento de una jornada laboral legal en el capítulo VIII del tomo I. Pero en todos ellos está presente el mismo fundamento general de la subjetividad revolucionaria: el intento de preservar las condiciones de vida y de “dignidad humana”, tanto frente a las tendencias destructivas del capitalismo como frente al carácter lábil de las regulaciones estatales que las morigeran (o a la forma limitada en que dichas regulaciones permiten dar curso a la realización de los “nuevos valores humanos” que surgen como respuesta a las tendencias destructivas). Así, aunque en esta versión del *Marxismo abierto* la exposición dialéctica de determinaciones formales más allá del fetichismo de la mercancía adquiere más relevancia con miras a descubrir el fundamento de la subjetividad revolucionaria, Psychopedis no logra evitar la invocación a un elemento exterior al auto-movimiento contradictorio de la relación social general objetivada que rige la unidad del proceso de vida social actual. En efecto, el contenido de la revolución es en última instancia reconducido a la afirmación de una lucha autodeterminada por la supervivencia de la sociedad y la realización de la “dignidad humana”, en oposición al barbarismo destructivo del capital y/o a la mezquindad de su reformismo. Puesto en otros términos:

la necesidad de la revolución no está portada de modo “inmanente” en el movimiento del capital. En cambio, está portada en las condiciones reproductivas de una abstracta sociedad carente de toda determinación formal, cuya propia existencia es puesta en riesgo al continuar subsumida en el capital. A fin de cuentas, el enfoque de Psychopedis no es más que una versión más sofisticada de la vieja antinomia planteada por Luxemburgo entre socialismo y barbarie, esto es, otra versión de la perspectiva marxista tradicional del socialismo como “la única salvación para la humanidad” frente a “la guerra, el hambre y las enfermedades” (Luxemburgo, 2008: 278-279).

Bibliografía

- Adorno, T. (2011), “La jerga de la autenticidad”, en *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid.
- Avineri, S. (1993), *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Universidad de Cambridge, Cambridge.
- Backhaus, H. (1978), “La dialéctica de la forma de valor”, en *Dialéctica*, vol. 4, pp. 9-34.
- (2005), “Some Aspects of Marx’s Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory”, en K. Psychopedis y W. Bonefeld (eds.), *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Ashgate, Adlershot.
- (2007), “Entre la filosofía y la ciencia: la economía social marxiana como teoría crítica”, en W. Bonefeld, A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (comps.), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Bellofiore, R., y T. Redolfi (2015), “*The Neue Marx-Lektüre*. Putting the Critique of Political Economy Back into the Critique of Society”, en *Radical Philosophy*, núm. 189, pp. 24-36.
- Bonefeld, W. (1992), “Social Constitution and the Form of the Capitalist State”, en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (eds.), *Open Marxism. Volume 1. Dialectics and History*, Pluto, Londres.
- (1993), *The Recomposition of the British State During the 1980’s*, Dartmouth, Aldershot.
- (1998), “Hans-Georg Backhaus Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Okonomiekritik (The Dialectic of the Value

- Form: Investigations into Marx's Critique of Economics)", en *Capital & Class*, vol. 22, núm. 3, pp. 158-161.
- _____ (2001), "Kapital and Its Subtitle: a Note on the Meaning of Critique", en *Capital & Class*, vol. 25, núm. 3, pp. 53-63.
- _____ (2007), "El capital como sujeto y la existencia del trabajo", en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (eds.), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. II, Herramienta, Buenos Aires.
- _____ (2010), "History and Human Emancipation: Struggle, Uncertainty and Openness", en *Critique*, vol. 38, núm. 1, pp. 61-73.
- _____ (2011), "Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation: Notes on Social Constitution and Expropriation", en *Science & Society*, vol. 75, núm. 3, pp. 379-399.
- _____ (2012), "Negative Dialectics in Miserable Times: Notes on Adorno and Social Praxis", en *Journal of Classical Sociology*, vol. 12, núm. 1, pp. 122-134.
- _____ (2014), *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*, Bloomsbury, Londres.
- Bonnet, A., J. Holloway, y S. Tischler (eds.) (2005), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. I, Herramienta, Buenos Aires.
- _____ (eds.) (2007), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. II, Herramienta, Buenos Aires.
- Caligaris, G., y G. Starosta (2015), "La crítica marxiana de la dialéctica hegeliana. De la reproducción ideal de un proceso ideal a la reproducción ideal de un proceso real", en *Praxis Filosófica*, núm. 41, pp. 81-112.
- Cleaver, H. (1992), "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorization to Self-Valorization", en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (eds.), *Open Marxism. Theory and Practice*, vol. II, Pluto, Londres.
- De Angelis, M. (2007), *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*, Pluto, Londres.
- Elbe, I. (2013), "Between Marx, Marxism and Marxisms-Ways of Reading Marx's Theory", en *View Point Magazine*, vol. 21.
- Endnotes (2010a), "Communisation and Value-Form Theory", en *Endnotes*, vol. 2, pp. 68-105.
- Endnotes (2010b), "Comunización y teoría de la forma-valor", en *Endnotes*, 2, recuperado de <<https://endnotes.org.uk/issues/2/es/endnotes-comunizacion-y-teoria-de-la-forma-valor>>.

- Gunn, R. (2005), "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en J. Holloway, S. Tischler y A. Bonnet (eds.), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. 1, Herramienta, Buenos Aires.
- , y A. Wilding (2012), "Holloway, La Boétie, Hegel", en *Journal of Classical Sociology*, núm. 12, vol. 2, pp. 173-190.
- (2014), "Recognition Contradicted", en *South Atlantic Quarterly*, núm. 113, vol. 2, pp. 339-352.
- Heinrich, M. (2008), *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid.
- (2011), *¿Cómo leer El capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de El capital*, Escolar y Mayo, Madrid.
- Hoff, J. (2016), *Marx Worldwide. On the Development of the International Discourse on Marx Since 1965*, Brill, Leiden.
- Holloway, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Herramienta, Buenos Aires.
- (2011), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Herramienta, Buenos Aires.
- Iñigo Carrera, J. (1992), *El conocimiento dialéctico. La regulación de la acción en su forma de reproducción de la propia necesidad por el pensamiento*, Centro para la Investigación como Crítica Práctica, Buenos Aires.
- (2007), *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El capital, vol. 1, La mercancía o la conciencia libre como forma de la conciencia enajenada*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- (2013), *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Imago Mundi, Buenos Aires.
- Luxemburgo, R. (2008), "El folleto Junius: la crisis de la socialdemocracia alemana", en *Obras escogidas*, en Izquierda Revolucionaria.
- Marx, K. (1997a), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. 1, Siglo XXI, México.
- (1997b), *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
- (1999), *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, vol. 1, Siglo XXI, México.
- Psychopedis, K. (2005), "Social Critique and the Logic of Revolution: from Kant to Marx and from Marx to Us", en W. Bonefeld y Psychopedis (eds.), *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Ashgate, Aldershot.

- Reichelt, H. (1982), "From the Frankfurt School to Value-Form Analysis", en *Thesis Eleven*, vol. 4, núm. 1, pp. 166-169.
- (2005), "Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality", en K. Psychopedis y W. Bonefeld (eds.), *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Ashgate, Aldershot.
- (2013), *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*, Unicamp, Campinas.
- Shortall, F. (1994), *The Incomplete Marx*, Avebury, Aldershot.
- Starosta, G. (2008), "The Commodity-Form and the Dialectical Method: On the Structure of Marx's Exposition in Chapter 1 of Capital", en *Science y Society*, vol. 72, núm. 3, pp. 295-318.
- (2015), *Marx's Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*, Brill, Leiden.
- , y G. Caligaris (2017), *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

ENTRELAZAMIENTO DE LAS CONTRADICCIONES VALOR-VALOR DE USO Y CAPITAL-TRABAJO EN EL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

Patricia García Gutiérrez

Introducción

Hoy estamos viviendo un desgarramiento brutal del tejido social. Su manifestación más patente es una muy fuerte tendencia “al desmantelamiento del valor simbólico en beneficio del valor monetario”. Ello ha dado lugar a un acelerado proceso de “desimbolización” (Dufour, 2007: 19-20), es decir, a una alteración significativa del mundo simbólico; una de sus consecuencias más nítidas es la “transformación de la condición subjetiva” en la sociedad contemporánea. Todo lo anterior impacta directamente contra los ámbitos político y social de nuestro tiempo, es decir, sobre el escenario central del “nuevo estado del capitalismo”. Ya desde los años noventa, autores como Bolívar Echeverría hablaban de una crisis de civilización: “La crisis que afecta al mundo occidental y, por extensión necesaria, al conjunto del planeta es una crisis radical; no se trata únicamente de una crisis económica, de una crisis social, política o cultural. Se trata de una crisis de civilización que combina y trasciende a todas ellas” (Echeverría, 1998b: 46).

Si bien el capitalismo en su forma actual ha sufrido una serie de transformaciones de gran magnitud, eso no significa que su esencia haya cambiado; independientemente de la descripción fenomenológica que se haga de él, la lógica que lo sigue moviendo es la lógica del capital, donde el valor de uso está subsumido en el valor. Esto no es otra cosa que una manifestación de

la realidad implacable de la enajenación, de la subordinación del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la voluntad puramente cósmica del mundo de las mercancías. Constituyendo éste el núcleo del discurso crítico de Marx a partir del cual se puede construir una estrategia de crítica de la modernidad capitalista, así como dar cuenta de sus limitaciones (Echeverría, 1998b: 63).

En la actualidad predomina un discurso cuyo eje sigue siendo la idea de progreso, de bienestar, de felicidad; un rasgo distintivo de dicho discurso es la negativa a hablar de capitalismo, de clases sociales, de explotación, de enajenación. Incluso planteamientos que se ubican en una perspectiva crítica son proclives a borrar estos conceptos, que tienen una carga política indiscutible. ¿Por qué regresar al abecé del marxismo cuando el discurso dominante ubica a Marx como un objeto de museo o, en el mejor de los casos, tan sólo como parte de la historia? Por el contrario, yo considero que su pensamiento mantiene una gran vigencia, particularmente aquella parte que nos remite al “teorema —como lo llamó Bolívar Echeverría— sobre la contradicción entre valor y valor de uso”. Éste es uno de los puntos medulares presentes en *El capital*, el asunto del que se vale Marx para hacer un análisis minucioso del lugar central que ocupa “la forma mercancía” en la estructura de la sociedad capitalista. Esta contradicción, considerada fundamental y que al mismo tiempo da lugar a determinados conflictos en torno a ella, constituye

[u]n intento de Marx por dar nombre a lo que podría ser el núcleo, el centro, la esencia misma de todo un conjunto de contradicciones, de conflictos, de opresiones, de represiones, de explotaciones, [...] Marx intenta dar un nombre al centro de la contradictoriedad moderna [...] cuando dice que hay una en torno a la cual giran y se organizan, se estructuran y se consolidan todas las otras contradicciones, todos los otros conflictos (Echeverría, 1998a: 8).

Es precisamente esta contradicción valor-valor de uso la columna vertebral alrededor de la cual va a girar mi reflexión, y de manera particular el pasaje de dicha contradicción a la forma capital-trabajo en el capitalismo contemporáneo; destacaremos sobre todo la forma que asume la misma en el “cuerpo que trabaja”, ya que permite mostrar otra de las formas que asume en el “microespacio del cuerpo” la contradicción capital-trabajo: como estrategia de acumulación, pero sobre todo como un espacio de resistencia.

Proceso de trabajo-proceso de valorización.

Punto de partida del pasaje a la contradicción capital-trabajo

De acuerdo con la marcha argumental de *El capital*, la contradicción entre valor de uso y valor tiene “distintos momentos de presencia”, es decir, diferentes figuras de manifestación a lo largo de la obra. Una de las primeras fi-

guras o momentos que asume esta contradicción es aquella que aparece como la contradicción entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, es decir, entre “la producción de riqueza objetiva en calidad de riqueza concreta”, por una parte, y “la producción simultánea de esa misma riqueza pero en calidad de riqueza abstracta capitalista”, por la otra (Echeverría, 1998a: 27). El análisis del proceso de producción capitalista en su conjunto va a constituir el punto de partida para explicar la transición de la contradicción entre el valor de uso y el valor hacia la forma que adopta la misma cuando se convierte en la contradicción entre el trabajo asalariado y el capital. En el conjunto de las contradicciones del capital, ésta es clave —una de carácter e importancia singulares—, por cuanto es precisamente en el lugar de trabajo y a través del mercado laboral donde la fuerza del capital golpea directamente el cuerpo del trabajador (Harvey, 2014: 79).

De manera general, es posible afirmar que la contradicción entre valor de uso y valor va a tomar en este caso

[1]a figura de una inversión del sentido que el proceso de trabajo tiene en su forma natural; de ser una aventura positiva para el sujeto social, este proceso pasa a ser *subordinado o subsumido a la valorización del valor*; un destino completamente negativo para el trabajador. Para éste ya no es un proceso de autorrealización a través de la imposición de determinadas formas a la naturaleza, sino que es todo lo contrario: un proceso en que la máquina, los medios de producción, trituran, succionan la substancia vital del trabajador (Echeverría, 1998a: 35-36).

Sin embargo, la contradicción capital-trabajo no aparece a primera vista en el mercado de trabajo; éste funciona como un mecanismo mistificador que desdibuja la relación de clase que existe entre el vendedor y el comprador en el ámbito de este mercado. El hecho de que exista un mercado de trabajo supone la existencia de una nueva mercancía: la fuerza de trabajo, la cual pertenece al ser humano; esta mercancía va a encontrarse junto a las demás como si ella fuera una mercancía más, es decir, será tratada como una “cosa”. Recordemos que esta aparente igualdad se basa en el hecho indiscutible de que tanto el vendedor como el comprador en la esfera de la circulación existen como ciudadanos, con igualdad de derechos. En un sistema de mercado —que parte de un funcionamiento adecuado, donde el robo o el engaño estarían ausentes— los intercambios tienen como base el principio de igualdad al intercambiarse valores equivalentes. El trabajador al vender su mercancía recibe un equivalente por su valor.

Cuando Marx analiza cómo se lleva a cabo “la transformación del dinero en capital”, dice claramente que ésta ha de desarrollarse sobre la base de las

leyes inmanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el “intercambio de equivalentes” sirva como punto de partida. Cuando Marx centra su análisis en la mercancía “fuerza de trabajo”, procede a resolver la contradicción¹ aparentemente insoluble de la circulación del capital:

Para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro* de la *esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuerza de valor*; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor*. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo* o *fuerza de trabajo* (Marx, 1999a: 203, cursivas del original).

Es precisamente en la esfera de la circulación donde aparece la premisa necesaria para que exista el capital; es ahí donde el obrero vende su fuerza de trabajo como mercancía, en la medida en la que es “*propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona” (Marx, 1999a: 204) aunque al mismo tiempo no dispone ni de medios de producción, ni de medios de subsistencia. Por tanto, la relación de clase entre capitalista y asalariado está presupuesta cuando ambos se enfrentan en el mercado en el acto D - M (FT). Si bien el acto de compra-venta implica una relación dineraria, al mismo tiempo este acto presupone al comprador como capitalista y al vendedor como asalariado, de tal forma que esta relación sólo es posible porque las condiciones objetivas de producción están separadas como propiedad ajena del poseedor de la fuerza de trabajo, en la medida en que éste ha sido despojado de las mismas por la clase de los capitalistas (Marx, 1998a: 37). Marx comienza a desmitificar dicho proceso al revelar que en la esfera misma de la circulación el capital aparece ya como una relación entre dos clases.

Desde el momento en que el dinero se ha utilizado para comprar la mercancía fuerza de trabajo ha comenzado el proceso de valorización; pero es propiamente en la esfera de la producción donde se va a producir la plusvalía, en la medida en que es ahí donde se podrá hacer efectivo el valor de uso de esta peculiar mercancía.

Es el valor de uso de esta mercancía, que no es sino el trabajo vivo, el que va a poner en movimiento todo el proceso productivo, posibilitando de esta

¹ “El capital, por ende, no puede surgir de la circulación, y es igualmente imposible que no surja de la circulación. Tiene que brotar al mismo tiempo en ella y no en ella” (Marx, 1999a: 202).

forma la existencia de los valores de uso del resto de las mercancías. Pero en el mercado capitalista es tratada como un *objeto* cuando en realidad es el sujeto de dicho proceso (Echeverría, 1998a: 36-37).

El único *valor de uso que puede constituir una antítesis y un complemento para el dinero en cuanto capital es el trabajo*, y éste existe en la capacidad de trabajo, la cual existe como sujeto [...]. *El valor de uso adquirido es de manera inmediata valor de uso para el valor de cambio, esto es, valor de uso que po[ne] valor* (Marx, 1998b: 214, cursivas del original).

En el proceso de trabajo, el obrero trabaja ahora bajo el control del capitalista, estableciéndose así una relación de “dominio de una clase sobre otra”. El trabajo en este caso ya no constituye una manifestación del trabajador, éste ha pasado a ser la “personificación del trabajo”; “en el proceso real de producción [...] el poseedor de mercancías se convierte en capitalista, en capital personificado, y el obrero en una simple personificación del trabajo para el capital” (Marx, 2000b: 21). “*El producto del trabajo le aparece ahora como un objeto ajeno y que lo domina y al mismo tiempo su propia actividad le aparece como una actividad extraña que no le pertenece*” (Marx, 1999c: 110-111).

Al construir el concepto de “plusvalía” lo que hace Marx es poner al descubierto el engaño que subyace tras la forma salario al mostrar que lo que realmente se paga en este acto es el valor de la fuerza de trabajo y no el valor creado por el trabajo. Da cuenta de lo que sucede en el proceso de trabajo con la capacidad viva de trabajo; su valor de uso es cualitativamente distinto al valor de uso de las otras mercancías en la medida que ésta es la única mercancía cuyo valor de uso específico es fuente de valor y de más valor del que ella tiene (Marx, 1999a: 234).

Al apropiarse el capital de este valor con el objetivo de asegurar su propia reproducción, al mismo tiempo transforma el trabajo social (el que se hace para otros) en trabajo social alienado (Harvey, 2014: 74); los trabajadores quedan así en una situación en la que se ven obligados a reproducir mediante su trabajo las condiciones de su propia dominación.

La relación de clase que se instaura entre el capital y el trabajo involucra necesariamente al Estado como árbitro regulador o ejecutor, en virtud de la contradicción sistémica existente entre los derechos de propiedad individual por un lado y del poder estatal por el otro.

Los capitalistas se esfuerzan [...] por incrementar la intensidad, la productividad y/o el tiempo de trabajo, mientras que los trabajadores se esfuerzan por disminuir tanto las horas como la intensidad y los riesgos físicos implícitos en la actividad

laboral. El poder regulador del Estado [...] está a menudo implicado en esas relaciones (Harvey, 2014: 75).

Globalización y cuerpo

Los términos “globalización” y “cuerpo” dan cuenta de dos facetas de un desplazamiento discursivo que se produjo hacia 1970. El análisis y la propuesta que hace Harvey (2012: 25)² constituye una guía de lectura muy estimulante para dar cuenta de otras dos formas de manifestación de la contradicción capital-trabajo en el contexto del capitalismo contemporáneo: la “globalización” estaría del lado del capital y el “cuerpo” del otro lado.

Globalización

Una de las cosas que explican el encumbramiento del término “globalización” es la profunda reorganización geográfica del capitalismo.³ El término ha sido usado, por un lado, para legitimar la liberalización de los mercados financieros, y por otro, como herramienta política para restar fuerza a los movimientos obreros. Se ha transformado así en un concepto medular del nuevo mundo del “neoliberalismo globalizador”.⁴

Esto facilitó la aceptación acrítica del concepto —en los ochenta y en los noventa incluso en sectores de la izquierda— y ello a su vez permitió el

² Harvey destaca que toma como punto de partida a Marx; lo reconoce como ávido crítico de la economía política burguesa clásica y dedica buena parte de su vida a “deconstruir” sus principios fundamentales, preocupado por el lenguaje y consciente de que los desplazamientos discursivos llevaban su propia carga política específica.

³ El autor propone el concepto dematerialismo histórico geográfico: “En la medida en que el cambio de terminología nos predispone a observar con más flexibilidad y [...] más convicción, el significado de clase que tienen procesos como la globalización y el desarrollo geográfico desigual” (Harvey, 2012: 73-76, cursivas mías). Esta reorganización geográfica del capitalismo fue resultado de una cruzada geopolítica librada principalmente por Estados Unidos y sus aliados, como Gran Bretaña (2012: 88).

⁴ La globalización constituye una nueva fase de un proceso (que dio inicio en 1492, cuando la internacionalización del comercio ya estaba en marcha) subyacente bajo la producción capitalista de espacio (2012: 26, 72 y 76).

desplazamiento de conceptos con mayor carga política, como el imperialismo y el neocolonialismo.

Respecto a las consecuencias más relevantes de la globalización analizadas por Harvey, quiero subrayar tres de ellas: el cambio en las formas de producción y organización; el incremento notable del trabajo asalariado, y el nuevo papel que desempeña el Estado.

1) Cambio en las formas de producción y organización, especialmente del capital multinacional.

Por el lado del proceso de trabajo observamos: dispersión geográfica y la fragmentación de los sistemas de producción; las divisiones del trabajo y las especializaciones de tareas.⁵

Por el lado del proceso de valorización ha tenido lugar: una creciente centralización del poder empresarial a través de fusiones, absorciones o acuerdos de producción conjunta que trascendieron los límites nacionales.

El resultado combinado de este proceso fue la profundización de las desigualdades entre clases.⁶ El cierre definitivo de la producción en un lugar y el inicio de la producción en algún otro se convirtió en una historia cotidiana.

2) Incremento notable del trabajo asalariado.⁷

Si bien esto tiene que ver con el incremento de la población, también se debe a la introducción de una parte cada vez mayor de la población mundial en el trabajo asalariado —especialmente las mujeres—. Ejemplos de ello son Bangladesh, Corea del Sur, Taiwán, África, bloque de la antigua Unión Soviética, China. Este incremento del proletariado mundial ha sido radicalmente feminizado, geográficamente disperso y culturalmente heterogéneo, por lo que es mucho más difícil de organizar en un movimiento sindical unido.⁸

⁵ Al subdividir el trabajo de ejecución, se profundiza la división del trabajo, dando lugar a la parcelación del mismo.

⁶ Entre 1960 y 1991 la proporción de rentas obtenidas por la quinta parte más rica de la población mundial aumento de 70 a 85%; la de la quinta parte más pobre disminuyó de 2.3% a 1.4% (Harvey, 2012: 82-83).

⁷ Se ha duplicado en menos de 20 años. Esto ha ido acompañado de un rápido crecimiento de los niveles medios de productividad por trabajador (Harvey, 2012: 57).

⁸ Aunado esto a que sus condiciones de explotación son mucho más duras que hace 20 años (Harvey, 2012: 83). Hoy encontramos descripciones que compiten en crudeza con las de

- 3) El nuevo papel desempeñado por el Estado: el Estado ha perdido algunos de sus poderes tradicionales para controlar la movilidad del capital (especialmente el capital financiero y monetario); el Estado se ha hecho más intervencionista, penetrando incluso más profundamente en ciertos segmentos de la vida política y económica, y el Estado-nación sigue siendo una de las principales defensas contra el poder puro del mercado (Harvey, 2012: 84); de ello tenemos diversos ejemplos en América Latina.

Esto nos lleva a destacar cuán importante es comprender los procesos de formación y disolución del Estado en términos de procesos inestables de globalización/territorialización.⁹

En términos generales, es posible afirmar que la cuestión de la globalización ha constituido un proyecto político explícito, al mismo tiempo que una poderosa herramienta ideológica que representa los intereses de clase capitalistas que han operado representados por la política exterior, militar y comercial estadounidense. La expansión del poder de la oligarquía planetaria ha hecho que la lucha de clases rebasa de manera indiscutible las fronteras nacionales. Por lo tanto, el cambio en el lenguaje que propone Harvey permite comprender la globalización como un proceso de producción de desarrollo temporal y geográfico desigual (Harvey, 2012: 79).¹⁰

El cuerpo como un constructo social

La concepción que se ha ido construyendo del cuerpo como resultado del desplazamiento discursivo¹¹ que analiza Harvey, gira en torno a la idea de que el

Marx en la *Acumulación originaria* (Marx, 2000a) o con las de Engels en la *Situación de la clase obrera en Inglaterra* (Engels, 1978).

⁹ “Vemos por consiguiente, un proceso de territorialización, desterritorialización y reterritorialización continuamente en funcionamiento a lo largo de la geografía histórica del capitalismo” (Harvey, 2012: 79).

¹⁰ Cambio de lenguaje —señala Harvey— que conlleva saludables consecuencias políticas al liberarnos del lenguaje más opresivo y restrictivo del proceso de globalización omnipotente y homogeneizador.

¹¹ El extraordinario interés por “el cuerpo” tiene un doble origen: 1) Una serie de reflexiones teóricas que situaron el cuerpo como “sujeto y objeto” de discusión y debate; dicha teorización se convirtió en algo indispensable para la política progresista y emancipadora.

cuerpo constituye una producción social: el cuerpo concebido como un “proyecto inacabado, histórica y geográficamente maleable”; como una “cosa” relacional, que se crea, limita, sostiene y en última instancia se disuelve en un flujo espacio-temporal de procesos múltiples. El cuerpo es internamente contradictorio en la medida en que distintos procesos “producen” tipos corporales radicalmente diferentes. Distinciones de clase, raciales, de género, de cualquier otro tipo, marcan el cuerpo humano por medio de los diferentes procesos —socio-ecológicos— que lo afectan. Esto permite concebir el cuerpo como “activo y transformador” cuando se parte de su vínculo con los procesos que lo producen, sostienen y disuelven. De tal forma que las personas dotadas de “capacidad semiótica y voluntad moral” hacen de sus cuerpos elementos “constructivos” en lo que ha sido denominado “la política corporal” (Harvey, 2012: 120-121).

Para no caer en una posición idealista o academicista respecto a la concepción del cuerpo, es fundamental concebirlo como un nexo por medio del cual se analizan las posibilidades de construir una política emancipadora. En este aspecto las contribuciones de Marx son de gran riqueza, como su interpretación de cómo se producen las materializaciones corporales dentro de la circulación del capital bajo las relaciones sociales capitalistas.¹² El cuerpo se convirtió así en el emplazamiento privilegiado de la resistencia política y de la política emancipadora.

Cuerpo que trabaja. Espacio de resistencia y estrategia de acumulación

Partiendo de la concepción del cuerpo como un “constructo social” no es posible comprenderlo sin tomar en cuenta las fuerzas que giran a su alrededor y lo constituyen. Poner una atención particular en el cuerpo que trabaja conlleva una dimensión política indiscutible en la medida en que posibilita

2) Otra serie de movimientos —postestructuralismo en general y la deconstrucción en particular— que provocaron una vuelta al cuerpo como base irreductible de conocimiento.

La convergencia de estos movimientos [...] —convirtieron— en centro de atención al cuerpo, como fundamento para comprender[lo] [...] como el emplazamiento privilegiado: de la resistencia política y de la política emancipadora. Especialmente los animados por Foucault y Judith Butler (Harvey, 2012: 28).

¹² Para lo cual es de gran relevancia comprender las relaciones espacio-temporales entre las prácticas materiales, las representaciones, los imaginarios, las instituciones, las relaciones sociales y las estructuras dominantes del poder político y económico (Harvey, 2012: 155-156).

incursionar en una dimensión de análisis que nos permite concebirlo como un espacio de resistencia y como estrategia de acumulación. De ahí la importancia que tiene aceptar que “el punto de partida de la lucha de clases está en la particularidad del cuerpo que trabaja”, cuya manifestación más patente la encontramos en todos aquellos cuyas vidas están marcadas por la relación traumática y conflictiva respecto a la dinámica de la acumulación de capital (Harvey, 2012: 66), al ser ésta una forma de existencia particular de la contradicción capital-trabajo.

La manera en que Harvey retoma lo planteado por Marx me parece muy sugerente; aunque es una lectura crítica (2012: 139)¹³ al mismo tiempo reconoce su gran riqueza teórica y la vigencia de su discurso, al destacar lo siguiente:

Proporciona un rico aparato conceptual para comprender los procesos de producción corporal y de representación vigentes en el capitalismo.

Proporciona también [...] una epistemología apropiada (histórico-geográfica además de dialéctica) para enfocar la cuestión de cómo se producen los cuerpos, cómo se convierten en significantes y referentes de significados, y cómo las prácticas corporales interiorizadas podrían a su vez modificar los procesos de autoproducción bajo las actuales condiciones de globalización capitalista (2012: 139-140).

El cuerpo del trabajador requiere condiciones específicas para su producción y reproducción. En Marx ya encontramos sólidos desarrollos conceptuales respecto a su “producción y las subjetividades tanto individuales y colectivas”; tales desarrollos permiten afirmar que en él existe una “teoría de la producción del sujeto corporal bajo el capitalismo” (Harvey, 2012: 124). La distinción que hace Marx entre “obrero y fuerza de trabajo” es de gran importancia, ya que pone de manifiesto la existencia de un “proceso de circulación” distinto al del capital variable. Recordemos que el trabajador, para poder vender su “fuerza de trabajo”, debe existir en el mercado como un sujeto libre, y el responsable de su propia reproducción es el obrero (una persona, organismo, voluntad) vende “fuerza de trabajo” (una mercancía) al capitalista para que la utilice en el proceso de trabajo, ello a cambio de un salario que permite al obrero comprar

¹³ Por ejemplo, subraya que esta teoría si bien es limitada en la medida en que le faltan muchos aspectos en su esquema (como lo sexual, lo erótico, las identificaciones de género y raciales de los cuerpos, lo psicoanalítico y lo figurativo, lo lingüístico y lo retórico, lo imaginario y lo mítico). Sin embargo, estas ausencias no pueden solucionarse mediante la eliminación del método o del fondo del enfoque de Marx, el cual debe ampliarse, no negarse.

mercancías de producción capitalista para vivir y volver a trabajar. El obrero como persona es un trabajador, un consumidor, un ahorrador, un enamorado y un portador de cultura. Mientras que el obrero como papel económico es singular (Harvey, 2012: 125). Marx construye el concepto de capital variable para dar cuenta de la parte del capital que se invierte en la compra de la mercancía fuerza de trabajo y gracias a lo cual el capitalista tiene la posibilidad de apropiarse de las capacidades creativas de los trabajadores. De tal forma que para comprender qué le sucede al cuerpo en la sociedad contemporánea, es condición indiscutiblemente necesaria comprender igualmente las condiciones de circulación del capital variable (2012: 139).

La manera en la que Harvey intenta ir un poco más lejos de lo planteado por Marx es a través de la siguiente pregunta: ¿qué efecto tiene la circulación de capital variable (la extracción de fuerza de trabajo y plusvalor) en los cuerpos (las personas y las subjetividades) de aquellos a través de quienes circula? (2012: 125). Para el desarrollo de esta reflexión analiza lo que sucede en los diferentes momentos de “consumo productivo, intercambio y consumo individual”.

Consumo productivo

Marx demuestra ampliamente que cuando la mercancía fuerza de trabajo ha quedado subsumida en el capital, el consumo productivo de la misma es sometido a una serie de exigencias respecto a su uso dentro del proceso de trabajo, exigencias que obligan al trabajador a poner en funcionamiento toda su persona con un objetivo preciso que será dado por el capitalista. Sin embargo, en dicho proceso los límites del trabajador se tensan en diversos sentidos —muchas veces contradictorios—, pues el capitalista exige trabajadores hábiles, diestros, flexibles, y al mismo tiempo busca que sean dóciles y sumisos, es decir, rechaza la idea de que piensen por sí mismos. El proceso de trabajo ha sufrido profundas transformaciones cuyos efectos sobre el cuerpo del trabajador han sido radicales, a tal punto que ha creado un “nuevo tipo de cuerpo trabajador”.

Este inacabado proyecto del cuerpo humano es presionado en una gama de sentidos contradictorios; ello no significa que estas contradicciones se interioricen en el cuerpo del trabajador de manera individual, sino que pueden ser interiorizadas en el conjunto de la fuerza de trabajo. Marx nos habla de un “cuerpo colectivo” de la fuerza de trabajo que se descompone en jerarquías de cualificación, de autoridad, de funciones mentales y manuales, etcétera. En

este sentido la categoría de capital variable se hace internamente heterogénea, heterogeneidad que a su vez es inestable. Inestabilidad que nunca desaparece y, aunque desconcertante, proporciona diversas oportunidades para la subversión y resistencia por parte de los trabajadores. Ante este escenario, “el capitalismo exigirá cierto tipo de aparato disciplinario de supervisión, castigo y control ideológico” (Harvey, 2012: 126-127). Pero también va a contar con un dispositivo de disuasión no violento. Dicho dispositivo es el “sistema salarial”, en donde el individuo acepta “de grado, y no por fuerza”, una situación en que su propia inferioridad social (económica) se reproduce sistemáticamente, siendo ésta la condición fundamental de la actual vida civilizada moderna y de sus reglas del juego (Echeverría, 1997: 177-178).

Es precisamente éste el momento en que el individuo, al entrar en la lógica de su igualdad en cuanto ciudadano —como parte del universo humano— va a sacrificar como trabajador la posibilidad de participar en términos de igualdad en el disfrute de la riqueza social. El sistema salarial constituye un dispositivo en virtud del cual el individuo en cuanto trabajador al mismo tiempo que se salva se condena; la compra-venta de la mercancía fuerza de trabajo es así el acto paradigmático cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intersubjetividad moderna (1997: 178). Aquí estamos frente a una paradoja: si bien como ciudadano el individuo es poseedor de su fuerza de trabajo y por tanto de su cuerpo, en cuanto trabajador ya no es su cuerpo sino que tiene un cuerpo, cuerpo que le permite mantener ese “*status* de humano” precisamente en la medida en que es objeto de su violencia. Este “esclavo moderno” dice: “En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera”. La violencia implícita en su situación está borrada, es invisible; violencia que se desprende de esta identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo (Echeverría, 1997: 179-181).

Marx señala que los cuerpos son diferentes y están marcados por distintas capacidades y calidades productivas físicas de acuerdo con la historia, la geografía, la cultura y la tradición. El género, la raza, la etnia, se conciben como construcciones sociales y no como categorías esencialistas. Al mismo tiempo, el efecto de su inserción en la circulación del capital variable debe concebirse como una poderosa fuerza que las reconstruye en formas claramente capitalistas (Harvey, 2012: 128). Por ejemplo, Marx despliega con gran precisión cómo bajo el capitalismo sólo es productivo quien produce plusvalor, es decir, únicamente aquel que se encuentra inmerso en un proceso de valorización del capital:

Sólo es productivo el trabajador que produce plusvalor para el capitalista que sirve para la autovalorización del capital [...]. El concepto de trabajador productivo, [...] en modo alguno implica meramente una relación entre actividad y efecto útil, entre trabajador y producto del trabajo, sino además una relación de producción específicamente social (Marx, 1999b: 616, cursivas del original).

Al mismo tiempo, todos aquellos que por diferentes razones no estén funcionando como capital variable se van a ubicar dentro del espacio de lo que Marx denominó “ejército industrial de reserva”. Es así como la “circulación del capital variable”, al ser un elemento tan esencial para el funcionamiento del capitalismo, circunscribe claramente los lugares de los que “están dentro” del sistema respecto de aquellos que “están fuera”, con diversas implicaciones para la sociedad (Harvey, 2012: 129).¹⁴

Finalmente, es importante recordar que la globalización nos muestra la manera en la que el proceso de trabajo ha sido moldeado por diversos factores —políticos, económicos y culturales—, de tal forma que no podremos entender el cuerpo que trabaja sino comprendemos la globalización.

El intercambio de capital variable

De acuerdo con las reglas del intercambio mercantil, al comprador de la mercancía fuerza de trabajo le interesa el valor de uso de ésta; el trabajador, por consiguiente, se ve sometido al capitalista al adquirir éste derecho sobre la misma. Por su parte, al vendedor le interesa recibir el equivalente de su valor. Recordemos que el trabajador existe como persona, como ciudadano con plenos derechos, y para Marx una de las condiciones fundamentales para el surgimiento del capitalismo es que haya hombres libres que puedan disponer de su cuerpo para llevar al mercado la única mercancía que poseen: su fuerza de trabajo, condición *sine qua non* de la existencia del trabajo asalariado.

Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado de mercancías al obrero libre*; libre en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en

¹⁴ Aquellos que están desempleados por lo general son discriminados y estigmatizados. “Bajo el capitalismo, la única cosa peor que estar explotado es no estar explotado”, señala sarcásticamente Michael Denning (2011: 77).

cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías que vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo (Marx, 1999a: 205, cursivas del original).

La distinción entre el trabajador como persona y como fuerza de trabajo nos permite analizar de manera detallada la forma que adquiere la contradicción valor-valor de uso de esta “peculiar” mercancía.

Valor de uso de la fuerza de trabajo: al interior del proceso de trabajo, cuando el capitalista está haciendo uso del valor de uso de la mercancía que adquirió en la esfera de la circulación, esta contradicción va a manifestarse en el sentido de “tener derecho a la fuerza de trabajo como mercancía y el no tener derecho a la persona portadora de dicha mercancía”. El cuerpo de la persona que trabaja no es propiedad del capitalista y por ende éste no tiene derecho a arriesgarlo —las prácticas que lo hacen son susceptibles de resistencia—, aspecto que movió a Marx a hacer duras críticas al capitalismo señalando el uso salvaje que hace del cuerpo trabajador, atentando contra su integridad. Para Marx, por lo tanto, el punto de apoyo sobre el cual va a manifestarse la lucha entre el capital y el trabajo es el esfuerzo para conservar la integridad y la plenitud de la persona y el cuerpo del trabajador en el proceso de circulación del capital variable, dentro y fuera del proceso de trabajo (Harvey, 2012: 130).

Valor de la fuerza de trabajo: además de en formas tales como la protesta o la resistencia, la lucha entre el capital y el trabajo se va a dar en el terreno de la negociación a la hora de determinar el valor del capital variable. Se requiere que el trabajador reciba lo necesario para vivir, es decir, cuidar el cuerpo que trabaja, que se conserve y reproduzca en condiciones adecuadas para su reinserción cotidiana en el proceso laboral. Esto, como Marx lo señaló, es resultado de un proceso histórico y depende del nivel cultural y social existente en una comunidad particular; su determinación encierra un elemento histórico y moral. Recordemos por ejemplo cuando Marx analiza qué factores intervienen en la determinación de la magnitud de la jornada de trabajo. Por un lado están las “barreras físicas” (necesidad de comer, dormir, asearse, etcétera), y por otro están las “barreras morales”, necesidades espirituales y sociales.

Trabajo abstracto y globalización: el proceso de valorización del capital es posible gracias a la diferencia de magnitudes entre el valor de las mercancías que produce el trabajador —a lo largo de la jornada laboral— y el valor que el trabajador recibe como pago por la venta de su fuerza de trabajo; así surge un valor excedente que es el plusvalor. Para el capitalista, el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo consiste en que de ella va a obtener una determinada cantidad

de trabajo abstracto, gracias al trabajo concreto que esta misma fuerza de trabajo va a exteriorizar durante el proceso laboral al producir una nueva mercancía. Por lo tanto, en la lógica del proceso de valorización lo que realmente cuenta para el capitalista es el trabajo abstracto. Veamos cómo lo formula Harvey:

Para el capitalista lo que cuenta es el trabajo abstracto, y el valor de la fuerza de trabajo y las prácticas concretas del trabajador son sometidas a disciplina y reguladas dentro de la circulación del capital variable por “leyes del valor” que toman el trabajo abstracto como dato. El valor del trabajo abstracto se mide mediante el intercambio de mercancías en el espacio y en el tiempo y, en última instancia, *en el mercado mundial* [...]. El valor de la fuerza de trabajo para el capitalista depende en sí mismo de la realización de valor en un mundo de prácticas espacio-temporales y político-económicas socialmente establecidas. Esto limita el valor que el trabajador puede adquirir en un lugar determinado tanto en la producción como en el mercado (Harvey, 2012: 131-132).¹⁵

Al introducir en el análisis la problemática del mercado mundial, lo que pasa entonces a primer plano es la relación contradictoria¹⁶ entre la globalización y el cuerpo. De lo que va a dar cuenta Harvey en este punto es de la existencia de dos escalas espacio-temporales. Por un lado tenemos los mercados de trabajo locales en donde el trabajador lleva a diario su cuerpo; pero al mismo tiempo, en tanto que fuerza de trabajo, se inserta como mercancía en el ciclo $D-M-D'$, proceso de circulación que está determinado, sobre todo, por la dinámica de acumulación de capital a escala mundial. Dicha acumulación acelera el tiempo de rotación y aniquila el espacio mediante el tiempo, a la vez que conserva ciertas territorialidades como ámbitos de supervisión y control social, como la fábrica y el Estado-nación. Así pues, las actividades mediadoras de los Estados en la determinación de los salarios y en el establecimiento de criterios de educación, salud, vivienda y demás, desempeñan roles fundamentales en el contexto mundial de la acumulación de capital, así como en el establecimiento de las condiciones en que se puede desenvolver la circulación del capital variable. Desempleo, redefinición de cualificaciones,

¹⁵ Además, tenemos que las condiciones de intercambio de la fuerza de trabajo están limitadas en los mercados por sesgos sistemáticos, como las disparidades de género y raciales y por la existencia del ejército industrial de reserva (migración tanto del capital como del trabajo).

¹⁶ Harvey habla aquí de conexión; pero creo más pertinente hablar de relación contradictoria, pues de lo contrario se borra en cierta medida la dimensión del conflicto presente en la relación capital-trabajo.

intensificación de los procesos de trabajo, aumento del despotismo, inserción de inmigrantes, competencia entre diferentes prácticas corporales y modos de valoración alcanzados bajo diferentes condiciones históricas y culturales, contribuyen conjuntamente a esta valoración geográfica desigual de los trabajadores como personas. Las consecuencias que ello implica para el cuerpo de los trabajadores, cuyas vidas están insertas en la circulación de capital variable, son realmente poderosas.

La intersección de dos procesos de circulación cualitativamente diferentes permite “la traducción entre escalas espacio-temporales”. El primero de estos procesos “se define mediante la larga geografía histórica de la acumulación de capital y el otro depende de la producción y reproducción del cuerpo trabajador en un espacio mucho más restringido”, estableciéndose así los vínculos entre lo “local” y lo “planetario”. De esta forma el desarrollo geográfico desigual, tanto de las prácticas corporales como de las sensibilidades de los trabajadores asalariados, va a constituir una de las características distintivas de la lucha de clases librada entre el trabajo y el capital, donde la “valoración geográfica desigual de los trabajadores como personas constituye uno de sus principales efectos” (Harvey, 2012: 132-139).

El momento del consumo

El trabajador, dice Marx, “actúa como agente libre; debe pagar lo suyo; es responsable de la forma en que gasta sus salarios”. Desde esta perspectiva, éste es visto en cuanto consumidor, se pone énfasis en su función como propietario de dinero y, por ende, como comprador de mercancías; ciudadano cuya libertad, si bien limitada, le da un margen de acción para expresar sus preferencias en lo relativo a lo que tiene que consumir y, de esta forma, para incidir en alguna medida en las decisiones sobre lo que el capitalista va a producir. Sin embargo, cuando Marx introduce la perspectiva “de la circulación del capital variable en conjunto” (Harvey, 2012: 134), hace evidente que lo que funciona para el trabajador individual cambia significativamente al introducir el punto de vista colectivo:

Pero si no se examina el proceso aislado de la producción de la mercancía sino el proceso capitalista de producción en su fluencia interconexa y en su escala social el *consumo individual* del obrero sigue siendo también un elemento de la producción y reproducción del capital, ya se efectúe dentro o fuera del taller, de la fábrica, etcétera, dentro o fuera del proceso laboral [...]. Desde el punto de vista

social, la clase obrera, también cuando está fuera del proceso laboral directo es un accesorio del capital, a igual título que el instrumento inanimado de trabajo (Marx, 1999b: 703-704).

Visto desde este ángulo, lo que tenemos en este caso es la concepción de que el capital variable constituye un proceso de circulación y no una simple flecha casual; interpretación que pone de relieve la función del salario dentro de la dinámica de reproducción del capital en la medida en que este dinero contribuye a la continuidad del ciclo $D-M-D'$ cuando el trabajador compra los productos que el capitalista lleva al mercado. Esto implica por parte de los trabajadores un “consumo racional”, pero racional dentro de la lógica de la acumulación de capital. Así, el capital va a crear todo un dispositivo de consumo a través del desarrollo constante de diversas presiones sobre el “cuerpo como ámbito y agente performativo del consumo racional” (Harvey, 2012: 134-135)¹⁷ cuyo objetivo es un incremento de la acumulación. Pero si nos ubicamos ahora desde la perspectiva del trabajador, para él este “consumo racional” no es algo dado, y puesto que en este espacio él también existe como persona y no únicamente en su función de mercancía, observamos la presencia de un gran potencial para la lucha social en la medida en que existe un elemento discrecional en el uso que el trabajador hace de su salario.¹⁸

La contradicción trabajo-capital va a manifestarse, por un lado, como la lucha que efectúan los trabajadores —de manera individual o colectiva— para ejercer sus deseos en tanto que consumidores así como en la elección de estilo de vida. Por el otro, en los esfuerzos del capital para incidir y controlar estos deseos vía el consumo racional y así lograr un crecimiento constante de la acumulación.

La circulación de capital variable en su conjunto

De todo lo desarrollado hasta ahora se desprende la concepción del cuerpo humano como un campo de batalla en el que entran en juego constantemente

¹⁷ La organización, movilización y canalización de los deseos humanos, la dedicación política activa a las tácticas de persuasión, vigilancia y coerción se convierten en parte del aparato de consumo del capitalismo; un claro ejemplo de esto es la obsesión de Henry Ford por formar trabajadores sociales que controlaran los ingresos de sus obreros.

¹⁸ Un ejemplo de esto son las “luchas sobre el estilo de vida y en las prácticas corporales asociadas, al igual que en el propio ámbito de la producción; luchas por el salario social, las luchas por la relación entre ‘el trabajo doméstico’ y ‘el trabajo en el mercado’” (Harvey, 2012: 135).

“fuerzas socio-ecológicas de valoración y representación opuestas” (Harvey, 2012: 139). Es preciso que consideremos el cuerpo que trabaja como “una relación interna de los procesos histórica y geográficamente alcanzados de circulación del capital” (2012: 137). Es en esta medida un espacio donde la lucha de clases está presente, un espacio en el que ha ido moldeando sus experiencias, su subjetividad, su presencia física, en los diferentes momentos de circulación del capital variable. Así, en la esfera de la producción el trabajador se encuentra inmerso en el “ardiente crisol” del proceso de trabajo; en el espacio del intercambio encontramos una intensa lucha en los mercados de trabajo por obtener ventajas competitivas, y en la esfera del consumo el despliegue de los deseos o las frustraciones respecto a la omnipresencia de la mercancía. Espacios por excelencia donde se teje ese entramado de “relaciones espacio-temporales” entre personas que, aunque invisibles, están presentes detrás del movimiento constante de las mercancías.

Conclusiones

La interpretación hecha por Marx de cómo se producen las materializaciones corporales dentro de la circulación del capital bajo las relaciones sociales capitalistas, permite mostrar otra de las formas que asume la contradicción capital-trabajo en el microespacio del cuerpo; por una parte, tenemos el cuerpo como estrategia de acumulación y, por otra parte, como el lugar de una determinada dirección de la resistencia política.¹⁹

Este espacio de tensión existente dentro del cuerpo ha sido posible detectarlo gracias a que la concepción del cuerpo que trabaja inserto en la circulación del capital variable no es concebido como un objeto pasivo sino sobre todo como un sujeto activo, mismo que al estar inscrito en los distintos procesos analizados anteriormente —producción, intercambio y consumo— encuentra espacios para el despliegue de sus “capacidades transformadoras y creativas”, en lucha constante contra el deseo del capital de controlarlas cuando le sean útiles o de eliminarlas cuando vea un peligro en ellas; de modo que para los trabajadores estos espacios constituyen diversas posibilidades de “afirmar su

¹⁹ Esto por el hecho básico de que somos “animales políticos con capacidad de argumento moral, y por lo tanto, dotados de capacidad para transformar las relaciones y las instituciones sociales que se asientan en el núcleo de cualquier sociedad civil” (Harvey, 2012: 156).

representación y voluntad”. Es precisamente en este sentido que aparece la pertinencia de utilizar el concepto de “trabajo vivo”, ya que permite mostrar “dónde reside la fuerza vital y capacidad subversiva del cambio” que, a diferencia del concepto de capital variable, posibilita que emerja con toda su fuerza la condición subjetiva del cuerpo que trabaja.

Al centrar Marx su análisis desde la perspectiva del trabajo vivo, pone en primer plano la dimensión del trabajador como “persona política” y al mismo tiempo subraya la importancia de elaborar una “política del cuerpo” condición indispensable para la emergencia de la condición subjetiva del cuerpo que trabaja, por cuanto éste, además de ser portador de la mercancía fuerza de trabajo, es “portador de ideales y aspiraciones” (Harvey, 2012: 142). En este sentido, comparto ampliamente lo dicho por Harvey: “Desde el punto de vista del trabajador/a inserto en cuanto persona política en la circulación del capital la política está enraizada en los posicionamientos que él o ella asumen y en las potencialidades que de ello se derivan” (2012: 145).

Para responder a la pregunta de lo que le sucede al cuerpo que trabaja en la sociedad contemporánea, ha sido necesario desplegar un análisis detallado con respecto a la “comprensión de circulación del capital variable”. Harvey retoma y desarrolla lo propuesto por Marx bajo el nombre de “teoría del sujeto corporal”, la cual lleva implícita la tesis de que el punto de partida de la lucha de clases está en la particularidad del cuerpo que trabaja.

El interés de todo este análisis reside en la posibilidad de aterrizar nuestra reflexión al plantear la necesidad de construir una política de clase, para lo cual es indispensable encontrar formas de conectar el “microespacio del cuerpo con el macroespacio de la globalización” y al mismo tiempo concebir el cuerpo como un nexo a través del cual se puedan abordar “las posibilidades de establecer una política emancipadora”.

Al mostrar la vigencia de las elaboraciones hechas por Marx a través de la lectura estimulante y fecunda que de él hace Harvey, no es para repetir dogmáticamente un discurso y, en esa medida, vaciarlo de contenido, sino para tomarlo como punto de partida con el fin de que a la luz de estos desarrollos teóricos podamos iluminar nuestra propia reflexión sobre el capitalismo contemporáneo y rescatar la riqueza de dicho discurso en cuanto praxis, como instrumento de transformación radical de una sociedad cuyos pilares fundamentales son la injusticia, la miseria, la explotación y la violencia, es decir, todo aquello que refleja el desprecio por el ser humano en aras de lograr un incremento constante de la valorización del mundo de las cosas y su ominoso efecto la desvalorización del mundo humano. Este esfuerzo conlleva una posición ética y por ende

crítica ante el actual estado de cosas; no se queda enclaustrado en una torre de marfil pretextando una falsa neutralidad de “investigadores objetivos”.

Por lo tanto, lo presentado en este capítulo constituye, más que un argumento acabado, un punto de partida para generar una amplia discusión entre los diversos actores sociales interesados hoy en construir caminos de esperanza que nos permitan contribuir con nuestro granito de arena al cambio profundo que requiere esta sociedad, cuya voracidad infinita no tiene límites.

Bibliografía

- Denning, M. (2011), “La vida sin salario”, en *New Left Review*, núm. 66, pp. 77-96.
- Dufour, D. R. (2007), *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Paidós, Buenos Aires.
- Echeverría, B. (1997), *Las ilusiones de la modernidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- _____ (1998a), *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital, de Karl Marx*, Itaca, México.
- _____ (1998b), *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México.
- Engels, F. (1978), “La situación de la clase obrera en Inglaterra”, en K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, OME 6, Grijalbo, Barcelona.
- Harvey, D. (2012), *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid.
- _____ (2014), *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Prácticas Constituyentes, Quito.
- Marx, K. (1998a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. II, vol. 4, Siglo XXI, México.
- _____ (1998b), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. III, Siglo XXI, México.
- _____ (1999a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1, Siglo XXI, México.
- _____ (1999b), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 2, Siglo XXI, México.
- _____ (1999c), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- _____ (2000a), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3, Siglo XXI, México.
- _____ (2000b), *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo XXI, México.

SUJETO REVOLUCIONARIO
DESDE LA COMUNIDAD Y SUS MODALIDADES
DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

David Barkin

Alejandra Sánchez

Ana Lilia Esquivel

Erika Carcaño

Wendy A. Armenta

Las hoy permanentes crisis económicas, sociales, políticas y ecológicas son parte ya del sistema globalizado, el cual camina bajo la consigna de “crecimiento, desarrollo y progreso”; sin embargo, en el marco de esta lógica económica y ante las problemáticas y contradicciones del sistema, cabe preguntarse ¿cuáles son las posibilidades reales de desarrollo? ¿Bajo qué condiciones las sociedades pueden generar proyectos que atiendan las necesidades sociales, económicas y ambientales para mejorar la calidad de vida?

Estas interrogantes conllevan dos aspectos importantes. En primer lugar, la aspiración a una crítica más profunda que las realizadas por aquellas teorías del bienestar que presuponen un modelo de calidad de vida único, fundamentado en el crecimiento económico ilimitado (el cual trae consigo importantes consecuencias ecológicas) y cuya vía de transformación se basa en el supuesto de que el crecimiento se traduce en cambios que disminuyen la desigualdad del ingreso de la población, es decir, un mayor crecimiento económico provocará filtraciones que necesariamente llegarán a las capas sociales inferiores —a los sectores de menor ingreso— llevándolos a mejores estados de bienestar;¹ sin embargo, no existe evidencia histórica en la eco-

¹ Kuznets (1955), citado en Barahona (2014), sostiene que en el modo de producción capitalista se impone una tendencia: a medida que aumenta el crecimiento económico disminuye la desigualdad en la distribución del ingreso; por ende, en los estadios avanzados del capita-

nomía ortodoxa que confirme tal supuesto.² En realidad, la forma de organización capitalista es del todo incapaz de movilizar los recursos existentes a fin de ponerlos a disposición de la sociedad para mejorar los niveles de vida de la población; esto se debe a que su naturaleza privada impide la toma de decisiones colectivas para el uso de dichos recursos.

El segundo aspecto es la existencia de otros considerables marcos teórico-analíticos para entender las formas de organización social y económica alternativas al sistema capitalista; los movimientos contestatarios en muchas partes del mundo están creando instituciones y procesos para instaurar nuevos principios que sustituyan las relaciones capitalistas de base. Ello ha tenido como consecuencia el surgimiento de un importante potencial de transformación social (en la medida en que dichos movimientos tienen la capacidad de gestionar sus excedentes y sus territorios para el mejoramiento de la comunidad). En este capítulo se propone la economía ecológica (EE) como un marco ontológico y epistemológico más amplio que permite explicar estos procesos de transformación; también se recurre a otras corrientes heterodoxas, como el marxismo o el eco-marxismo y la ecología política.

Este capítulo se focaliza en la identificación de las modalidades y procesos de transformación social y de los actores que efectúan dichas transformaciones. En términos de la tradición marxista, lo que procuramos es identificar al “sujeto revolucionario” y su revolución correspondiente. Cabe destacar que en la revisión marxista es posible encontrar no sólo una conceptualización del sujeto revolucionario sino varias, lo que llevaría a diversos escenarios de la revolución. Independiente de las diferentes concepciones, consideramos necesario volver al espacio de este análisis teórico, sobre todo por el actual contexto que anuncia el endurecimiento de las crisis que afectan a la humanidad, crisis tan complejas y multifactoriales que demandan cambios estructurales más grandes y profundos, por ejemplo, la emergencia climática que amenaza con la modificación de las condiciones naturales ne-

lismo industrializado tenderá a imponerse la equidad en la distribución del ingreso. Esta tesis fue utilizada por los ideólogos del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco mundial (BM), quienes formularon la llamada “teoría del goteo”, que se popularizó en los años setenta con motivo de la instauración del modelo neoliberal.

² La aportación de Piketty pone en evidencia que durante el periodo del auge neoliberal no se produjo nada parecido al famoso “goteo”, sino todo lo contrario: se ha impulsado un proceso de concentración del ingreso y el capital (Piketty, 2014; Barahona, 2014).

cesarias para el abastecimiento de agua y alimentos de las sociedades (principalmente las más desprotegidas); la crisis social reflejada en la degradación de los valores sociales, la desintegración, la inseguridad y la violencia; y la crisis económica que agudiza la desigualdad y la pobreza a medida que la riqueza se concentra cada vez más.

Las innumerables problemáticas de las diferentes crisis pueden motivar movimientos revolucionarios. La crisis climática en particular es un factor que puede instigar en mayor medida transformaciones sociales, ya que muchas sociedades la están considerando como un parteaguas en sus actividades y planeaciones a largo plazo. Por primera vez en la historia no se trata sólo de una confrontación de poder del ser humano sobre (contra) el ser humano, sino de la capacidad de éste para reorganizar la sociedad, de tal modo que pueda enfrentar las condiciones climáticas extremas y la posible escasez de alimentos y de agua potable sobre todo para las mayorías de abajo. Desde esta perspectiva, parte de la revolución estaría relacionada con la satisfacción de estas necesidades, además de con la búsqueda de territorios aptos para el establecimiento de los asentamientos humanos. Así, la transición de las estructuras sociales, económicas y políticas no sólo apunta a inclinar la balanza de la desigualdad y el poder; también tiende a la reconfiguración de la relación ser humano-naturaleza y a ver con otros ojos las territorialidades en las que se verifican.

El propósito de este capítulo es abrir brechas de análisis que permitirían caracterizar al sujeto revolucionario de nuestros días, así como algunas modalidades de transformación social. En el primer apartado hacemos un breve recorrido teórico por la tradición marxista, la cual revela al sujeto revolucionario y la naturaleza de su revolución; asimismo se exponen, desde esta postura, algunas reflexiones sobre la identificación del sujeto revolucionario de nuestros días. En el segundo apartado, a partir del marco de la economía ecológica, se propone un análisis del sujeto revolucionario nacido en comunidades rurales, campesinas e indígenas; ahí, en dichas sociedades poscapitalistas, se presentan algunos de sus rasgos característicos que le facilitan forjar mecanismos para su transformación ecológica, social y económica mediante la gestión de su territorio y de excedentes. En el tercer apartado se identifican algunas formas de expresión revolucionaria de nuestros días, particularmente la re-existencia como punto fundamental de cambio.

Algunas nociones de la revolución y del sujeto revolucionario en la tradición marxista

En su concepción más general, la revolución implica un cambio fundamental en las estructuras de poder que organizan y dan sentido a las actividades sociales, económicas y políticas; este cambio usualmente es concebido como una transición violenta. Por revolución se entiende una transformación radical, un proyecto que rompe la continuidad histórica de una sociedad; es una acción colectiva contra un sistema de dominación existente y puede expresarse de diversas formas —que también podrían ser no violentas—, pero implica siempre un cambio de orden social, político y jurídico (Villoro, 2010: 7).³

De acuerdo con Villoro (1992; 2010), el término “revolución” probablemente fue utilizado por primera vez en la *Glorious Revolution* inglesa de 1688, pero fue a partir de la Revolución francesa que este término se generalizó, dar la pauta y ser el detonante de otras revoluciones. Se consideran como motivaciones de la revolución los sentimientos de privación derivados de las relaciones de poder en la sociedad, así como la miseria y la opresión, la violencia represiva, la enajenación y la pérdida de la identidad; los cuales son factores que no son naturales y que son atribuibles a la estructura de dominación. Todo ello puede inducir una actitud de rechazo en los dominados y, tarde o temprano, originar una actitud colectiva que se traduzca en acciones concretas, como las sublevaciones populares antiguas o las revoluciones modernas.⁴

No obstante, existen otras concepciones de la revolución, como las científicas (Kuhn, 2011)⁵ y tecnológicas, que también poseen cualidades de alto impacto en las estructuras sociales, económicas y políticas. Lo cierto es que aún existe un amplio debate sobre qué es la revolución, y cuales son sus manifestaciones e impactos, y se considera que el devenir natural de la historia implica un proceso constante de cambio. Asimismo, los factores tiempo y espacio pueden, en alguna medida, determinar el impacto revolucionario, es

³ Aunque Villoro (2010) considera que no necesariamente puede expresarse en lo económico como decía Marx.

⁴ La diferencia entre sublevaciones y revoluciones modernas, de acuerdo con Villoro (2010), es que estas últimas obedecen a la racionalización de la actitud colectiva.

⁵ Kuhn (2011) considera las revoluciones científicas como los episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible.

decir, existen revoluciones que transforman a corto plazo la estructura social, y existen sucesos revolucionarios que trascienden generaciones, así como también hay revoluciones que sólo afectan las estructuras de una sociedad determinada, y otras que se propagan a muchas sociedades distintas. Desde luego también hay que considerar el papel de los grandes descubrimientos, los cuales dan lugar a otras concepciones de la realidad y señalan los caminos por los cuales transitar.

Desde cualquier perspectiva, es evidente que las revoluciones no son hechos aislados que sólo afectan a una estructura o esfera de la vida humana, sino que integran una complejidad de interrelaciones ideológicas (que incluyen conocimientos pasados y nuevos, cosmovisión, cultura, etcétera) que se materializan en la transformación de las dinámicas de convivencia en las distintas dimensiones sociales. Así pues, a pesar de que las revoluciones históricas se cataloguen como políticas, sociales y económicas, también pueden ser científicas, tecnológicas y culturales; en realidad, cualquier tipo de revolución es una totalidad de transformaciones de la vida social.

Son, pues, múltiples y complejas las razones que nos mueven a caracterizar lo que es y no es revolucionario, y a intentar definir a los sujetos realizadores de la revolución. El punto de partida para este análisis es la corriente marxista; en ella están las bases teóricas y metodológicas que fueron inspiración —y explicación— para las revoluciones más importantes de la sociedad moderna. En la tradición marxista, la revolución es un elemento fundamental, ya que se trata del instrumento transformador para una nueva forma de organización social.

Con la finalidad de centrarnos en elementos que den luz al análisis de las transformaciones que se están gestando en la actualidad, existen dos vías para dar lectura a la tradición teórica marxista; por un lado, podríamos centrarnos en un estudio reduccionista en el cual se encontraría una única concepción de la revolución y de sus actores;⁶ y por el otro, un estudio más amplio desde un marxismo crítico que implica diversas posibilidades de la revolución y de los sujetos que las realizan. En este apartado adoptamos la segunda vía, ya que consideramos que enriquece más la discusión teórica.

Entonces ¿qué es la revolución y quiénes son los sujetos revolucionarios para Marx? Existen importantes textos marxistas que revelan la concepción

⁶ La vía del marxismo dogmático implica una limitante fundamental en cuanto al sujeto revolucionario pues lo define únicamente como la clase social proletaria, dejando fuera otras posibilidades de sujetos capaces de incidir en los procesos revolucionarios.

de la revolución y del sujeto revolucionario; pero quizás el texto más emblemático y útil como punto de partida para responder a estas interrogantes es el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848; en él se expone la condición de la sociedad capitalista compuesta por clases antagónicas vinculadas por las relaciones sociales de producción; y se plantean elementos fundamentales para la transición hacia otro orden social.

Un primer elemento es la noción de clases sociales: la lucha de clases sociales es la historia de la humanidad,⁷ pero en el modo de producción capitalista, Marx y Engels definen dos clases sociales antagónicas emblemáticas, la proletaria y la burguesa.⁸ Sin embargo, es preciso indicar que ni Marx ni Engels llegan a una sistematización plena de cómo entender y delimitar las clases sociales; esto implica la existencia de diversas maneras de interpretarlas y caracterizarlas; tanto es así que en documentos como los *Grundrisse* (Marx, 1997), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 2003), *El capital* (Marx, 1999), *Manifiesto comunista* (Marx y Engels, 2008), “La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850” (Marx, 1989), y “La guerra civil en Francia” (Marx, 1988), se vislumbra una amplia gama de posibilidades en cuanto a las clases sociales.

Sin embargo, la relación social representativa está dada por el trabajo ajeno asalariado que “enmascara” la explotación, cuya hegemonía trasciende a otras formas de dominación a través de la apropiación de la riqueza social y natural de toda la sociedad (incluye enajenación desde la perspectiva ideológica que alcanza a elementos culturales y simbólicos). El elemento clave de esta apropiación lo adquiere en la dimensión económica por medio de la sustracción del trabajo que genera la plusvalía, la cual es detentada de forma privada, en especial por la clase capitalista que a través de la ganancia va acumulando el capital. En este contexto, la definición de clases incluye varios

⁷ “La historia de todas las sociedades hasta el día de hoy es la historia de la lucha de clases” (Marx y Engels, 2008: 41).

⁸ “Por burguesía se entiende a la clase de los capitalistas modernos, propietarios de los medios de producción social y empleadores de trabajo asalariado. Por proletarios, la clase de los trabajadores asalariados modernos, quienes, no teniendo sus propios medios de producción, son forzados a vender su fuerza de trabajo para poder vivir”. Nota de Engels a la edición inglesa de 1888, omitida en la edición castellana citada (Marx y Engels, 1976: 482, trad. de GC & RE).

niveles y formas, pero dada su relación ante los medios de producción, es que se agrupan en las dos formas generales: la burguesía y el proletariado.⁹

Un segundo elemento es la organización del proletariado en clase y, por lo tanto, su consolidación mediante un partido político. Marx y Engels (2008) describen esto como un proceso donde pequeños grupos proletarios inician una lucha diseminada que siempre es destruida (por la competencia entre ellos mismos y porque su acción no es por su propia unidad sino por la de la burguesía); pero renace y se fortalece (porque la industria acrecienta y concentra el número de proletariados, así como la instrucción política que adquieren). El resultado son luchas locales que adquieren carácter nacional a través de la solidaridad entre los trabajadores; éstos se ponen en contacto y establecen relaciones de apoyo para organizar una lucha nacional centralizada, es decir, una lucha de clase. Es en este último momento cuando el proletariado adquiere la categoría de partido político, es decir, la lucha ya no se libra contra los dueños de las empresas; es una lucha política contra el poder del Estado que defiende los intereses capitalistas (Concheiro, 1998).

En la corriente marxista, el movimiento revolucionario implica un cauce reorganizativo cambiante acorde con el contexto histórico que posibilite la emancipación social. Es decir, no existe un determinado partido para todo tiempo y lugar. La idea de partido se puede explicar en sentido histórico y en sentido efímero Concheiro (2012). En sentido histórico hace alusión al desarrollo teórico, movimiento político y experiencia práctica que le otorga singularidad y carácter de clase. El partido en sentido efímero es “aquella estructura organizativa que responde a condiciones políticas precisas, que cambian conforme se modifican esas mismas” (2012). Esencialmente, este proceso es concebido a partir de la consolidación de una clase social que por sus condiciones desventajosas reclama un cambio en la estructura de la sociedad (emancipación de la clase proletaria).

Esta consolidación de la clase proletaria en partido político conlleva la “conciencia de clase”. De acuerdo con Caycedo (1999), en este proceso surge en primer lugar una “conciencia política” como conocimiento que implica la

⁹ Marx y Engels (2008), en el *Manifiesto comunista*, hacen alusión a elementos de la burguesía como el fabricante, el casero, tendero, prestamista, etcétera. En cuanto al proletariado indican que se recluta en todas las clases de la población, pasando por diferentes fases de evolución y extraídos de la escala inferior de las clases medias de otro tiempo (pequeños industriales, comerciantes, renteros, labradores, campesinos, artesanos, etcétera), que por sus pequeños capitales sucumben ante la concurrencia de los grandes capitales.

conciencia de su existencia y de su acción, es decir, de su poder de cambio. Gramsci, por otro lado, concibe una transformación en la esfera gnoseológica, es decir, el acto reflexivo de la identidad que conlleva un cambio en la autoconciencia dada por la cultura y la ideología; los hechos de la cultura son susceptibles de actuar como hechos de identidad política (componente cognoscitivo de la identidad) para dar paso a la emancipación política y a nuevas formas de organización social, liberándose de la hegemonía (Noguera, 2011).

En el *Manifiesto comunista* (Marx y Engels, 2008) el desenvolvimiento de la clase proletaria es concebido como inherente al propio proceso de desarrollo capitalista, por lo que pareciera que la conciencia de clase es algo inmanente a la clase proletaria que se adhiere a los sistemas productivos industrializados. Esto se hace evidente cuando se expone que sólo la clase proletaria, a diferencia de otras clases que enfrentan a la burguesía, tendrá capacidad revolucionaria.

El tercer elemento de análisis corresponde al papel del Estado. Quizá el *Manifiesto comunista* no expone claramente este rol, pero otros escritos, como *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado*, de Engels (1992), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, de Marx (2003), y “El Estado y la revolución”, de Lenin (1976), son textos que rescatan la esencia de la concepción del Estado. Lenin examina la doctrina de Marx y Engels y expone: “El Estado es producto y manifestación del carácter inconciliable de las contradicciones de clase. El Estado surge allí, cuando y hasta donde las contradicciones de clase *no pueden*, objetivamente, conciliarse. Y, a la inversa, la existencia del Estado prueba que las contradicciones de clase son inconciliables” (Lenin, 1976: 16-17). Para Lenin, el Estado es un órgano de dominación, es la fuerza con que la clase burguesa reprime al proletariado. Por su apoderamiento del poder político, el gobierno se ha convertido en el órgano administrativo de los negocios de la clase burguesa. Es por ello que, al constituirse la clase proletaria en partido político, el objetivo de su lucha es la conquista del poder político del Estado.

Finalmente, el cuarto y último elemento es la concepción de la revolución. Este elemento concreta lo descrito con anterioridad: la clase proletaria organizada y consolidada en partido político derroca de forma violenta a la clase burguesa, estableciendo su dominación (Marx y Engels, 2008) vía la toma del control político del Estado. La revolución se gesta como parte de un proceso, primero grupos diseminados y posteriormente una sola coalición de la clase proletaria, es decir, se espera que el proletariado transforme el mundo capitalista; pero la lucha no concluye con el acto violento que toma el poder político, sino que además se instaure la llamada “dictadura del proletariado” o “revolución

permanente”. Se trata de una serie de mecanismos a través de los cuales la clase proletaria lleva a cabo los ideales del partido comunista, cuyo principal objetivo es la abolición de la propiedad privada y la toma de poder (Marx y Engels, 2008; Trotsky, 2005). Dichos objetivos, de acuerdo con Trotsky (2005), se alcanzarían mediante la concentración de la dictadura revolucionaria —democrática— en manos del proletariado apoyado por la clase campesina (la cual secundaría el arribo al poder).¹⁰ Cabe destacar que la revolución se visualiza como inherente a las condiciones de desarrollo capitalista¹¹ y, por tanto, también inherente a la clase proletaria: “De todas las clases que se hallan hoy frente a la burguesía, únicamente el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria” (Marx y Engels, 2008: 54).

Sin la intención de ser restrictivos, en términos generales se han expuesto algunos elementos que pueden darnos una idea de cómo se aborda la revolución y los sujetos revolucionarios en la tradición marxista; sin embargo, cabe hacer algunas reflexiones en cuanto a su pertinencia en su caracterización en el contexto del siglo XXI. A continuación se presentan algunas puntualizaciones.

Algunas reflexiones sobre la revolución y el sujeto revolucionario marxista

La herencia de la tradición marxista revolucionaria nos deja un amplio campo de discusión que enriquece los marcos teóricos, metodológicos y prácticos donde se vislumbran las transformaciones o revoluciones actuales y futuras de la humanidad. Sin embargo, no hay que olvidar que Marx y Engels fueron hijos de su época, que actuaron conforme a sus circunstancias con el impulso de la sociedad de que formaban parte, y que sus aportaciones teóricas y políticas están vinculadas al movimiento social en que participaron (Concheiro, 1998: 32); de modo que sus preceptos no son categorías históricas que existan por sí mismas, ni definiciones o generalizaciones abstractas, sino que deben ser

¹⁰ Al respecto, Trotsky (2005) reconoce el peso social y revolucionario de la clase campesina; sin embargo, intenta demostrar que dicha clase no era capaz de crear un partido revolucionario idóneo para concentrar el poder.

¹¹ En su concepción teórico-metodológica, la revolución marxista se muestra como algo inherente e inevitable dentro del capital; a medida que crece y se expande el capitalismo, también lo hacen sus contradicciones (sus opuestos), es decir, se agudiza la desigualdad y la explotación del trabajo; por tanto, se hacen potenciales las condiciones revolucionarias.

entendidos en momentos históricos específicos que les dan contenido y razón de ser; ello nos obliga a analizar la compatibilidad de los aportes marxistas con la sociedad de hoy día.

Una primera reflexión se encuentra en el problema de la identificación de la clase social revolucionaria. Actualmente la clase proletaria se ha difuminado ante el surgimiento de una gran multiplicidad de relaciones sociales laborales (por ejemplo, contratación, subcontratación y autoempleo). El desarrollo del sistema capitalista ha generado nuevas formas sociales de producción donde las expresiones laborales se encuentran en el discurso de teorías como el capital humano, esto es, la creencia de que la explotación del trabajo ha sido superada, ya que el salario corresponde al nivel de conocimientos y capacidades del trabajador.

Al concebir el trabajo como un capital (el trabajo es relevante y posee valor en virtud de las capacidades y conocimientos empleados en él; unas y otros se encuentran en el catálogo de las valorizaciones de mercado) desaparece la relación capitalista de base (trabajo explotado) y se hace menos probable el reconocimiento de la clase social. Bowles y Gintis (2014) señalan que la teoría del capital humano es quizá el último paso para la eliminación de la clase como concepto económico central. Este elemento resulta fundamental, pues al no identificar el lugar que se ocupa respecto a los medios de producción, aminora la posibilidad de organización colectiva de la clase proletaria.

Vinculada a esto último, surge una segunda reflexión: en la existencia de múltiples relaciones laborales, los trabajadores no se encuentran organizados políticamente como clase. El sujeto revolucionario marxista no es un individuo sino la clase trabajadora organizada; pero en el contexto actual, el sistema capitalista propicia las condiciones que garantizan la separación de los trabajadores a partir del debilitamiento o la desaparición de los sindicatos y partidos; esto alude a la destrucción y transformación de la institucionalidad del sujeto revolucionario. Por ejemplo, Bowles y Gintis (2014) indican que a pesar de que se utiliza el discurso del capital humano para seleccionar a los trabajadores, sus cualificaciones técnicas no se limitan a sus atributos y capacidades sino también a la raza, el sexo, la edad, el origen étnico, etcétera; esto con la finalidad de fragmentar a los trabajadores y reducir la formación potencial de coaliciones en las empresas.

Otra reflexión que fundamenta las anteriores tiene que ver con los alcances de la enajenación es que, como parte del sistema gobierna el cliché del in-

dividuo que domina sus deseos, conocimientos y necesidades¹² (enajenación plena). Además, la enajenación constituye un elemento crucial del proceso económico; producto de ella es la generación de la ganancia que permanece en manos de la clase capitalista; desde esta perspectiva, la clase trabajadora sólo es productora de recursos sobre los cuales no tiene control alguno, ni la posibilidad de movilizarlos.

En este sentido, merece la pena recordar la consideración que hace Gramsci (Noguera, 2011) respecto al concepto de hegemonía: ésta se basa en la dirección intelectual y moral de la sociedad, es decir, en la esfera ideológica. Es por esta razón que las revoluciones sólo se pueden concretar si existe antes que nada un proceso de disgregación como instrumento de socialización de la rebelión; la revolución debe entenderse en primer lugar como un hecho filosófico (acto pedagógico) capaz de dotar a las masas de un pensamiento crítico que logre liberarse de los dogmas del sentido común (2011).

Las preguntas pertinentes aquí son: ¿hasta qué punto se puede lograr la disgregación de esta hegemonía —y enajenación—? ¿Qué la propicia y bajo qué condiciones se logra socializar? Más adelante se abordará la propuesta de otras miradas al sujeto revolucionario que quizás arrojen un poco de luz sobre estas preguntas; por el momento cabe señalar que mientras mayor sea la dependencia a los sistemas industrializados capitalistas, mayor será el grado de enajenación y hegemonía ejercidas; ello dificulta crear la conciencia (política y de clase) esperada para gestar coaliciones transformadoras.

A esto se suma una reflexión importante sobre la concepción del Estado, y es que aún existe un amplio debate acerca de si constituye el instrumento clave para la transformación social. En primera instancia, como ya se ha mencionado, el Estado cumple un papel fundamental en las relaciones entre las clases burguesa y proletaria: es un instrumento para la opresión de una clase por otra, por lo que no puede de ninguna forma ser “neutral” (Grant, 2009). Pero también cabe la consideración que hace Holloway (2002) acerca de que la conquista del poder del Estado es insuficiente para lograr una revolución exitosa, por cuanto el Estado sólo es un nodo en la multiplicidad de relaciones capitalistas (y éstas no tienen límite territorial), es decir, se atribuye al Estado una autonomía que de hecho no tiene. Hoy en día es posible encontrar movimientos y grupos de izquierda que han tratado de lograr una revolución refor-

¹² El reconocimiento elemental de las necesidades resulta difuso dada la dinámica capitalista de crearlas, lo que impide identificar necesidades sociales, económicas y ecológicas básicas.

mista vía control del aparato Estatal. Pero también existen otros movimientos que han optado por emprender procesos autonómicos que implican cambios estructurales amplios en sus sociedades y territorios; sin embargo, aunque dichos movimientos se deslindan en “cierta medida” de la dependencia al Estado, es importante señalar que en estos casos también existe un poder político.

Una última pero no menos compleja reflexión, es la manera de concebir la revolución. Sin duda, una cuestión recurrente en la corriente marxista es la idea de su carácter violento, pero no basta una fuerza coercitiva de control político, también es necesario un proceso transformador. Surge un dilema importante de la llamada dictadura del proletariado o revolución permanente; con base en las experiencias de las revoluciones de los siglos XIX y XX, no se lograron los cometidos de esta fase revolucionaria (particularmente el fracaso del socialismo pone en duda la capacidad de transformación de esta etapa).

Otro dilema es su carácter nacional. Pese a que la aspiración es a un cambio integral del sistema capitalista, queda la incertidumbre de cómo llegar a este escenario. El capital como totalidad que permea mercados, sociedades y culturas, trastoca cada espacio existente en el planeta; a partir de la industrialización del mundo, la humanidad camina sobre un único modelo o patrón de sociedad que rige sus dinámicas; el capital se manifiesta hoy día en la globalización que conecta y homogeneiza al planeta, haciéndolo uno solo; implica que quizá la concepción nacional de la revolución es insuficiente y haya que considerar la revolución global. Esto no significa una forma única de revolución, pero sí múltiples revoluciones coincidentes que apliquen la solidaridad entre obreros para establecer las relaciones que invocaban Marx y Engels (2008) y, de esta forma, constituirse como clase política. La pregunta que queda en el aire es: ¿esto es posible?

En este contexto global es necesario considerar también la multiplicidad de escenarios donde las condiciones varían y donde los movimientos sociales transformadores pueden ser muchos y muy diversos. Esto nos mueve a cuestionar si sólo el proletariado (en los términos que lo consolidan como clase y lo erigen en partido político) puede gestar la verdadera revolución. El *Manifiesto del Partido Comunista* expone que existen clases que combaten a la burguesía por ser una amenaza a su existencia, pero que no son revolucionarias sino conservadoras o reaccionarias.

Por otro lado, en el prefacio de la versión rusa del *Manifiesto del Partido Comunista* en 1882, Marx y Engels presentan a la comunidad rural rusa como el posible punto de partida de una nueva revolución comunista, dado que pudiera encontrarse desnaturalizada de la primitiva propiedad común y

en tal caso podría pasar a una forma comunista superior de la propiedad territorial. Este aspecto abre la brecha para considerar formas de organización social distintas, coexistentes con el sistema capitalista dominante pero que conllevan un potencial revolucionario importante (Marx y Engels, 1980). Siguiendo esta idea, Thompson (1984: 30-31) aporta una interesante perspectiva de la noción de clase, pero además hace referencia a que el proletariado nunca ha actuado de forma pasiva; aun antes de instituirse como “clase”, los individuos comunes llevan a cabo la “lucha de clases”, de manera inherente a sus condiciones de existencia.

Como se puede apreciar, son muchos los elementos que contribuyen al debate de la tradición marxista revolucionaria. En realidad no se han presentado respuestas concretas a las preguntas que formulamos inicialmente; sólo se han lanzado algunas vías de análisis que abren una gama de posibilidades para explicar a los sujetos revolucionarios y las posibles revoluciones del siglo XXI. En este sentido, no negamos el gran aporte de la corriente marxista; todo lo contrario, consideramos que es la base para entender el contexto donde se es posible concebir a los sujetos transformadores de la realidad social, así como las características de su ser y de su acción. Pero, con la finalidad de enriquecer nuestro aporte, a continuación hacemos una propuesta analítica a partir de la economía ecológica (EE), la cual otorga una perspectiva retroalimentadora y complementaria.

Otras miradas al sujeto revolucionario

El campo teórico predilecto del sujeto revolucionario y su revolución se encuentra en la corriente marxista. No obstante, son grandes los retos teóricos y metodológicos de su actual conceptualización debido a la complejidad de los elementos ya presentados. La actual demanda analítica reclama, además de la comprensión holística de su ser, la participación de múltiples disciplinas que lo expliquen en su interacción social, económica, política y ecológica. Una alternativa teórica descansa en los fundamentos de la economía ecológica (EE), la cual puede contribuir con otras perspectivas del sujeto revolucionario y sus formas revolucionarias. La EE es un campo abierto a la integración de otras cosmovisiones mediante una construcción continua en niveles explicativos ontológicos, epistemológicos y epistémicos al añadir fenómenos complejos a su estudio (conjugando múltiples dimensiones de la vida social, económica, política y ecológica).

El pluralismo metodológico de la EE le da una visión y una dinámica económica alternativas. Cada elemento está dotado de significados en una relación economía-sociedad-naturaleza (Barkin *et al.*, 2012). En cuanto a su metodología, la EE (en su versión radical) incorpora el papel de las praxis contestatarias a la racionalidad económica ortodoxa, tales como las prácticas comunitarias de los pueblos indoamericanos. Por ello se han revalorado las categorías y aportaciones de los saberes tradicionales y de las praxis sociales en que se plantea un proceso de democratización en la apropiación social de la naturaleza con una interacción ambiental responsable. De esta forma, de acuerdo con Barkin *et al.* (2012), la exigencia metodológica implica incorporar nuevas visiones y posibilidades en los dominios de la política económica y el cambio institucional.

Es en este marco donde se propone un análisis del sujeto revolucionario actual y de las formas revolucionarias que éste emprende. Por supuesto, no se descartan las consideraciones de los elementos expuestos de la tradición marxista; sobre todo, se ahonda en la potencialidad de la comunidad como forma superior del comunismo.

A continuación se presentan escenarios (sociedades poscapitalistas) que, por sus características, representan campos de análisis propicios a la definición del sujeto revolucionario.

Sociedades poscapitalistas. El contexto de los actores revolucionarios

Los movimientos sociales que se declaran antisistémicos, junto con las propuestas alternativas al capitalismo, han desarrollado una fuerza política orientada a transformar la estructura de poder que albergan las sociedades capitalistas. La construcción de alternativas requiere de procesos revolucionarios que traigan consigo la posibilidad de una transformación económica, política y social. En este sentido, las alternativas a las que aludimos son sociedades poscapitalistas. Es importante señalar que el concepto “sociedades poscapitalistas” connota proyectos que, por sus características de transformación social, van “más allá” del capitalismo.

Utilizamos la categoría de sociedades poscapitalistas para referirnos al proyecto de vida comunitario que se desarrolla fuera de los circuitos del capital; esto no quiere decir que se trata de sociedades autárquicas. Tampoco nos referimos a la transición hacia sociedades socialistas, como lo hacen Drucker (1993), Dierckxens (2006) o Mason (2016). Las sociedades que describimos no son ajenas al sistema de producción capitalista: conviven con él, conocen

los principios que lo rigen y su forma de dominación. Incluso algunas de ellas han participado, individual y/o colectivamente, dentro del sistema, pero como resultado de una posición política bien definida y de una decisión colectiva, han decidido no continuar en la dinámica capitalista, propiciando así la posibilidad de un cambio social. En este contexto podemos hablar de “actitudes colectivas” que, en términos de Villoro, se entienden como “disposiciones, comunes a los miembros de un grupo, [...] que se expresan en creencias sobre la sociedad de acuerdo con preferencias y rechazos e impulsan comportamientos consistentes con ellas [...] implican la adhesión a ciertos valores y el rechazo de situaciones que no permiten realizarlos” (1992: 278).

La base del sustento económico de este tipo de sociedades es la tierra, considerada como un bien común, lo que implica que la apropiación de ésta es colectiva. El fuerte arraigo de estas sociedades en sus territorios se manifiesta en la relación armoniosa con el medio natural del que forman parte. El territorio no se concibe como una mercancía más, sino como dador de vida (Madre Tierra); se trata del lugar natural que engloba la historia, la cultura y la organización social, por lo que tiene una fuerte relación con la construcción de la identidad colectiva (espacio socialmente construido); son todos los elementos que componen la existencia social en relación con el planeta.

El territorio conforma un elemento fundamental para la existencia de estas sociedades y, en la mayoría de los casos, se relaciona con una serie de luchas y conflictos por su defensa. En un sentido más amplio y estricto, las sociedades poscapitalistas deberían poseer un control total sobre el territorio que habitan; sin embargo, hasta el momento es el Estado, en complicidad con los grandes capitalistas, el que toma decisiones sobre este territorio; un claro ejemplo de ello son las muchas concesiones otorgadas a la industria privada.

Los miembros de las sociedades poscapitalistas son conscientes del “poder” que pueden generar si reúnen las siguientes condiciones: *a)* un control pleno del territorio; *b)* consolidación de las estructuras políticas autónomas, y *c)* gestión de los excedentes que producen. Las acciones que se desprenden del desarrollo de estas características no están encaminadas a tomar el poder del Estado (vía electoral o violenta), sino que se orientan hacia el ejercicio de un “poder popular” (Vergara-Camus, 2011) o un “poder social” (Toledo, 2015).¹³

¹³ Esta idea de poder popular se presenta como alternativa a la concepción tradicional del poder centrado en el Estado. Hace referencia al poder que se constituye mediante procesos de lucha (interna y externa), junto con la distribución del poder entre un número mayor de

La carencia de soberanía estatal provoca que se deseche la idea de un cambio social radical por medio de la conquista del poder del Estado. Sin embargo, dentro del amplio proceso que conlleva la transformación social, la conquista del poder gubernamental por parte de este tipo de sociedades significaría dar un paso importante hacia la construcción de nuevas relaciones sociales basadas en el reconocimiento de la dignidad humana y el abandono de relaciones de subordinación.¹⁴

En este contexto es necesario diferenciar “el poder del Estado” del “poder gubernamental”. El primero está del todo inmerso (a través de las instituciones) en una red “global” —como lo apunta Holloway— de relaciones sociales capitalistas que, “por naturaleza, siempre han ido más allá de los límites territoriales” y, por lo tanto, demandan una integración a nivel internacional (Holloway, 2002: 32). El segundo tiene que ver no sólo con la conformación de partidos políticos sino además con la manera como se organiza, conduce y dirige una unidad política. Sin duda, implica el ejercicio del poder de un grupo sobre el conjunto de la sociedad.

Vergara-Camus (2011) analiza tanto la experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como la del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil, y logra caracterizar el poder popular a través de un ejercicio comparativo de estas dos importantes experiencias de lucha y resistencia. De esta manera encontramos que existen por lo menos tres elementos necesarios para la consolidación del poder popular: *a*) poder asambleario, la toma de decisiones que marcan el rumbo de la comunidad se da de manera colectiva a través de la asamblea general, considerada la máxima autoridad en la vida comunitaria; *b*) poder rotativo, los puestos de poder comunitario (a nivel local y regional), desempeñados por miembros de la comunidad elegidos a tra-

personas a través de los espacios asambleístas (Vergara-Camus, 2011). Del mismo modo, la noción de poder social se refiere a “aquella fuerza que emerge de manera independiente o autónoma desde la sociedad civil, y que busca mantener el control sobre las fuerzas provenientes del Estado y del capital” (Toledo, 2015: 144).

¹⁴ Como ejemplo, el Congreso Nacional Indígena (CNI), a través de un comunicado titulado *Que retiemble en sus centros la Tierra* (Enlace Zapatista, 2016), anunció “desmontar desde abajo el poder” a través del nombramiento de un consejo indígena de gobierno cuya palabra será representada por una mujer indígena, delegada del CNI, como candidata independiente para contender, a nombre del CNI y del EZLN, en el proceso electoral de 2018 para la presidencia de México. En el mismo comunicado ratifican que no buscan ni luchan por el poder; más bien llaman a los pueblos originarios y a la sociedad civil a la organización para la defensa de la vida.

vés del poder asambleario, son de carácter rotativo, y *c*) poder de saneamiento o poder de regeneración, el cual es la capacidad que tiene el colectivo de revocar a sus representantes.

Por lo demás,

el poder social surge como una fuerza emancipadora con capacidad de superar la crisis de civilización mediante la acción organizada y consciente, dirigida hacia una triple reparación: la regeneración del entramado social, la restauración del entorno natural y planetario seriamente dañados, y la recomposición y rescate de las culturas dominadas, excluidas, explotadas de los mundos periféricos (Toledo, 2015: 145).

La diferencia que existe entre el poder popular y el poder social radica en que este último alberga proyectos alternativos desarrollados por diversos grupos de personas organizadas; de tal manera que contempla comunidades, cooperativas, sindicatos, asociaciones, entre otros grupos. Por su parte, el poder popular hace referencia también a una organización colectiva, con la peculiaridad de que la principal lucha que encaran es la lucha por el control (ampliado) del territorio, por lo tanto, este tipo de poder puede desarrollarse de un modo más factible en comunidades indígenas y campesinas.¹⁵

De esta forma, consideramos sociedades poscapitalistas a muchas comunidades indígenas, rurales y campesinas, especialmente aquellas con raíces indoamericanas, y a poblaciones excluidas total o parcialmente del sistema. A través de su organización colectiva manifiestan formas de *resistencia* a la inserción/exclusión capitalista, llevando a cabo mecanismos de transformación social, económica y ecológica. Se trata de sociedades dinámicas que se encuentran en permanente definición, que tienen la capacidad de mantener relaciones económicas y sociales no capitalistas en su seno, y la capacidad de interactuar con el sistema económico global circundante. Asimismo, su mayor potencial de transformación subyace tras su capacidad social¹⁶ de generar excedentes para el mejoramiento del nivel de vida de la comunidad.

¹⁵ Vergara-Camus (2011) señala acertadamente que el territorio, dentro de la experiencia zapatista, guarda una cierta continuidad geográfica; a diferencia del MST, que está vinculado con varios territorios que se encuentran dispersos por todo Brasil.

¹⁶ De acuerdo con Barkin *et al.* (2011), la capacidad social representa los recursos intangibles que poseen las comunidades y que son dirigidos a través de acciones colectivas para emprender estrategias que consoliden su bienestar. Son los atributos de los grupos sociales y

¿Pero, por qué situar a las comunidades indígenas y campesinas como sociedades poscapitalistas? La razón fundamental se trasluce en el rompimiento con uno de los paradigmas fundamentales del modelo convencional: la racionalidad económica basada en la individualidad. Las sociedades poscapitalistas están históricamente fundadas en la comunidad (colectividad), es decir, en ellas se antepone el bien común al interés individual.

Estas comunidades son resultado de dos elementos principales: *a)* una trayectoria histórica que abarca la Colonia (dominación) y las etapas de aparente independencia bajo diferentes gobiernos (engaño, robo, exclusión y discriminación); y *b)* una cosmovisión colectiva que integra un complejo sistema de creencias, valores, costumbres y significados —aquí la lengua¹⁷ cumple un papel fundamental— en torno a todas las dimensiones de la vida social. En todo ello existe un fuerte vínculo con el territorio, es decir, con el espacio natural.

La integración de su cosmovisión, según Barkin y Lemus (2015), también implica una redefinición constante de sus identidades, una resignificación de su patrimonio cultural mediante el entendimiento de las condiciones actuales. Son personas que van más allá de su herencia histórica para transformar su identidad colectiva; la comunidad conserva ciertas características de su cultura que resultan funcionales y desecha las que no lo son (particularmente, las comunidades han decidido conservar el conocimiento vinculado a la relación sociedad-naturaleza), asimismo, deciden qué nuevos aspectos integrar de su contexto inmediato.

La transformación de estos conocimientos es lo que les permite modificarse como colectivo; convierten dichos saberes en una herramienta social encaminada a la superación de diversas formas de injusticia, a la vez que buscan mantener su autonomía dentro de los procesos sociales. Estos elementos revelan un legado cultural que se refleja en la conciencia colectiva a la hora de generar nuevos modelos sociales que son nichos de sustentabilidad y justicia social.

El proceso de tránsito hacia este tipo de sociedades (nichos de sustentabilidad) requiere, por lo menos, de la implementación de cinco principios (de sociedad):

comunidades que, a través de sus cosmovisiones, ponen en práctica principios de reciprocidad, ayuda mutua, redes de apoyo que conlleven a la cohesión social y el beneficio comunitario.

¹⁷ La lengua no sólo como medio de comunicación sino como la forma de la cosmovisión que integra un pueblo o una comunidad (Lenkersdorf, 2008).

a) La “autonomía” implica la capacidad de autogestión de las comunidades, pero no sólo en el seno de una comunidad sino a nivel de alianzas de comunidades.

b) El segundo principio se deriva del primero: “la solidaridad” social como elemento esencial en la organización empresarial y el control por parte de “todos” los participantes con base en la democracia directa, es decir, la participación de todos los involucrados en la toma de decisiones, en la repartición de responsabilidades y en la distribución de beneficios, así como en la rendición de cuentas e, incluso, en la revocación del mandato de los dirigentes si no se cumplen los objetivos sociales.

c) El tercer principio es promover en la medida de lo posible “la autosuficiencia”, no sólo de la alimentación sino de todas aquellas facetas de la vida social en que sea posible para los participantes.

d) Para complementar la producción propia, es fundamental el cuarto elemento: la “diversificación productiva”. Este es un mecanismo para promover y profundizar el intercambio entre comunidades de una misma región y con otras que participan en el mercado externo.

e) Finalmente, “la gestión sustentable de los recursos regionales” es fundamental para que los esfuerzos sean compatibles con el mantenimiento de la calidad del entorno y para garantizar la posibilidad de seguir ampliando la estrategia sin amenazar sus propias condiciones naturales. Aquí la palabra “regional” es central, porque implica salir de los ámbitos políticos para entrar en la necesidad de una colaboración entre comunidades, entre grupos sociales (Barkin *et al.*, 2013: 429).

Estos principios son la antesala del reconocimiento y el compromiso de las sociedades poscapitalistas con un contrato social diferente del contrato social de Hobbes (2017).¹⁸ Al ejercer el segundo principio —la solidaridad— dentro del “nuevo contrato social”, ésta se vuelve la condición para disolver “fuerzas compulsivas” del capitalismo —garantía de la propiedad y cumplimiento de contratos (Hinkelammert, 2010). En las sociedades poscapitalistas se trata de un contrato social construido y acatado por el colectivo, donde el individuo se subordina a las decisiones y voluntad de la comunidad (Villoro, 2003).

Así pues, la noción del contrato social va de la mano con la solidaridad, pues implica la unidad entre los miembros de la sociedad. Hinkelammert apunta que una sociedad en la cual quepan todos sólo puede aparecer si la

¹⁸ Hobbes desarrolla una teoría del contrato bajo la idea de que se necesita un orden político para que exista la civilización; de lo contrario, nos encontraríamos sin autoridad, en un estado de naturaleza, donde cada quien se defiende como puede y trata de dominar al otro (Villoro, 2003).

“ética” del mercado se subordina a la ética de la solidaridad. “La solidaridad se ha transformado en la condición de posibilidad de la sobrevivencia humana y, por eso también, se ha transformado en la condición de posibilidad de la acción racional” (Hinkelammert, 2010: 48).

La concepción de una nueva sociedad se vincula con nuevas formas de praxis social que al mismo tiempo implican una nueva relación con la praxis política. La conjugación de estas praxis se presenta como creadora, entre otras cosas, de nuevas relaciones de producción encaminadas a lograr el bienestar colectivo. Estas expresiones de organización no son algo nuevo, por el contrario, se trata de una resistencia que abarca generaciones, aunque en los últimos años “ser indígena” se ha convertido en una consigna con mayores implicaciones, gracias al éxito de sus movimientos y demandas sociales, sus alianzas con instituciones y su capacidad de transformación en sus espacios económicos, políticos, sociales y ecológicos.

Hoy en día estas comunidades construyen modelos de sociedades basadas en lógicas distintas, se dan cuenta del espacio que ocupan dentro del sistema global —están bien informadas de los debates epistemológicos que cuestionan al sistema dominante y su modelo de desarrollo— sus estrategias están en parte dirigidas a entender e implementar programas para el avance local y regional (Barkin y Lemus, 2015), atendiendo la visión colectiva y considerando la justicia ambiental.

Concepción del sujeto revolucionario desde la comunidad

El anhelo de transformación social que persiste en el imaginario de aquellos que no han renunciado al sueño de una sociedad emancipada, contribuye a la identificación de un sujeto capaz de producir cambios profundos en la insatisfactoria realidad y que además trasciende la lucha proletariado-burguesía característica del capitalismo. Es un sujeto que nace y se reproduce en la colectividad, o sea, en la comunidad. En palabras de Villoro: “La comunidad es un proyecto ético que se plantea desde hace tiempo y que actúa como orientación de las transformaciones sociales” (Villoro, 2003: 41-42).

Vista como una relación social, la comunidad posee ciertas características que nos permiten delinear las particularidades que tiene como sujeto revolucionario. Siguiendo a Villoro (2003), podemos establecer que:

- La comunidad está formada por individuos que se reconocen como parte de una totalidad.
- La comunidad tiene por fundamento el servicio, es decir, el bien común es resultado de la suma de contribuciones individuales y la reciprocidad es inherente a esta característica.
- La comunidad no renuncia a la afirmación de la propia identidad personal, la realización plena de cada individuo se alcanza cuando se contribuye al colectivo al que pertenece (por decisión propia y libre).
- La comunidad postula valores comunes, respetando la pluralidad y los valores individuales.
- La comunidad promueve el crecimiento de las virtudes sociales como la solidaridad y la fraternidad.

Estas características dejan ver la coexistencia de lo individual y lo colectivo, sin embargo, esta relación puede ser peligrosa en dos sentidos: *a)* el individualismo se sitúa por encima de la comunidad, y *b)* la colectividad anula la libertad individual, transformando el servicio en coacción e imposición (Villoro, 2003).

Las comunidades que nos ocupan son aquellas donde los valores y fines colectivos se transmiten por tradición y se reafirman por costumbre, pero si por un lado conservan el sentido tradicional de la comunidad, por el otro conviven con las instituciones sociales, políticas y económicas derivadas del pensamiento occidental. La comunidad, como sujeto revolucionario, nace de su trayectoria histórica, de su experiencia colectiva, de su cosmovisión, de sus valores, sus capacidades sociales y de su subsunción individual en los esfuerzos por el bien colectivo. Asimismo debe ir asistida por una revolución de pensamiento que permita entender y analizar el proceso de transición hacia las sociedades poscapitalistas.

Sujeto revolucionario desde la comunidad y su acción revolucionaria. Gestión social del excedente

Como se ha mencionado, la gestión del excedente es fundamental para la configuración del sujeto revolucionario y del proceso de transformación social. Para una mejor comprensión de su participación como instrumento de cambio, se retomarán algunas nociones teóricas generales para finalmente centrarlo en la comunidad.

Una de las aportaciones de Marx en lo relativo a las sociedades que basan sus relaciones de producción fuera de la lógica de la propiedad privada, es que éstas pueden funcionar a través de relaciones extraeconómicas (el parentesco, la religión y la política pueden ser relaciones a través de las cuales se accede a los medios de producción, se organiza el proceso de trabajo o se distribuye el producto obtenido), lo que supone la imposibilidad de concebir al individuo de forma aislada de la comunidad. Estas características nos permiten establecer diferencias entre las dos formas de apropiación: la comunal y la privada e individual.¹⁹

La apropiación colectiva del excedente refleja la capacidad social de emprender estrategias para su movilización (Barkin *et al.*, 2011). Las sociedades son diferentes en la medida en que toman decisiones sobre cómo usar sus recursos. El excedente puede ser utilizado para satisfacer el consumo de una parte de la sociedad o de todo un pueblo, para expandir la capacidad productiva de una economía y para el mejoramiento de la calidad de vida. En este sentido, la trayectoria de una sociedad depende en gran medida de la asignación del excedente, es decir, valiéndose de éste la sociedad puede aumentar su capacidad productiva, reducir el trabajo socialmente necesario, invertir en infraestructura social (carreteras, hospitales etcétera), o simplemente dirigir los excedentes hacia áreas que sólo beneficien a las clases dominantes.

En la construcción del sujeto revolucionario desde la comunidad, la existencia del excedente económico para un cambio social socava el silogismo de la centralidad del mercado. En su lugar surge un sistema de planificación de la producción, una gestión de los fondos excedentarios y una capacidad de gestión para destinar los recursos a áreas que benefician a la sociedad. Esto replantea la cuestión de la elección social, es decir, de cómo la comunidad decide cuáles son las áreas prioritarias a las que el excedente debe asignarse para crear un mayor beneficio. Cuando las necesidades de la comunidad constituyen la base de la distribución de los excedentes, ello implica retomar el control social en la toma de decisiones sobre la base de dos principios que por lo general no son asociados con la economía: la reciprocidad y la ayuda mutua (que se reflejan en la redistribución).

¹⁹ En la concepción del cambio social que estructura el análisis marxista de las formaciones económicas previas al capitalismo, hay un claro sentido evolutivo que implica un pasaje progresivo desde la comunidad y su implicación con formas colectivas de propiedad, hacia la sociedad y la propiedad privada individual.

Las diversas estrategias de las comunidades indígenas para la generación de excedentes han sido desarrolladas con base en una gama de actividades productivas que se asocian a una racionalidad ambiental y a un fortalecimiento comunitario (Barkin *et al.*, 2011). De esta forma potencian sus capacidades sociales, la diversificación productiva y la apropiación tecnológica (Barkin *et al.*, 2009), así se logró la generación de excedentes no proletarios (Barkin y Rosas, 2006; Barkin *et al.*, 2009).²⁰ Es en este sentido que el excedente apropiado socialmente representa uno de los pilares sobre los cuales se sostiene su propuesta hacia procesos autonómicos, donde la auto-gobernanza es fundamental porque determina el tipo de organización y la manera en la que se desarrollarán sus fuerzas productivas. El nuevo *ethos* comunitario o nuevo contrato social (Barkin y Fuente, 2011; Barkin *et al.*, 2009) nos da un referente de cómo las comunidades deciden y dirigen sus recursos para guiar el rumbo de sus sociedades.

En este contexto es posible añadir otros atributos para reafirmar la condición de sujeto revolucionario comunitario y su capacidad de apropiación social del excedente:

- La comunidad es capaz de desarrollar estrategias de organización colectiva para generar, gestionar y aprovechar excedentes —producto del trabajo social-colectivo— que contribuyen a la satisfacción de necesidades colectivas.
- La generación de excedentes a través de un proceso productivo con acuerdos consensuados, debe ir encaminada a procurar condiciones mínimas de educación, trabajo y cuidado de la salud.
- La distribución equitativa de los excedentes garantiza el fortalecimiento del colectivo.

La movilización del excedente de forma colectiva es una expresión específica de la capacidad social. Por ello existe una dimensión o medida intangible del mismo²¹ compuesta por los valores colectivos, como la reciprocidad y la

²⁰ Excedente que se genera a partir de actividades productivas que no se basan en el trabajo asalariado, en la medida en la que es producto de la reorganización social del trabajo (incluye las formas de trabajo voluntario, tequio y mano vuelta entre otros).

²¹ El excedente está constituido por una serie de recursos (sociales, materiales, económicos y ecológicos) que genera la comunidad en el proceso de reproducción social, el cual está dotado

solidaridad. En conclusión, el excedente es un concepto clave para definir al sujeto revolucionario, ya que el carácter de “actor del cambio social” lo ejerce en función de la capacidad social para controlar el aparato productivo y destinar excedentes para el mejoramiento de la calidad de vida individual, colectiva y ambiental.

Superación “primitiva” de las comunidades.

De la gestión social del excedente a la transformación de la comunidad

La transformación de la identidad colectiva aporta los elementos fundamentales que refutan cualquier concepción primitiva de las comunidades. No obstante, cabe hacer algunas reflexiones sobre esta connotación, para posteriormente esbozar cómo la gestión social del excedente cierra el proceso de la transformación (no sólo de la reconstrucción identitaria de la colectividad sino en las esferas individuales, sociales y ambientales).

Es común que al aludir a comunidades indígenas, rurales y campesinas, el criterio analítico muchas veces se bifurca en dos caminos: una visión romántica de lo primitivo, y una visión de rechazo a las prácticas sociales tradicionales. El primer camino lleva a idealizar las condiciones sociales de la comunidad, lo que trae como consecuencia que se incurra en análisis con una visión utópica. El segundo camino se dirige al extremo opuesto, es decir, a un rechazo absoluto de las prácticas y saberes ancestrales. Sin embargo, ambas opciones distan mucho de la realidad objetiva de la comunidad.

Por un lado, no se trata de sociedades primitivas, ni románticas, como ya se expuso, se trata de comunidades que han ido transformándose a lo largo de toda su existencia como grupos sociales, han atesorado procesos sociales, culturales, políticos y productivos que les dan coherencia y cohesión social. Los conflictos, tanto internos como externos, son permanentes, toda vez que su trayectoria histórica está marcada por la Conquista y por innumerables formas de injusticia que en el siglo XXI no han dejado de ejercerse, y por cuanto el conflicto social interno deriva de su propia dinámica de transformación (Wolf, 1987).

de múltiples dimensiones valorativas. El excedente, por tanto, constituye el motor del cambio social donde y cuando existan los mecanismos sociales que conduzcan a su apropiación y uso colectivos.

Por otro lado, las comunidades llevan a cabo prácticas sociales que, bajo la óptica de la modernidad, son caracterizadas como primitivas o no desarrolladas. Sin embargo, dentro de sus realidades resultan ser actividades que reafirman las relaciones sociales y en sus praxis integran saberes tradicionales con tecnologías y conocimiento científico convencional, generando mecanismos, procedimientos y herramientas que atienden diversas necesidades de la comunidad.²²

Por ello, el sujeto revolucionario comunitario no proviene de una comunidad primitiva sino de una sociedad cuya herencia cultural e histórica representa un aliciente y un recurso social que coadyuva a su propia resistencia y a reestructurar sus procesos económicos, políticos, sociales y ambientales, para responder al siempre cambiante contexto. Esto implica que no se trata de sociedades estáticas o terminadas (o determinadas). Además, no se encuentran aisladas, es decir, conviven con el sistema capitalista.²³

La mayoría de las comunidades no tratan de volver atrás en la historia, sino de descubrir en sus tradiciones fortalezas para la resistencia, y alternativas sabias y razonables para sus necesidades actuales (Barkin y Lemus, 2015). Dentro de estas alternativas han surgido estrategias de conocimiento y reconocimiento de su ser indígena y/o campesino, donde la capacitación, educación y negociación son campos de acción del sujeto revolucionario comunitario en los últimos años. Se han apropiado de amplios conocimientos en diversas áreas (científicas y políticas, principalmente), y han establecido alianzas con instituciones privadas y públicas que les brindan acompañamiento en sus procesos de transformación (de manera independiente se preocupan por dar continuidad a los proyectos, aun cuando los apoyos institucionales se retiren o sean insuficientes o esporádicos).

Barkin y Lemus (2015) dan cuenta de innumerables ejemplos de esta colaboración mutua entre comunidades e instancias ajenas a ellas, donde el asistencialismo no es la base de su relación sino actividades constructivas recíprocas que promueven la colaboración de investigadores y de la sociedad civil con comunidades. Esto es reflejo de dos aspectos importantes: el primero, el sujeto revolucionario desde la comunidad tiene un gran interés en la

²² Esto es parte fundamental de las lecciones de la literatura sobre “la ciencia post-normal” (Funtowicz y Ravetz, 1993).

²³ Han tomado la decisión expresa de no incorporarse de manera desventajosa al sistema imperante, sino a realizar intercambios equilibrados en materia de conocimiento científico, tecnológico, productivo y comercial.

educación (tanto ancestral como científica), donde el uso del conocimiento ayuda a emprender estrategias de re-existencia y negociación con las instituciones. El segundo aspecto es que existen muchas personas que, convencidas del potencial de transformación social de las comunidades, colaboran con ellas para coadyuvar en sus procesos.

Los argumentos anteriores dan cuenta de cómo las comunidades están en la frontera del conocimiento en lo relativo a la sociedad, la cultura, la economía, la política, la ciencia y el medio ambiente; frontera donde la transformación se sitúa en muchas dimensiones. Pero lo que sin duda cierra el circuito de estos cambios, lo propicia la gestión social del excedente en los términos ya descritos. Por consiguiente, la transformación interna que pone al día a las comunidades es la causa, y al mismo tiempo la consecuencia de los recursos invertidos en ella; dichos recursos son los excedentes socialmente administrados.

Un ejemplo de la utilización de este excedente es el papel de las mujeres en su control y gestión, lo que ha fortalecido la participación de éstas dentro de la comunidad. La forma en que las mujeres deciden canalizar los excedentes tiene que ver con las necesidades que ellas detectan a partir de las actividades que desempeñan a nivel comunitario; por ejemplo, la generación de espacios orientados a la defensa de los derechos de las mujeres indígenas y a la generación de ingresos propios.

Por otro lado, muchas comunidades han emprendido múltiples estrategias para destinar sus excedentes a resolver problemáticas de tipo ambiental, en la medida en que sus recursos naturales y territorios se encuentran en riesgo de ser expropiados por las mineras, las hidroeléctricas e innumerables transnacionales. Particularmente en la Sierra Norte de Puebla se han llevado a cabo procesos legales que hoy en día se reflejan en un reordenamiento territorial que les permite la defensa de su territorio y de sus recursos naturales, así como en un palpable mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades (Carcaño, 2013; Armenta, 2016).

En el ámbito de la transformación ecológica, además de la defensa del espacio natural también se han destinado recursos para emprender estrategias de rehabilitación de ecosistemas, recuperación de prácticas ancestrales de agricultura, nuevas tecnologías ecológicas, aprovechamiento de recursos naturales e innovación en actividades productivas que cuiden la relación sociedad-naturaleza. La apropiación social del excedente es el instrumento que detona la capacidad de transformación social del sujeto revolucionario comunitario, y es el elemento que vincula la transformación colectiva de las comunidades en el

marco de sus identidades, el cual trasciende a sus actividades económicas, sociales y ecológicas para retroalimentar el ciclo del cambio social.

Modalidades de transformación a partir del sujeto revolucionario comunitario

Debido a la complejidad de los elementos expuestos, sería aventurado definir una revolución o transformación social que implique la superación del sistema capitalista. Pero ante la pregunta sobre qué tipo de revolución o revoluciones pueden tener lugar en el contexto actual, podemos vislumbrar tres escenarios, sin la intención de limitar las posibilidades a ellos.

El primer escenario que conlleva la posibilidad de una revolución con “un carácter global” tiene que ver con el cambio de paradigma económico (revolución económica). Aunque es muy poco probable una revolución de esta magnitud, este paradigma no sólo se instaura en un nivel teórico en el marco de la ciencia (revolución científica) sino además en un nivel político estructural: el modelo se encuentra legitimado en las instituciones y en los aparatos de gobierno de los países (revolución política), pero sobre todo en los sistemas sociales de conducta como parte de la cultura capitalista (revolución social).

Una segunda posibilidad es considerar que a pesar del carácter global del sistema económico, existen sociedades que pueda trascender esta relación (capacidad de transitar en el sistema capitalista y al mismo tiempo generar dinámicas sociales, económicas, políticas y ecológicas bajo lógicas distintas). Con base en esto, se pueden considerar revoluciones con características heterogéneas; en este sentido, se generarían múltiples transformaciones a nivel local, llevadas a cabo por las sociedades que implementan estos procesos.

Finalmente, la tercera posibilidad es reconocer que existe un conjunto de problemas ambientales derivados de la actividad humana. El cambio climático, como expresión máxima del daño antropogénico, es un factor que amenaza seriamente la supervivencia del ser humano por los graves problemas que está desencadenando, lo mismo a nivel biológico, como la pérdida de biodiversidad y de la fertilidad de los suelos, que en lo relativo a la modificación de los patrones de precipitación y a los cambios en la intensidad y frecuencia de sucesos climáticos extremos (CEPAL, 2009; De Castro *et al.*, 2015). El esfuerzo por encontrar soluciones a tal situación se hace cada vez más apremiante. Las prioridades del actual sistema capitalista siguen encaminadas a la concentración

del poder político y económico, dejando de lado el bienestar de la humanidad y el equilibrio planetario (Barkin *et al.*, 2013). Las iniciativas sociales para tratar de modificar los comportamientos de las grandes empresas (principales emisores de gases de efecto invernadero a nivel global) han sido nulificadas por la capacidad que tienen los grupos dominantes para paralizar cualquier proyecto que los estorbe.

Los procesos revolucionarios que podríamos señalar ante este desolador panorama tienen que ver con el fenómeno de resiliencia, no sólo del sistema planetario sino de las sociedades que lo habitamos. Tal capacidad de resiliencia la advertimos en las comunidades que describimos en este capítulo; por ello, el sujeto revolucionario que presentamos es capaz de desarrollar procesos de adaptación para afrontar los retos ambientales, procesos que pueden ser el detonante de la reorganización social.

Algunas manifestaciones de expresión revolucionaria (transformación social)

Son muchos los matices de lo que puede llamarse revolución hoy en día, y cómo puede manifestarse es un problema tan complejo como debatible. La consideración tradicional de una revolución violenta encuentra nuevas perspectivas en las nociones de “lucha en la cotidianidad”. La crisis de la política revolucionaria ha generado otras concepciones en la “resistencia y la rebeldía”, que a su vez han adquirido mayor relieve en las últimas décadas (Baschet, 2012); huelga decir que se ha hecho más complicado señalar dónde está y cómo es el campo de la revolución. Con la finalidad de acotar la discusión, se considerarán “expresión revolucionaria” las acciones ya emprendidas que conduzcan a transformaciones sociales importantes en contextos definidos, incluyendo cambios fundamentales en la dinámica social, la cual abarca diversas dimensiones (económica, política y ecológica).

En particular, los movimientos indígenas latinoamericanos han asumido la “resistencia” como medio de identificación de su lucha desde la colonización hasta la instauración del sistema neoliberal; así se ha trascendido a

una “cultura de la resistencia”²⁴ como una forma de defender estilos de vida heredados. Estos sujetos revolucionarios se encuentran en las comunidades indígenas, rurales y campesinas que llevan a cabo estrategias para “resistir” el ejercicio de la racionalidad económica del mercado globalizado, resistencia a la que añaden la dimensión ética, moral y cultural de la sustentabilidad. Ellos demuestran que sus actividades construyen procesos de apropiación social de la naturaleza con mayor responsabilidad social y ambiental (Barkin *et al.*, 2012), y logran generar excedentes que mejoran su calidad de vida.

La resistencia también encuentra vínculos con la “rebeldía” como una de las múltiples expresiones que denotan la inconformidad con el sistema dominante. Esto implica el “uso del poder” desde abajo, donde a diferencia del revolucionario clásico que busca conquistar el poder de arriba para la transformación social, la rebeldía conlleva la organización social que transforma el contexto de los de abajo (EZLN, 2003, vol. 5: 352; citado en Baschet, 2012: 7).

La “resistencia”, que desde luego es también “rebeldía”, puede considerarse una expresión de transformación social en la medida en la que dichas comunidades se “resisten” a su “inserción” en el sistema, haciendo valer su rechazo a la enajenación de la fuerza de trabajo, a ser asimilados por el modelo capitalista como marco económico de las fuerzas productivas y de intercambio, y al capitalismo como modelo político, social y cultural. Por otro lado, también se manifiesta como la lucha contra la “exclusión” mediante un triple rechazo: al despojo de recursos naturales y a los desplazamientos territoriales; a la desaparición de culturas, tradiciones y saberes de las diferentes comunidades, y a la marginación que implica ser consideradas “comunidades incivilizadas, no desarrolladas y/o pobres”.

Pero los movimientos sociales han ido más allá; han pasado de la resistencia y de la rebeldía a la “re-existencia”. De la resistencia de los pueblos indígenas a la colonización moderna están surgiendo nuevas perspectivas de emancipación y de construcción de la sustentabilidad; perspectivas derivadas de su confrontación con las estrategias de apropiación/transformación de la naturaleza por la expansión de la economía global, revitalizada por la revolución biotecnológica y, de manera contradictoria, por la legitimación de los derechos de estos pueblos a sus territorios ancestrales (Porto-Gonçalves

²⁴ Bonfil Batalla (2005), citado en Baschet (2012), retoma la cultura de la resistencia como una capacidad de los pueblos mesoamericanos para permanecer después de la imposición colonial y de las estrategias etnocidas de los Estados.

y Leff, 2015). “Lo que está en juego no es la distribución de los beneficios de la re-apropiación tecno-económica de la naturaleza, sino más bien la re-existencia de estas poblaciones tradicionales que se encuentran en el fondo de los movimientos socio-ambientales en el Sur y en Latinoamérica” (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 75).

Quizá los movimientos sociales indígenas o campesinos se iniciaron por la oposición a proyectos económicos, políticos o ecológicos específicos; pero han encontrado en la organización social y en el re-apropiamiento de su identidad cultural (lengua y saberes ancestrales de los abuelos) un camino hacia el logro de mejores estados de bienestar. La re-existencia implica rescatar saberes y conocimientos ancestrales, así como su reinvencción al conjuntarlos con el conocimiento científico y con nuevas formas de resolución de problemas, a fin de lograr permanecer en sus territorios en equilibrio social y ecológico tanto con sus congéneres humanos como naturales (EZLN, 2015; Beaucage, 2012); Rodríguez, 2010, entre otros).

Estos procesos sociales han sido y son posibles debido al control y gestión de los territorios. El territorio implica mucho más que un espacio biofísico; es un espacio social, político, cultural, espiritual y económico que da significado y valor al colectivo (Martínez Luna, 2003). Al controlar y gestionar los territorios, se es propietario de los medios de producción; por tanto se puede controlar la producción económica de principio a fin. Pero este control no se realiza de manera privada sino colectiva, a través de las asambleas, como ya lo hemos mencionado.

En algunos casos la propiedad jurídica del territorio es reconocida por el Estado-nación de manera colectiva (en el caso de México, existen las figuras de propiedad ejidal o comunal), y en otros casos, el reconocimiento de la propiedad se efectúa de manera privada; sin embargo, la organización social emanada de las asambleas y representada en sus autoridades, permite el control efectivo de los colectivos sobre sus territorios.²⁵ El control del proceso productivo permite, por lo tanto, que el excedente económico sea apropiado de manera colectiva; con ello se logra una reproducción social equitativa, al mismo tiempo que se generan transformaciones sociales.

²⁵ Esto resulta ser un elemento medular a la hora de definir el carácter de “indígena” en los términos del Convenio 169 de Pueblos Indígenas y Étnicos, el cual obliga a la consulta previa e informada cuando se trata de actos de Estado que podrían afectar sus territorios; este Convenio tiene rango constitucional para los Estados que lo han ratificado. Véase <https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>.

Estas transformaciones sociales son el resultado del trabajo colectivo de muchos seres humanos que han tomado la decisión de cambiar sus relaciones sociales y los impactos ambientales de explotación por relaciones de reciprocidad y solidaridad (Baronnet *et al.*, 2011). La re-existencia, por tanto, ha sido la forma en que los movimientos sociales alrededor del mundo (principalmente campesinos o indígenas) están construyendo el mundo con que sueñan.

Conclusiones

Volver al análisis y discusión del sujeto revolucionario en nuestros días se hace cada vez más relevante; las degradadas condiciones sociales, económicas y ecológicas así lo demandan. Aquí se abordaron elementos importantes en cuanto a su conceptualización convencional desde el marco teórico marxista, y la conclusión es que dicho marco analítico no es suficiente para identificar a los actores sociales que emprenderían el proceso revolucionario en el siglo XXI. Así pues, es preciso que se hagan revisiones y nuevos planteamientos en otros campos teóricos que coloquen al sujeto revolucionario —definiendo su naturaleza, su acción y sus formas de transformar la sociedad— en otras dimensiones y contextos.

Para este fin nos situamos en la perspectiva de la economía ecológica, donde la propuesta del sujeto revolucionario se basa en el contexto de las sociedades poscapitalistas, es decir, en formas de organización social (comunidades indígenas y campesinas, principalmente) que han trascendido la relación capitalista por cuanto han tomado la decisión colectiva y política de no participar en la lógica del capital; esto no implica que no exista relación con el sistema dominante. En otras palabras, fueron víctimas del sistema (inserción y/o exclusión) y decidieron reconstruir sus dinámicas y estructuras sociales a partir de la recuperación de su identidad cultural y de sus saberes, vinculándolos con conocimientos científicos, políticos, económicos y ecológicos de los contextos que cohabitan (noción de re-existencia); ello con miras a crear espacios donde puedan ejercer su autonomía controlando sus territorios y gestionando sus recursos naturales.

En este marco es donde aparece el sujeto revolucionario, como un actor colectivo que nace y se desarrolla en la comunidad, un espacio donde elementos como la solidaridad, la equidad, la reciprocidad y la justicia social y ambiental permean su cosmovisión y su acción colectiva. Es necesario desta-

car que el sujeto revolucionario que proviene de comunidades indígenas y/o campesinas no es un ser primitivo, se trata de seres racionales eminentemente sociales; conocen y han interactuado con los sistemas dominantes por siglos, pero han decidido de manera colectiva producir y reproducir formas de relacionarse con la naturaleza y con sus congéneres humanos para lograr una calidad de vida mucho mejor que la que han tenido a lo largo de estos siglos.

Asimismo, el sujeto revolucionario surgido de la comunidad se distingue por su capacidad de gestionar los excedentes, es decir, por las formas en que distribuye socialmente el excedente en beneficio de la comunidad y del medio ambiente. La medida en que se puede controlar el excedente depende en gran medida del control (poder) sobre el territorio (de los medios de producción); es necesario decidir cuánta producción se realiza y bajo qué formas, con el propósito de que la producción se pliegue a un profundo cuidado del entorno natural. Entonces, conforme se adquieren los mecanismos para controlar y gestionar el territorio (formas legales, políticas, sociales, económicas y ecológicas), se podrá potenciar la gestión social del excedente.

Así, desde el punto de vista del sujeto revolucionario, el desarrollo de las fuerzas productivas tiene como eje la estructura política de la organización comunal. Es a través de la asamblea general y de una forma consensuada que se toman las decisiones sobre la manera de organizar su producción e invertir sus excedentes. La movilización del excedente a partir de esta vía potencia su uso, convirtiéndolo en un eje de transformación social a nivel comunitario.

El sujeto revolucionario, definido a partir de la comunidad, es por eso mismo un actor social que se está construyendo y reconstruyendo, que está transformando o creando sus realidades. Vive soñando con el futuro pero con los pies bien firmes en la tierra, mira hacia el pasado para encontrar en él las bases de una relación más equilibrada con su entorno natural, y aprende del presente para forjar el camino hacia otras sociedades. En síntesis, las expresiones revolucionarias son variadas y conllevan diversos procesos acordes con sus contextos, pero lo más importante es que se está gestando la construcción de otras realidades bajo la trascendental consigna de que “otros mundos son posibles”.

Bibliografía

- Armenta, W. (2016), “Acumulación de capital extraeconómica en el México rural. Cuetzalan del Progreso, Puebla”, tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Barahona, A. (2014), “El embuste de la ‘teoría del goteo’”, en *Rebelión*, recuperado de <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=188698>>.
- Barkin, D., W. Armenta, D. Cabrera, E. Carcaño, y G. Parra (2011), “Capacidad social para la gestión del excedente: la construcción de sociedades alternativas”, en F. Novelo (ed.), *La UAM ante la sucesión presidencial: propuestas de política económica y social para el nuevo gobierno*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Barkin, D., G. Arroyo, E. Carcaño, y A. Esquivel (2013), “Movimientos sociales y resistencia: dos pilares en la construcción de sociedades alternativas”, en F. Novelo (ed.), en *El retorno del desarrollo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, pp. 417-435.
- Barkin, D., M. Fuente, y D. Tagle (2012), “La significación de una economía ecológica radical”, en *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 19, pp. 1-14.
- Barkin, D., y M. Fuente (2011), “Concesiones forestales, exclusión y sustentabilidad. Lecciones desde las comunidades de la Sierra Norte de Oaxaca”, en *Desacatos*, núm. 37, pp. 93-110.
- Barkin, D., M. Fuente, y M. Rosas (2009), “Tradición e innovación. Aportaciones campesinas en la orientación de la innovación tecnológica para forjar sustentabilidad”, en *Trayectorias*, vol. 11, núm. 29, pp. 39-54.
- Barkin, D., y B. Lemus (2015), “Soluciones locales para la justicia ambiental”, en F. De Castro, B. Hogenboom y M. Baud (eds.), *Gobernanza ambiental en América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Buenos Aires.
- Barkin, D., y M. Rosas (2006), “¿Es posible un modelo alterno de acumulación? Una propuesta para la nueva ruralidad”, en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 5, núm. 13, pp. 361-371.
- Baronnet, B., M. Mora, y R. Stahler-Sholk (2011), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Baschet, J. (2012), *Resistencia, rebelión, insurrección. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México.

- Beaucage, P. (2012), *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Bonfil Batalla, G. (2005), *México profundo. Una civilización negada*, De Bolsillo, México.
- Bowles, S., y H. Gintis (2014), “El problema de la teoría del capital humano: una crítica marxista”, en *Revista de Economía Crítica*, núm. 18, pp. 220-228.
- Carcaño, E. (2013), “Las mujeres indígenas en la Nueva Ruralidad Comunitaria (NRC) y su implicación en la generación de excedentes”, tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Caycedo, J. (1999), “El sujeto histórico y su complejidad”, en J. Caycedo y J. Estrada Álvarez (eds.), *Marx vive: siglo y medio del Manifiesto comunista. ¿Superación, vigencia o reactualización?*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2009), *La economía del cambio climático en América Latina y el Caribe*, CEPAL, Santiago de Chile.
- Concheiro, E. (1998), “A 150 años del Manifiesto: la cuestión del partido de cara al nuevo milenio”, en *Memoria*, vol. 113, pp. 32-40.
- (2012), *Federico Engels y el Partido*, en Marx desde cero. Blog dedicado al estudio de Carlos Marx y el marxismo, recuperado el 3 de junio de 2018, de <<https://kmarx.wordpress.com/2012/10/10/federico-engels-y-el-partido/>>.
- De Castro, F., B. Hogenboom, y M. Baud (2015), “Gobernanza ambiental en América Latina en la encrucijada. Moviéndose entre múltiples imágenes, interacciones e instituciones”, en F. De Castro, B. Hogenboom y M. Baud (eds.), *Gobernanza ambiental en América Latina*, Clacso, Buenos Aires.
- Dierckxsens, W. (2006), *La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del siglo XXI*, Monte Ávila, Caracas.
- Drucker, P. (1993), *La sociedad postcapitalista*, Norma, Barcelona.
- Engels, F. (1992), *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Planeta Agostini, Barcelona.
- Enlace Zapatista (2016), “Que retiemble en sus centros la tierra”, en Comunicado del 14 de octubre de 2016, recuperado el 3 de junio de 2018, de <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>>.

- Funtowicz, S. O., y J. R. Ravetz (1993), *La ciencia posnormal: ciencia con la gente*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Grant, T. (2009), "Prólogo", en V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, Fundación Federico Engels, Madrid.
- Hinkelammert, F. (2010), *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, Driada, México.
- Hobbes, T. (2017), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Holloway, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Herramienta, Buenos Aires.
- Kuhn, S. T. (2011), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kuznets, S. (1955), "Economic Growth and Income Inequality", en *The American Economic Review*, vol. 45, núm. 1, pp. 1-28.
- Lenin, V. I. (1976), "El Estado y la revolución. La teoría marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución", en *Obras completas*, t. XVII, Akal, Madrid.
- Lenkersdorf, C. (2008), *Cosmovisiones*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Martínez Luna, J. (2003), *Comunalidad y desarrollo*, Colección Cultura Indígena / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México.
- Marx, K. (1988), "La guerra civil en Francia", en K. Marx y F. Engels, *La Internacional, Obras fundamentales*, vol. 17, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1989), "La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850", en K. Marx y F. Engels, *Las revoluciones de 1848, Obras fundamentales*, vol. 5, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1997), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vols. I, II, III, Siglo XXI, México.
- _____ (1999), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, II, III, Siglo XXI, México.
- _____ (2003), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza, Madrid.
- Marx, K., y F. Engels (1980), *Escritos sobre Rusia II. El Porvenir de la comuna rural rusa*, Pasado y Presente, México.
- _____ (1976), "Manifiesto of the Communist Party", en GC & RE (trad.), *Karl Marx and Frederick Engels Collected Works*, vol. 6, Lawrence y Wishart, Londres.

- _____ (2008), *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid.
- Mason, P. (2016), *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*, Paidós, Barcelona.
- Noguera, A. (2011), “La teoría del Estado y del poder en Antonio Gramsci. Claves para descifrar la dicotomía dominación-liberación”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 29, núm. 1, pp. 246-264.
- Piketty, T. (2014), *El capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Porto-Gonçalves, C. W., y E. Leff (2015), “Political Ecology in Latin America: The Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality”, en *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, vol. 35, pp. 65-88.
- Rodríguez, C. (2010), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México: enfoques teóricos y análisis de experiencias*, Juan Pablos, México.
- Thompson, E. P. (1984), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona.
- Toledo, V. M. (2011), “El modelo Cuetzalan”, en *La Jornada*, 23 de marzo, recuperado de <<http://www.jornada.unam.mx/2011/03/23/opinion/016a1pol>>.
- _____ (2015), *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*, Grijalbo, México.
- Trotsky, L. (2005), “La revolución permanente”, en *La teoría de la revolución permanente (compilación)*, Centro de Estudios, Publicaciones e Investigaciones León Trotsky, Buenos Aires.
- Vergara-Camus, L. (2011), “Globalización, tierra, resistencia y autonomía: el EZLN y el MST”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 73, núm. 3, pp. 387-414.
- Villoro, L. (1992), “Sobre el concepto de revolución”, en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 11, pp. 277-290.
- _____ (2003), *De la libertad a la comunidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2010), “El concepto de revolución”, en *Devenires*, vol. 22, pp. 7-15.
- Wolf, E. R. (1987), *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

TRES ENCUENTROS DE MARX CON LA COMUNIDAD. UNA CARTA QUE DESCARRILÓ LA HISTORIA

Armando Bartra

Preámbulo

Si nos decimos marxistas, la pregunta por el “sujeto revolucionario” debe remitirnos no tanto a la crítica de la economía política, reflexión que nos habla de estructuras y en todo caso de sujetos automáticos, como a la historia —al incierto curso temporal en que los grandes actores sociales se hacen presentes—. Desde que fue publicado el primer tomo de *El capital*, las revoluciones realmente existentes han tenido por protagonistas mayores no a los obreros sino a los campesinos, a los rústicos sólidamente afincados en sus comunidades. Así fue en la mexicana, la rusa y la china; en los movimientos emancipadores e independentistas de la India; en todas las luchas de liberación nacional, y en las recientes revoluciones comicial-movimientistas del área andino-amazónica. Entonces, a la luz de la historia que protagonizan, es pertinente preguntarnos por la comunidad como el *ethos* que está detrás de los sujetos revolucionarios efectivos. En este caso por el estatuto de la comunidad en la evolución del pensamiento de Marx, quien además de frecuentarla, designó con este término a la sociedad futura por la que trabajaba.

Desde su imberbe juventud Marx tuvo queveres con la comunidad, con la seductora comunidad soñada por Saint-Simon, Owen, Fourier y Cabet; y si bien siempre tomó distancia de un utopismo que le parecía romántico, desde mediados de los cuarenta del siglo XIX adoptó el término “comunismo” para designar su proyecto emancipador. Incluso aun cuando Marx sostuvo que el capitalismo ya contenía dentro de sí al comunismo, aunque invertido y en germen, y Engels dijo que este descubrimiento de su amigo hizo “científico” al socialismo, en verdad ésta es una “comunidad imaginada”. Una utopía que sólo parece cobrar visos de realidad durante los breves días de la insurrección obrera de 1871, llamada precisamente “Comuna de París”.

Mucho después, a fines de los años setenta o principios de los ochenta del siglo XIX, cuando Marx lee el libro de Lewis Morgan titulado *La sociedad*

primitiva, cree descubrir una “comuna arcaica” que prefigura los rasgos del comunismo idealizado por los utopistas, hallazgo etnohistórico providencial que lo ratifica en su convicción de que la comunidad está en el comienzo y el fin del tiempo histórico que vivimos.

Por los mismos años, el autor de *El capital* se adentra en el conocimiento de la sociedad rusa y de la mano de los intelectuales y revolucionarios eslavófilos, con quienes se cartea, va descubriendo un vasto mundo campesino donde las comunidades no sólo no han sido disueltas por el incipiente capitalismo del país de los zares sino que luchan por sobrevivir. “Comunidades realmente existentes” que no están en el pasado ni en el futuro sino en el presente, y que en su forcejeo por abrirse paso a un porvenir más justo y libre ponen en cuestión las ideas del alemán sobre la historia, el sujeto emancipador y la revolución.

La comunidad futura, la comunidad pasada y la comunidad presente: tres encuentros que son jalones en la evolución del pensamiento de Marx y que vale la pena reseñar, pues en pleno siglo XXI las comunidades nos siguen interpelando.

La comunidad utópica

Quizá porque el capitalismo destruye la urdimbre comunitaria, el moderno pensamiento rebelde ha sido siempre comunalista, ha propuesto como fórmula utópica algún tipo de comunidad imaginaria, de comunidad remota, de comunidad futura.

Desmarcándose del utopismo platónico —propio de las Ideas y por tanto irrealizable— y del utopismo renacentista —carente de planes de consumación—, los utopistas del XIX conciben órdenes sociales distintos y a veces opuestos al dominante, al mismo tiempo que se proponen edificarlos. Las asociaciones industriales de productores, de Saint-Simon, las sociedades domésticas agrícolas —llamadas falansterios— de Fourier, las aldeas de cooperación de Owen, y la sociedad comunista de Cabet, son diseños destinados a realizarse, no como resultado de una revolución social a la francesa, sino mediante esfuerzos constructivos marginales que liberen espacios sociales utópicos en el seno mismo de la sociedad que se critica; o más bien en sus márgenes, donde consideran que serán más viables. Owen quiso materializar su utopía en New Lanark, Inglaterra y en New Harmony, Estados Unidos. Y Cabet trató de establecer su Nueva Icaria en Illinois.

En los cuarenta del XIX, Cabet difunde el término “comunismo”, derivado del francés *commune*, como unidad de vecindario, trabajo y gobierno. A Marx en principio le fastidia el romanticismo ingenuo de los utopistas, pero ya entrando a fondo en sus propuestas lo que les objeta es que su comunismo no es más que la superación positiva de la propiedad privada mediante su generalización, cuando de lo que se trata es de la superación —en el sentido hegeliano del término— de la propiedad privada como auto-enajenación y, con ello, de la reapropiación de la esencia humana. Así, ya en los manuscritos económico-filosóficos, que escribe en 1844, Marx se asume comunista. “El comunismo es la posición como de negación de la negación, y por eso el momento ‘real’ necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y la recuperación humanas. El ‘comunismo’ es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro” (Marx, 1999: 156), escribe el joven Marx, celebrando su primer encuentro con la comunidad.

A diferencia de lo que pensaban los utopistas, para Marx el carácter ilusorio o abstracto del comunismo no se trasciende describiendo en detalle la sociedad ideal, sino mostrando cómo el nuevo mundo está ya contenido en el orden presente, aunque de manera invertida, enajenada. Esto sólo puede exhibirse sometiendo el capitalismo a una crítica radical que lo muestre como el sistema progresivo, pero a la vez alienante y cosificador que es. Una crítica severa no de las ideas imperantes sino de su base material, una crítica de la economía política.

Si la economía política es una ciencia, su deconstrucción también debe serlo; de modo que la deducción final de que el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas —tecnología y división social del trabajo— clama por la subversión de las relaciones de producción que las tienen atrapadas, se le presenta a Marx como una conclusión dura. De esta manera el “socialismo utópico” deviene “socialismo científico”, y la comunidad imaginada deja de ser un deseo para ser una necesidad, una necesidad científica.

Es esta científicidad de su socialismo la que confronta a Marx con anarquistas como Blanqui y Proudhon, que aun cuando ven el cambio como resultado de una revolución social, su cuestionamiento del capitalismo es, según el autor de *El capital*, una crítica puramente moralista, un enjuiciamiento no riguroso por no ser económico, de modo que su revolución es romántica y voluntarista.

Por más que Marx la descubra —atrapada e invertida— en el acto de descifrar críticamente la entraña económica del sistema, la comunidad futura, el comunismo, es en gran medida un ideal, un concepto que no ha devenido

mundo, que no se ha manchado de realidad y que Marx se niega a llenar de contenidos imaginativos, como hicieran los utopistas ingleses y franceses.

Esto cambia a principios de 1871, cuando —como escribe Marx en el *Manifiesto de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, publicado el 30 de mayo— “París despertó [...] bajo gritos atronadores de ‘¡Viva la Comuna!’” (Marx, 1988: 182). Por unos días gloriosos la insurrección proletaria pone en acto un orden inédito que entre otras cosas pretende reinventar la economía mediante la reactivación por los trabajadores de las fábricas clausuradas, bajo la forma de una unión de cooperativas, y sustituir el Estado centralista por un descentralizado régimen comunal asambleario.

El trance revolucionario, el éxtasis utópico parisino dura poco más de dos meses, pero su huella es imperecedera, por unos días la comunidad soñada devino realidad y Marx hace de la experiencia una estimulante confirmación de sus ideas:

La Comuna [...] proponíase expropiar a los expropiadores [...] haciendo de los medios de producción, de la tierra y el capital, que hoy son, principalmente, medios para sojuzgar y explotar al trabajo, meros instrumentos de trabajo libre y asociado. Pero, ¡esto —se dice— es el comunismo, el “imposible” comunismo! (Marx, 1988: 187).

El entusiasmo de Marx es muy compartible, pero el problema está en que, en su lectura, una hazaña de la imaginación política, un verdadero “acontecimiento” en el sentido que le da Alain Badiou al término, un suceso que sus protagonistas consideraron sorprendente, repentino, irrepetible (Lissagaray, 1970: 14-15), es empleado para cuestionar el “idealismo” de los revolucionarios no científicos que no se dan cuenta de que la Comuna no es más que la realización “irresistible” y “necesaria” de lo que por obra de su “desarrollo económico” la vieja sociedad lleva en su “entraña”.

La clase obrera no pedía a la Comuna *ninguna clase de milagros*. Ella no tiene porqué implantar por decreto popular *ninguna clase de utopías*, plasmadas en la cabeza de nadie. Sabe que para conquistar su propia liberación, y con ella *la forma superior de vida a la que la sociedad actual se opone irresistiblemente por su propio desarrollo económico*, tiene que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos llamados a transformar totalmente tanto a los hombres como a las circunstancias. La clase obrera no tiene ideales de ninguna clase que realizar; lo único que tiene que hacer es poner en libertad los elementos de la nueva sociedad,

que laten y se desarrollan ya en la entraña de la sociedad burguesa agonizante (Marx, 1988: 188, cursivas del autor).

La pertinente crítica al utopismo que quisiera implantar un orden inventado ignorando el papel de la lucha y soslayando los dilatados procesos históricos que demanda la transformación, se combina aquí con el discurso determinista, con el fatalismo de origen hegeliano, en el que con frecuencia recae Marx. Así, una portentosa hazaña de la libertad es transformada en el cumplimiento de una necesidad. Que quede claro, mi disgusto no se origina en que Marx y otros destaquen ciertas causalidades históricas, sino en que tras de estas concatenaciones se diluyan la imaginación y la creatividad. Imaginación política y creatividad societaria, que son precisamente las que hacen posible trascenderlas sacando de quicio a la inercia histórica.

A la postre se vio que la sociedad burguesa no agonizaba y que experiencias como la Comuna de París no se repitieron, de modo que por muchos años el comunismo siguió siendo una comunidad imaginada cuyo lugar era el futuro. Hasta que menos de 10 años después de la insurrección parisina, una nueva comunidad tocó a las puertas de Marx.

La comunidad arcaica

Mientras Marx buscaba ir más allá del pensamiento de Hegel, distanciándose del utopismo inglés y francés, y sometiendo a crítica las teorías económicas de Smith, Ricardo, Sismondi, Malthus y demás, el también joven Lewis Henry Morgan convivía con la tribu iroquesa de los sénecas y los estudiaba.

De ahí, de sus múltiples lecturas y de su simpatía por el pensamiento evolucionista de la época, representado por Spencer en las ciencias humanas y por Darwin en las naturales, saldrá una obra monumental, *La sociedad primitiva*, cuya idea central es que todas las culturas evolucionan siguiendo cursos similares y que esta evolución es progresiva y lineal. Sobre tal base interpretativa Morgan puede tomar sociedades diferentes que coexisten o coexistieron y transformar en diacrónica su diferencia, suponiendo que mayor complejidad aparente es sinónimo de superioridad civilizatoria y que ésta responde a un momento más avanzado de la evolución. El resultado es una secuencia progresiva de culturas que va de lo simple a lo complejo y de lo inferior a lo superior.

En el arranque de esta periodización histórica Morgan sitúa una comunidad primitiva basada en el usufructo compartido y el trabajo en común, un

orden armónico donde no hay propiedad privada ni diferencias de clase, una sociedad libre igualitaria y fraterna que la aparición de la propiedad privada fractura y polariza pero que —según el etnólogo vuelto profético utopista— nos espera promisorio en el futuro. Escribe Morgan:

El destino final de la humanidad no ha de ser una mera carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser ley del futuro como lo ha sido del pasado [...]. La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los gérmenes de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gens (1971: 544).

La sociedad primitiva se publicó en 1877 y Marx, quien leyó la obra dos o tres años después, de inmediato se apropió de sus principales conclusiones, pues le daban sustento etnohistórico a sus propias propuestas. Su entusiasmo se refleja en los extensos resúmenes y notas que en 1884 Engels transformó en el libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en donde sostiene que “en América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx” (Engels, 1992: 27).

Basado en escasos datos duros y en la interpretación de documentos históricos y deducciones sustentadas en su conocimiento de sociedades primitivas sobrevivientes, el presunto descubrimiento de Morgan le vino como anillo al dedo a un hombre como Marx, que preconizaba un futuro comunista. Promesa que ganaba contundencia si la etnohistoria aseguraba que hubo comunismo en el pasado.

De este modo el círculo quedaba descrito por entero: del comunismo arcaico de Morgan al comunismo utópico sugerido ingenuamente por Fourier, Owen y Cabet, transitando por el capitalismo de Smith y Ricardo; del jardín del Edén —que perdimos por caer en la tentación de la propiedad privada— al Paraíso prometido de la vida en común, con un tránsito necesario por el alrevesado valle de lágrimas del gran dinero.

Si el encuentro de Marx con la comunidad utópica fue amor a primera vista, el encuentro con la comunidad arcaica fue providencial, pero aún habría en su vida un tercer encuentro con la comunidad y éste sería más tormentoso.

La comunidad contemporánea

Configurándose y afirmándose a través una relación de amor-odio con la modernidad europea y sus pensadores, la intelectualidad rusa del XIX, crítica del zarismo, se agrupa en torno a un eslavismo que en lo social tiene como referente al mundo rural de las interminables estepas.

Filósofos, sociólogos, economistas y literatos hablan y escriben obsesivamente acerca del *mir* y el *mujik*, de la comunidad agraria y el campesino, no sólo por su predominio sociodemográfico sino también porque a lo largo de la historia los labradores rusos se rebelaron siempre contra la opresión y durante el siglo XIX escenificaron intensas y prolongadas luchas por la tierra y contra un “padrecito” zar en el que cada vez confiaban menos.

Alexander Herzen es representativo de esta intelectualidad crítica, quien en *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*, escribía:

La comunidad ha salvado al pueblo ruso de la barbarie mongola y del zarismo civilizador; de los señores barnizados a la europea, y de la barbarie alemana. La organización comunal ha resistido, a pesar de hallarse muy quebrantada, todas las embestidas del poder; se ha conservado, afortunadamente, hasta el desarrollo del socialismo en Europa. Este hecho es providencial para Rusia (1979: 175).

Esta comunidad quebrantada pero terca, sobreviviente de todas las batallas; esta comunidad orillera dominante en el horizonte social del puente entre Europa y Asia que es Rusia, pero también en el resto de las insondables periferias del planeta; esta comunidad andrajosa, polvorienta, despeinada, huésped de los piojos, presa de los vicios y desgarrada por las contradicciones; esta comunidad realmente existente es la que se aproximará a Marx al término de sus días.

Apenas concluida “la luna de miel” con la seductora comunidad legendaria que le presentara Morgan, Marx se topa con la desfajada, incorrecta y revoltosa comuna rusa que, proveniente de los márgenes y sin invitación, descubre huecos en su biblioteca y desordena sus papeles. Entonces Marx estudia ruso para comprenderla.

Mediadora entre Occidente y Oriente, entre la civilización y la barbarie, entre el desarrollo y el atraso, Rusia había generado un pensamiento social eslavista, romántico, con frecuencia revolucionario y siempre original, y desde los setenta del siglo XIX Marx comenzó a dialogar acaloradamente con

Herzen, con Chernichevskii, con Tkachëv, con Flerovskii, con Lavrov, con Bakunin...

No puedo extenderme en la apasionada polémica. Basta con mencionar que quienes se han adentrado en ella descubren ahí un sorprendente quiebre epistemológico. Andrej Walicki encuentra en los años de vejez del autor de *El capital* “un cambio de perspectivas y de preguntas, cuya importancia, hoy claramente advertible, fue groseramente subestimada en el siglo XIX debido a la fascinación ejercida por la idea de un progreso lineal y eurocéntrico” (citado en Paz Paredes, 2013: 135). Más tajante, José Aricó sostiene que se trata de “una ruptura en el interior de la propia doctrina” (citado en Paz Paredes, 2013: 135).

El viraje marxiano puede leerse en muchos textos tardíos, incluido el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, que Marx y Engels escriben en 1882. Para dramatizarlo me servirá la laboriosa respuesta de Marx a una carta que una *narodniki*, una revolucionaria rusa llamada Vera Zasúlich, le envía en 1881. La misiva es breve, perentoria y de una franqueza apabullante que no deja para dónde hacerse. Dice en una de sus partes:

En los últimos tiempos solemos oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicán eso se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. El más poderoso de sus argumentos suele ser: “Lo dice Marx”.

Sea como quiera, de usted depende en esta cuestión incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios. Una de dos: o bien la comuna rural [...] es capaz de desarrollarse por la vía socialista [...] en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la emancipación de la comuna [...]. O si por el contrario, la comuna está destinada a perecer [...] no queda sino ponerse a hacer cálculos [...] para averiguar dentro de cuántos decenios pasará la tierra del campesino ruso de manos de éste a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental.

Comprenderá entonces, ciudadano, hasta qué punto nos interesa su opinión al respecto y el gran servicio que nos prestará exponiendo sus ideas acerca del posible destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista.

Me tomo la libertad de rogarle, ciudadano, en nombre de mis amigos, tenga a bien prestarnos este servicio (Zasúlich, 1980: 29-30).

¡*Touché!* No hay escape. El breve texto puede resumirse en una pregunta: Rusia es un país de comunidades y campesinos, ¿podemos hacer ahí una revolución apoyada en el *mir* y el *mujik*? ¿Nos da usted permiso?

Toda su vida Marx había pensado que el capitalismo era una etapa necesaria para el pleno desarrollo de las potencias productivas de la humanidad. Un escalón histórico imprescindible por cuanto creaba las condiciones para la revolución definitiva. En esta perspectiva era no sólo inevitable sino deseable que los campesinos, los artesanos y las comunidades dejaran paso a un mundo de fábricas, ciudades, burgueses y proletarios. El despojo implícito era doloroso... pero necesario. Para explicar eso, Marx había dedicado todos sus desvelos y todos sus libros; una obra laboriosa cuyo único propósito era abrirle paso a la revolución y darle armas intelectuales. Sin embargo, ahora que una posible revolución se vislumbraba en el Oriente, ésta avanzaba en un país atrasado y casi sin industria, en una sociedad agraria y campesina en donde a primera vista no había condiciones para la emancipación definitiva. Allí la protagonista de esa revolución era la comunidad del presente.

Puesto a elegir entre sus predicciones científicas y la revolución posible, Marx optó por la revolución, y para pasmo de muchos marxistas de entonces y de ahora, el autor de *El capital* le dio la razón a los *narodniks*.

El viejo escribió y tachó, acumuló borradores y por fin contestó. A continuación expongo un montaje de los fragmentos de la respuesta a Zazúlich y de otros escritos que redondean la idea.

Si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861 desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para evitar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista (Marx, 1980a: 63).

Lo que pone en peligro la comuna rusa no es una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el Estado y la explotación por [los] capitalistas (Marx, 1980b: 51).

Al apropiarse de los resultados positivos de ese modo de producción [capitalista] Rusia estará entonces en condiciones de desarrollar y transformar la forma todavía arcaica de su comuna rural en vez de destruirla (1980b: 49).

[Pero esto será posible] sólo en medio de un levantamiento general (1980b: 40).

Para salvar a la comuna rusa se requiere una revolución rusa (1980b: 44).

En el fondo, la de Marx es una postura de compromiso: sí al potencial revolucionario de la comuna del que son expresión los campesinos, pero sólo si éste se apoya en el potencial revolucionario del capitalismo desarrollado cuya

encarnación son los proletarios. En esto el Prefacio del *Manifiesto del Partido Comunista*, escrito un año después, es claro:

¿Puede la *obchina* rusa, aun siendo una forma ya muy corrompida de la primitiva propiedad común de la tierra, pasar directamente a la forma superior de la propiedad común comunista? ¿O bien, por el contrario, tiene que recorrer el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico del Oeste?

La única respuesta hoy posible a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa se convierte en la señal de una revolución proletaria en el Oeste, de forma que ambas se complementen, entonces puede la actual propiedad común rusa de la tierra servir como punto de arranque de un desarrollo comunista (Marx y Engels, 2008: 90-91).

Ochenta años después de que Marx fuera interpelado por el *mir* y habiendo ocurrido dos grandes revoluciones campesinas de base comunitaria —la primera en Rusia y la segunda en China—, además de innumerables rebeliones rurales en otros países de la periferia, los pueblos africanos emprenden el camino de la liberación nacional y en algunos casos, como Senegal, Ghana, Guinea y Tanganica, avanzan hacia el socialismo. Un socialismo comunalista como el que propugnaban los populistas rusos. “Nuestro modo de desarrollo lleva también a un socialismo centrado en la comunidad”, escribe Sékou Touré, presidente de Guinea (citado en Friedland *et al.*, 1967: 245). En un discurso pronunciado en un congreso sobre socialismo africano, Julius K. Nyerere, presidente de Tanganica y luego de la unión con Zanzíbar, también de la nueva República de Tanzania, repite la crítica al determinismo histórico que le hacían a Marx los populistas rusos, pero en términos aún más tajantes:

El socialista europeo no puede concebir su socialismo sin su padre el capitalismo. Criado en el socialismo tribal, tengo que decir que encuentro esta contradicción totalmente intolerable. Da al capitalismo una posición filosófica que ni pide ni merece porque dice virtualmente: “Sin capitalismo y sin el antagonismo que el capitalismo creó en la sociedad no puede haber socialismo”. Esta glorificación del capital por los socialistas europeos doctrinarios me parece, lo repito, intolerable (Nyerere, 1967: 370).

En su larga vida, la terca comunidad ha ganado muchas batallas y no es menor la de haber convencido a Marx de que la historia nos da sorpresas, y lo hace porque la historia no es destino, es hazaña de la libertad, y reconocerlo es

sacarla de los rieles en los que la había colocado el progresismo unilineal de raigambre hegeliana.

Descarrilando la historia

Hegel era un estudiante de 19 años en la Universidad de Tubinga cuando la Revolución francesa sacudió las conciencias de todo el continente y luego del mundo. Un año mayor que él, Napoleón estaba expandiendo por Europa su idea de la modernidad, cuando en 1806 Hegel, quien seguía atentamente su saga, publicó la *Fenomenología del espíritu*.

El filósofo alemán es hijo de un tiempo de revolución y su pensamiento no podía ser sino revolucionario: una teoría del cambio a través del conflicto. Para Hegel, la verdad es el curso de la verdad —la historia de la verdad— simplemente porque los tiempos de Hegel son tiempos intensamente históricos. Una historia que, para quienes la viven y la hacen, tiene un sentido progresivo, ascendente y promisorio. La razón de sus protagonistas, aun de los más destacados como Napoleón, está sometida a una razón mayor, a un designio del que son ejecutores.

“La historia universal [...] no es una colección de acontecimientos casuales [...] sino que en sus acontecimientos existe una conexión necesaria” (Hegel, 1968: 39), dice Hegel en su conferencia introductoria al curso sobre historia de la filosofía, que aquí cito en la versión de Hoffmeister. “En la historia”, continúa, “exigimos una conexión necesaria donde los fenómenos individuales adquieran una posición y una relación esenciales respecto a un fin” (1968: 28). Este sentido inmanente, esta conexión necesaria es la que guía al espíritu en su tránsito de la identidad inmediata y abstracta a la identidad mediada y concreta pasando por el extrañamiento, es el paso del en sí al para sí cursando por la existencia. En palabras de Hegel: “Este ser consigo [es] su finalidad más elevada [...] encontrarse a sí mismo, devenir por sí, fusionarse consigo mismo. En esta promoción se da una enajenación, una desunión; pero es la naturaleza del espíritu enajenarse para volver a encontrarse de nuevo” (1968: 61-62).

Tenemos aquí la negación que posibilita la negación de la negación, el extrañamiento como momento necesario, como tránsito sin el cual no puede haber reencuentro en un nivel superior, y en tanto que curso que va del en sí al para sí, se trata de un círculo, de una historia cerrada:

La evolución absoluta, la vida [...] del espíritu es solamente un proceso [...] un movimiento [...]. Este movimiento universal en tanto que concreto es una serie de formas del espíritu [que] no debe ser representada como una línea recta sino como un círculo, como un regreso al sí [...]. Hay un progreso en la evolución, pero este progreso no se dirige al infinito (abstracto) sino que retrocede hacia sí mismo (Hegel, 1968: 62-63).

Marx recibió de Hegel gran parte de su visión de la historia, y si bien su sujeto no es el espíritu —es decir, el pensamiento— sino la acción humana, la idea de que se trata de un curso necesario por el que estamos transitando del extrañamiento en que vivimos a un reencuentro con nosotros mismos que ya se vislumbra en el futuro, es una convicción que nunca lo abandonará. En términos de Marx, el extrañamiento es el mundo de la propiedad privada y la reconciliación es el comunismo. En sus anotaciones económicas y filosóficas de 1844 define al comunismo, como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*. Por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es “la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución” (Marx, 1999: 143).

Sería violentar el pensamiento de Marx decir que también comparte la visión hegeliana del círculo: de la historia que se cierra. Pero hay algo de eso en relación con lo que llamó la “prehistoria de la humanidad”, el tiempo nuestro que presuntamente terminará con la llegada del comunismo. La idea se refuerza cuando Morgan le descubre que en el principio hubo una comunidad arcaica, un comunismo simple, primitivo, inmediato, una suerte de comunismo solo en sí, un momento de la historia al que, para completarse, le hacía falta salir del sí mismo, que necesitaba el extrañamiento de la propiedad privada para desplegar todas sus potencialidades. La comunidad arcaica sería la comunidad en sí, y el comunismo que nos espera sería la comunidad para sí, la que recoge en sí misma “toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente”.

El sujeto necesita perderse para reencontrarse, de modo que la dilución de la comunidad es necesaria para la reconstitución de la comunidad en un nivel más elevado, al que sólo se accede gracias a la “riqueza de la evolución

humana hasta el presente”; antagónica y cosificada por la propiedad privada, pero riqueza al fin. En esta tesitura entendemos por qué cuando Marx admite la posibilidad de que la comunidad rusa pueda transitar al comunismo, la condiciona a que sea capaz de apropiarse “de los resultados positivos de ese modo [capitalista] de producción”, pues sin esta potente aunque alienada exteriorización, la humanidad no hubiera liberado sus potencialidades y no podría acceder a una forma superior.

Y ahí está Marx. Atrapado entre la historia necesaria y finalista de Hegel —confirmada por la crítica de la economía política y por los hallazgos de la etnografía— y una comunidad que sin haberse perdido del todo quiere recuperarse mediante una revolución que violente la secuencia predeterminada de los tiempos, que salte fuera del curso de la historia, que rompa la cadena causal. O, en otros términos, atrapado entre unos campesinos impacientes que no quieren esperar a que los conduzcan los proletarios, a que los guíe una clase cuya presunta superioridad ontológica radica en que, por haber surgido del mundo de la pasmosa pero alienada producción capitalista, puede emanciparse —recuperarse del extrañamiento— conservando sin embargo esta potencia, esta “riqueza de la evolución humana hasta el presente”, de la que los campesinos carecen.

La argumentación determinista es ciertamente tentadora. Dan ganas de dejarse llevar por el providencialismo, por una razón histórica en la que todo encaja, por un curso coherente y predeterminado que es garantía de que voy nadando a favor de la corriente de modo que, pase lo que pase, “la historia me absolverá”. Por eso seduce un “socialismo científico” que desde la ciencia garantiza que vamos de gane, que la emancipación es inevitable.

El problema está en que esta seguridad, que filosóficamente es hegeliana, para el pensamiento común es religiosa, y es que los manuales del materialismo histórico, los catecismos rojos, siempre enfatizaron el fatalismo revolucionario. Su mayor argumento era que Marx y Engels determinaron científicamente —léase bien: cien-tí-fi-ca-men-te— la inevitabilidad de la revolución y del socialismo. Así tuvimos un marxismo “profético” que, como el cristianismo, avizoraba y anunciaba lo que vendrá, en nuestro caso el socialismo, del mismo modo como las disquisiciones “escatológicas” de los apóstoles se ocupaban de las “cosas últimas”. El marxismo podía profetizar el advenimiento del socialismo porque había escrutado los designios de la “Providencia”, porque había descubierto la necesidad histórica que se impone fatalmente sobre la casualidad. La revolución es, entonces, una suerte de

“apocalipsis” de triunfo final del bien sobre el mal, por el que los justos serán recompensados y los opresores castigados.

Las primeras señales de que quizá la historia no marchaba sobre los carriles previstos fue el progresivo enfriamiento de los alzamientos en Europa. El fin de una “primavera de los pueblos” que coincidía con la intensificación de las luchas contra la dominación imperial en las colonias. Luchas “anti-históricas” pues presuntamente las potencias europeas llevaban a la periferia la modernidad y con ella las premisas para la verdadera emancipación. Pero salvo la Comuna de París, el proletariado continental no parecía aprestarse para la gran revolución, mientras que los pueblos colonizados se alzaban en India, China, Irlanda, México.... Así, poco a poco, los filos más cortantes del eurocentrismo se iban limando y con ellos las seguridades en el curso lineal y progresivo de la historia, pero fue la circunstancia rusa la que sacudió más fuertemente las convicciones de Marx.

Paradójicamente, su tercer encuentro con la comunidad venía a romper el esquema “dialéctico” tan laboriosamente construido a partir del encuentro con la comunidad utópica y el encuentro con la arcaica. Inesperadamente los pueblos periféricos y sus tercas comunas se planteaban problemas que en apariencia no tenían condiciones para resolver, pero Marx decidió apostar por la esperanza —donde quiera que se presentara—, aun si esto significaba poner en entredicho buena parte de sus convicciones.

El distanciamiento más inequívoco de Marx respecto del determinismo histórico unilineal, lo encontramos en una carta —enviada en 1877 a la redacción de la revista *Otiébestviennie*— en la que responde a un escrito de Zhukovski donde éste lo acusa de que los planteamientos contenidos en *El capital* descalificaban los esfuerzos de “algunos rusos por encontrar para su patria una trayectoria distinta de la que ha seguido y sigue la Europa occidental”. En el texto del alemán hay enojo, quizá porque los señalamientos de su lector ruso no iban tan desencaminados.

A todo trance se quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a la que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos [...]. Esto es hacerme demasiado honor y al mismo tiempo demasiado escarnio.

Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para [explicarlos], resultado que jamás lograríamos en cambio, con la clave universal de una teoría general

de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser *una teoría suprahistórica* (Marx, 1980a: 64-65, énfasis agregado).

Bibliografía

- Engels, F. (1992), *El origen la familia, la propiedad privada y el Estado*, Planeta Agostini, Barcelona.
- Friedland, W. H., C. G. Rosberg, y F. M. Torner (1967), *África socialista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel, G. W. F. (1968), *Introducción a la historia de la filosofía*, Aguilar, Buenos Aires.
- Herzen, A. I. (1979), *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*, Siglo XXI, México.
- Lissagaray, H. P. (1970), *Historia de la Comuna de 1871*, Artiach, Madrid.
- Marx, K. (1980a), “Carta a la redacción de Otiéchestviennie Zapiski”, en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II. El Porvenir de la comuna rural rusa*, Pasado y Presente, México.
- (1980b), “Los borradores de Marx [de la carta a Zasúlich]”, en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II. El Porvenir de la comuna rural rusa*, Pasado y Presente, México.
- (1988), “La guerra civil en Francia”, en K. Marx y F. Engels, *La Internacional. Obras fundamentales*, vol. 17, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1999), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid.
- Marx, K., y F. Engels (2008), *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid.
- Morgan, L. H. (1971), *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid.
- Nyerere, J. (1967), “Ujamaa: base del socialismo africano”, en W. H. Friedland y C. G. Rosberg, *África Socialista*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Paz Paredes, L. (2013), *Tierra y libertad: populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Walicki, A. (1971), *Populismo y marxismo en Rusia*, Estela, Barcelona.
- Zasúlich, V. (1980), “Carta de Zasúlich a Marx del 16 de febrero de 1881”, en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa*, Pasado y Presente, México.

DE PROLETARIOS A COMUNIDADES:
EL DESAFÍO PROPUESTO POR MARX
DE TRASCENDER EL CAPITALISMO
Y SALVAR A LA HUMANIDAD PREVALECE

Roberto S. Diego Quintana

Preámbulo

En los albores de los esfuerzos humanos por un cambio social cualitativo a fines de siglo XIX y a principios del XX, las derivaciones lógicas del “socialismo científico” sobre el devenir contradictorio del capitalismo implicaron a la clase proletaria —esto es, a los desposeídos de los medios de producción, a los que lo único que podían perder en la lucha contra el capitalismo eran sus cadenas— como la vanguardia revolucionaria que debía liderar esta lucha y a la que debían subordinarse todas las demás clases, incluidos los campesinos y los pueblos originarios, ello con el propósito de lograr el tan añorado gran salto hacia adelante, hacia el socialismo, y de ahí hacia el comunismo. Con este fin la clase proletaria debía organizarse en comités de fábrica, en sindicatos, y éstos en un partido político proletario que cohesionara y diera dirección y propósito a esta lucha libertaria, misma que debería tener un alcance internacional por medio de la alianza de los proletarios de los diferentes países en los que se denominó La Internacional.

Sirva de ejemplo mi abuelo Francisco, uno de esos proletarios de fines del siglo XIX y principios del XX. Uno de tantos jornaleros agrícolas asturianos que por hambre había tenido que migrar al norte de España. Jornalero de la industria del carbón, sindicalista, socialista e internacionalista. Él tenía fe en que la lucha sindical, la conformación de un partido político proletario, las movilizaciones por demandas laborales concretas a los capitalistas, a los gobiernos locales, provinciales y nacionales, y las contradicciones intrínsecas del capitalismo, terminarían por lograr ese cambio cualitativo. Después de 1917 ya estaba ahí la Unión Soviética como una evidencia de que ese cambio era posible.

Por esos tiempos Gramsci veía el cambio cualitativo de forma similar a la vez que diferente a la de mi abuelo. Para él los sindicatos estaban enmarañados en la defensa obrera y eran proclives a burocratizarse y, en algún momento, a ser cooptados por los capitalistas. Sin demeritar las aportaciones que los sindicatos hicieron a la lucha libertaria, Gramsci consideraba que eran los consejos obreros de cada fábrica los que deban de ser espacios ofensivos contra el capital, espacios donde los obreros, a través de un proceso de reeducación política y cultural, fueran produciendo un contrapoder que se confrontara con el poder hegemónico burgués dominante;¹ fue en esta dirección que en 1921 él funda el Instituto de Cultura Proletaria. Estas reflexiones y estrategias de lucha fueron ocasionadas por la derrota de la huelga obrera en Turín, derrota consejista de 1920, derrota de una huelga de la que él fue dirigente y en cuya represión participó la Brigada Sassari, conformada por campesinos meridionales. Esta situación llevó a Gramsci a reflexionar sobre la necesidad de ampliar los círculos obreros hacia los campesinos, a fin de lograr que éstos se sumaran a la lucha revolucionaria, siempre bajo la vanguardia proletaria y el liderazgo del partido comunista² como la institución capaz de sumar voluntades dispersas y lograr una unificada. Esta estrategia de lucha se vio ampliada con la conformación de la Asociación Internacional de los Trabajadores, o Internacional Comunista, que tejió redes entre las luchas proletarias de diferentes países (Portelli, 1987; Vacca, 1995).

Pero, y ¿qué fue de la vanguardia proletaria?

Ciertamente, “poner todos los huevos” del cambio social cualitativo en la canasta proletaria ha sido por demás comprensible, dado que, desde un entendimiento lógico, el proletariado es la clase social más desposeída, la que no tiene medios de producción ni más posesiones que la vida. Los proletarios no tienen nada que perder, y lo único que tienen para ofrecer en el mercado es a ellos mismos como mano de obra, además, son quienes suelen compartir un espacio común: la fábrica, y, salvo en las grandes urbes, suelen vivir en los mismos barrios, frecuentar las mismas iglesias, cantinas, comedores, parques, teatros, cines. En

¹ La hegemonía como un proceso de dirección política de un sector social sobre otro, que se ejerce en los planos político, cultural e ideológico.

² Fundado tras la escisión del Partido Socialista Italiano en 1921.

esencia sufren las mismas condiciones objetivas existenciales y comparten historicidades y subjetividades que les dan una identidad como proletarios.

Mi abuelo Francisco era uno de ellos. Todos los primeros de mayo, él y sus camaradas del sindicato y del partido iban a la municipalidad de Santander, España, a entregar sus demandas, las de la clase trabajadora: jornada de ocho horas, descanso dominical, salario justo, seguro social, pago de días no laborados por enfermedad, jubilación, etcétera. Después, junto con sus familias, se iban de día de campo, aunque al día siguiente, el dos de mayo, todos ellos tenían que empezar a buscar un nuevo trabajo, pues los que se ausentaban el día primero eran considerados rojos y, por consiguiente, eran despedidos.

Por cerca de medio siglo, la clase obrera sindicalizada en los países desarrollados económicamente logró satisfacer más que todas esas demandas; de los años cincuenta a los setenta del siglo xx, el *big dream* (gran sueño) americano no sólo se logró en Estados Unidos de América sino en gran parte de los países de Europa occidental. Hoy en día, *outsourcing* (subcontratación o terciarización) mediante, con sus altibajos, en esos países los obreros sindicalizados suelen mantener un nivel de vida superior al de los profesores universitarios; se han aburguesado, han cerrado las oportunidades de empleo a trabajadores externos a sus sindicatos (*closed shop*), y han transferido su situación laboral de principios del siglo xx a un grupo variopinto de actores subalternos que son los que hoy se movilizan buscando satisfacer sus demandas.

Sobre esta situación, ya entrado el siglo xx, Eduard Bernstein, líder del Partido Social Demócrata y revisionista, planteaba que el capitalismo estaba generando una vida de relativo confort para la clase trabajadora en los países metrópoli, y que debido a ello la revolución socialista tardaría en ellos tal vez más que en los países periféricos, donde la explotación laboral y de los recursos naturales era mucho más brutal, inhumana.

Cabe mencionar que en los años cincuenta y sesenta del siglo xx mexicano los proletarios sindicalizados incrementaron su poder adquisitivo de cinco a seis veces (Solís, 1970: 195), mientras que los alrededores de las grandes ciudades se llenaban de migrantes rurales, de actores subalternos que vivían de forma precaria, tratando de arañar parte de las mieles de este proceso de “desarrollo” desigual.

Los proletarios lograron reivindicar muchas de sus luchas sindicales. Gracias a éstas su nivel de vida y sus condiciones laborales mejoraron significativamente con relación a las prevalecientes en el siglo xix. Dados los logros de la clase proletaria, y sin demeritar su ocasional contribución al cambio social,

al parecer el cambio radical cualitativo habría que buscarlo hoy en día en otros actores, entre ellos los campesinos y los pueblos originarios.

Los campesinos, los pueblos originarios y el cambio cualitativo

Contrariamente a los proletarios, los campesinos suelen tener posesiones, entre ellas, la tierra, toda una diversidad de animales para el autoconsumo y para el mercado, como pollos, guajolotes, patos, conejos, cabras, borregos, vacas y toros; animales de trabajo, como burros, mulas, caballos, bueyes; y granos y semillas almacenadas para el autoconsumo y para la venta. Ciertamente ellos tienen mucho que cuidar, y mucho que perder si se enrolaran en un movimiento revolucionario. Además, no suelen estar organizados en sindicatos, suelen vivir distantes el uno del otro, e incluso, tal vez por desconocimiento, se les suele considerar algo atrasados e incivilizados. Con relación a esta concepción, Edward Bernstein, en el Congreso de la Internacional Comunista de 1904, pone por escrito un sentir de la época que justificaba la barbarie de la colonización: “Los pueblos enemigos de la civilización e incapaces de acceder a mayores niveles de cultura no poseen ningún derecho a solicitar nuestras simpatías cuando se alzan contra la civilización [...] no cuestionamos ni nos oponemos a que éstos sean sometidos y se haga valer ante ellos el derecho de la civilización”. Igualmente lo hace Van Kol en el siguiente Congreso en 1907: “El Congreso no repudia ni en principio ni para siempre toda forma de colonialismo, el cual, bajo el sistema socialista, podría cumplir una misión civilizadora” (citado en Moguel, 1980; Paz Paredes, 2013: 225).

Estos planteamientos estaban ciertamente infectados por la fascinación social de la época: el progreso unilineal eurocéntrico, que también fue planteado por el mismo Engels, quien escribió lo siguiente sobre la función del colonialismo: “Tenéis que despejarnos el camino de los restos de la Edad Media y de la monarquía absoluta, tenéis que aniquilar el patriarcalismo, tenéis que centralizar, tenéis que transformar todas las clases más o menos desposeídas en verdaderos proletarios” (citado en Paz Paredes, 2013). Es esta visión la que se ha querido reiteradamente endilgar al Marx atemporal, a pesar de que él, ya herético en sus últimos años e influido por las luchas anticoloniales en Polonia e Irlanda, entre otros países, renunciara a ella.

Los populistas rusos confrontaban este tipo de aseveraciones infundadas y, rechazando el calificativo de “atrasados”, consideraban que la subsistencia de formas de vida y de trabajo colectivas e incluso, más allá de eso, comu-

nitarias, como las del *mir*, muy bien podrían ser un germen de solidaridad y socialidad igualitaria. Igualmente rechazaban el destino manifiesto planteado por Marx de que había que transitar por el estadio social del capitalismo antes de arribar al socialismo; lo rechazaban a tal grado que, como se sabe, Vera Zasúlich llegó a cartearse con él para inquirirlo sobre ello. Zasúlich recibió una respuesta de ese Marx ya desenfadado que argumentaba sobre las diferencias entre Rusia e Inglaterra y que cuando él había escrito acerca del devenir del materialismo histórico, estaba pensando en los países capitalistas europeos occidentales y no en sociedades agrarias como la de ellos, y que, por lo tanto, ellos muy bien podían brincarse el capitalismo y arribar directamente al socialismo.³ De la misma manera cuestionaron la vanguardia proletaria en un país donde los proletarios eran numéricamente insignificantes, comparados con la omnipresencia y el potencial revolucionario de las comunidades rurales. Para ellos, si de vanguardia se trataba, ésta deberían tenerla las comunidades rurales; aunque para efectos de cualquier revolución en el pluriverso, más valdría no ansiar vanguardias de ninguna especie.

Marx se vio movido a reflexionar por esta comunicación epistolar sobre el potencial revolucionario del campesinado (y yo agregaría aquí a los pueblos originarios) organizado en sus comunidades y en redes de ellas, sobre todo en países con urdimbre agraria (de menor desarrollo económico) así como en los colonizados. Tal era el caso de Rusia y de México, cuyas revoluciones se dieron a inicios del siglo xx, y más allá de ellos, la potencialidad que podía darle a estas luchas una alianza obrero-campesina, cuando menos en países de mayor desarrollo económico, como Alemania y Francia, y como lo pudo ser Inglaterra a comienzos de la Revolución industrial, mas no a fines del siglo xix, debido a la proletarización forzada de los campesinos por medio de los cercamientos de las tierras comunales a favor de los terratenientes.

Por 1870, el papel revolucionario de los campesinos y de sus comunidades es concebido por el mismo Marx como una posible vía para derrocar a la aristocracia terrateniente inglesa en Irlanda, y de rebote en Inglaterra, por medio de una revolución agraria (y no proletaria); en esta reflexión probablemente influyó la insurrección campesina que se dio en Polonia a principios de los

³ Sobre esta argumentación, véase la carta a Zasúlich de 1881, donde Marx mismo plantea que “la comuna rusa puede apoderarse de los frutos con que la producción capitalista ha enriquecido a la humanidad, sin pasar por el régimen capitalista” (Paz Paredes, 2013: 141, 219-220). Véase también Marx y Engels (1980).

sesenta del siglo XIX. Así las cosas, hasta el mismo Marx llegó a concebir que incluso en el país donde la burguesía y el proletariado estaban completamente diferenciados y el capitalismo estaba más desarrollado, el cambio cualitativo muy bien pudiera venir no de una revolución proletaria interna, sino de una agraria en una de sus colonias.

Más allá de toda disquisición libresca, lo cierto es que todas las revoluciones y luchas independentistas del siglo XX se produjeron en sociedades fundamentalmente agrarias y fueron peleadas por campesinos y pueblos originarios, incluidas la soviética (1905, 1917), la turca (1906), la iraní (1909), la mexicana (1910), la china (1910 y 1927), la cubana (1959), la vietnamita (1976), la nicaragüense (1979), y la lista sigue. Algunas resultaron en experiencias de corte socialista y otras no (Shanin, 1990: 46; citado en Paz Paredes, 2013: 221).

Tanto en la Revolución rusa como en la mexicana, los campesinos y los pueblos originarios se rebelaron contra los terratenientes y la nobleza porque aspiraban a un cambio cualitativo en donde pudieran seguir siendo campesinos, con cierta plasticidad y en distintas acepciones de modernidad alternativa, y sentían terror a ser proletarizados. Ellos lucharon por tierra y libertad y eso era precisamente lo que esperaban lograr.

En el caso de Rusia, ciertamente el *mir*, la comuna rural, pudo haber sido el fundamento comunitario a partir del cual se debió haber construido una nación realmente socialista, pero la estatización del mundo rural terminaría por borrar todo vestigio de esa comuna rural, proletarizando a los campesinos, mandando al desván de la historia gran parte de sus usos y costumbres, sus formas de organizarse, sus instituciones; obliterando su historicidad y subjetividad constituyente. A ello habría que agregar el desvanecimiento de los soviets: las asambleas de obreros, soldados y campesinos que fueron la organización de base de la Revolución rusa y de los primeros intentos leninistas por producir un sistema político inversamente jerárquico, de abajo hacia arriba, el cual fue truncado por el estalinismo y la concentración del poder de arriba con la nula participación de abajo. Ya en años posteriores el colectivismo de Estado terminaría por llevarse entre sus torpes y burocratizadas patas no sólo a toda la Unión Soviética sino a los países subordinados a ella a partir del Pacto de Varsovia. ¡Qué inconmensurable desperdicio de oportunidad histórica ha venido a significar todo esto a la luz de la crisis civilizatoria mundial que tiene en jaque la existencia de la vida misma sobre el planeta tierra! Ciertamente, de haber sido la comuna rural rusa defendida, potenciada y preservada, muy bien se pudo haber dado un socialismo libertario. Pero esto queda en el terreno de la especulación.

En lo relativo a México, a partir del caso específico de las comunidades de Morelos y de los estados circunvecinos, durante la Revolución mexicana el zapatismo generó un proyecto político radical y coherente para la transformación de una sociedad compleja, como lo era la mexicana de esa época. Arturo Warman (2004), en su juventud libertaria, logró reflexionar sobre esta propuesta a partir de una diversidad de escritos de Emiliano Zapata y del Ejército Libertador del Sur, que se salvaron de su destrucción tras la derrota militar; entre ellas las leyes agrarias, las municipalistas (Zapata, 1976), los planes, los manifiestos, las proclamas, los partes de guerra, muchas de ellos en náhuatl.

Esta propuesta toma como fundamento su programa agrario, al que sería mejor redefinir como programa territorial y autonómico comunitario, ya que buscaba restituir a las comunidades sus tierras, su territorio —es decir, el espacio vital para su sustento alimentario y espiritual—, la reconfiguración de sus formas y mundos de vida, el restablecimiento de sus usos y costumbres, de sus formas de organizarse, de sus formas de gobernarse, de sus autoridades y de sus instituciones.

Para las comunidades rurales campesinas e indígenas de aquella época, y muy probablemente para las comunidades de cualquier época o lugar —habría que hacer extensiva esta idea a las comunidades urbanas: barrios, colonias, delegaciones—, la tierra, el territorio, son vitales para su sobrevivencia. Es a partir de éstos que la comunidad puede darse, y es a partir del fortalecimiento de esta socialidad comunitaria, como unidad social básica, que se podría ir tejiendo sociedad hacia arriba, hacia las materias, hacia los distritos (regiones), pasando por los estados federados, hasta llegar a la nación y al mundo mismo, y no viceversa.

Para los zapatistas, como para los populistas rusos, y también para el mismo Marx en la lucidez que le dio haber transitado por toda una vida reflexiva, el fundamento de una lucha, de un cambio revolucionario radical que conllevara a ese socialismo en sociedades agrarias y no tan agrarias, era precisamente la comunidad.

Desgraciadamente el zapatismo (aunque tuvo sus momentos triunfales, como cuando Zapata y Villa ocuparon juntos la “silla presidencial” en la Ciudad de México,⁴ no logró tejer suficientes alianzas que lo fortalecieran, no logró “infectar” de sus ideas a otros actores de la época y al final terminó solo y fue militarmente derrotado. Los que de verdad ocuparon la silla presidencial

⁴ Parece que la silla en la que se sentaron y se tomaron la histórica foto no era la presidencial.

fueron los de la camarilla política conocida como los Sonora-Sinaloa, quienes, al igual que los comunistas como Bernstein, veían a esas comunidades campesinas que se negaban a proletarizarse, o cuando menos a subordinarse a la modernidad establecida por el capitalismo, como atrasadas, primitivas y atávicas. Así, la lucha por la tierra y la libertad (léase por el territorio y la autonomía) terminaría usurpada por las nuevas camarillas, que además de revitalizar, para ellos, muchas de las haciendas del porfiriato, tuvieron a bien darle tan sólo el usufructo agrario de la superficie de la tierra a los campesinos, en lugar de sus territorios, cooptándolos por medio de las instituciones corporativas al servicio del Partido Nacional Revolucionario, que con el tiempo se transmutaría en toda una paradoja semiótica: el Partido de la Revolución Institucional.

*Reflexiones finales: de recientes movilizaciones
de actores subalternos y de campesinos-indígenas*

En tiempos recientes se han dado varios movimientos cimentados en la historicidad y subjetividad campesina e indígena: en sus comunidades. Cabe citar como uno de los mejores ejemplos de ello al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que apareció en escena el 1 de enero de 1994 y cuyas acciones y lúcido discurso contra-hegemónico pusieron en jaque al neoliberalismo nacional e internacional (Dussel, 1994; EZLN, 1994). Este movimiento ha logrado mantener por más de 20 años una forma alternativa de sociedad en las cañadas en Chiapas; mas sus intentos por contagiar los objetivos ideológicos de su movimiento al resto del país no han logrado movilizar a la población lo suficiente para generar un cambio cualitativo significativo fuera de su territorio (EZLN, 2001).

El México de hoy se enfrenta a una impresionante vorágine del capital por los bienes naturales resignificados como recursos. Esta vorágine se ha topado con la resistencia de las comunidades a la minería, las presas, los parques eólicos, los aeropuertos, los hoteles de playa, los fraccionamientos urbanos, las plantaciones forestales, la usurpación del agua (Rodríguez, 2015; Diego, 2016). Los movimientos que han tenido éxito y han resistido en su lucha contra esta vorágine del capital y del gobierno neoliberal lo han logrado debido a la existencia de comunidades que cuentan con el control de sus territorios, con usos y costumbres, con sus formas de gobernarse y sus instituciones, y en algunos casos con organizaciones regionales que posibilitan tejer una red de comunidades para actuar regionalmente; éste es el caso

de la Tiyat Tlali, organización regional de la Sierra Norte de Puebla que ha logrado parar los intentos por implantar en su territorio minas a cielo abierto, presas hidroeléctricas y pozos petroleros (Durán, 2014; Toledo, 2011; Diego, 2017). Pero ahí donde el capital sí ha logrado implantar sus proyectos de muerte, las comunidades están divididas, desestructuradas por la migración, sin formas propias de gobernarse, cooptadas por los partidos políticos; debido a ello suelen ser presa fácil de la violencia física y simbólica, así como de la reciprocidad negativa (Lomnitz, 2005), ejercidas por las empresas y por el gobierno (Diego, 2014, 2018).

Estas situaciones tendrían que hacernos reflexionar sobre lo que habría que fortalecer en todos los barrios y comunidades, tanto rurales como urbanos, para poder, como lo planteaba Zapata, ir produciendo una nación desde las células sociales comunitarias hasta cuando menos esos pedazos del rompecabezas del mapamundi denominados naciones. Mas ir produciendo nación desde lo local, desde las comunidades rurales y urbanas, requeriría una organicidad e institucionalidad a nivel nacional que de sentido, dirección, cohesión e identidad a nuestra sociedad variopinta (Diego, 2011). Aquí las ideas de Gramsci reverdecen: dónde está esa organización, esa institución, ese partido político congruente, no electorero, que logre dar una dirección compartida a esta multiplicidad de movimientos. Porque resistencias, movimientos, comunidades, regiones enteras en resistencia y movilizadas afloran como un inmenso rizoma (Deleuze y Guattari, 1994) por los territorios, yendo de lo local hasta —luego de transitar por lo regional y nacional— cubrir toda la superficie de la Tierra. Sin embargo no se ha logrado unificar una acción conjunta lo suficientemente contundente para desmontar esa vorágine del capital y redirigir el rumbo de la existencia humana a fin de terminar de una vez con la explotación del ser humano por el ser inhumano, y con miras a salvar la vida misma en la Tierra.

Bibliografía

- Deleuze, G., y F. Guattari (1994), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, Valencia.
- Diego Quintana, R. S. (2011), “Producir nación desde lo local”, en F. Novelo (ed.), *La UAM ante la sucesión presidencial*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

- _____ (2014), “Enfoques institucionales y sociales para comprender la lucha de San Dionisio del Mar en la defensa de su territorialidad y autonomía”, en F. Novelo (ed.), *Instituciones y Desarrollo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- _____ (2016), “La disputa por los bienes de la nación mexicana: megaproyectos vs comunidades”, en *Alternativa. Revista de Estudios Rurales*, vol. 3, núm. 5, pp. 88-113.
- _____ (2017), “Comunidades y organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a proyectos de desposesión territorial en la Sierra Norte de Puebla”, en *El Cotidiano*, núm. 201, pp. 27-38, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México.
- _____ (2018), “Parques eólicos vs comunidades indígenas en el Istmo de Tehuantepec: extraviando o recuperando sus usos y costumbres en el hacer política pública”, en J. M. Corona Alcántar (ed.), *Sociedad, desarrollo y políticas públicas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Durán, L. (2014), “El ordenamiento territorial ecológico de Cuetzalan, una herramienta para la defensa del territorio ante megaproyectos”, en *La Jornada de Oriente*, 17 de junio de 2014.
- Dussel, E. (1994), “Sentido ético de la rebelión maya de 1994”, en *Viento del Sur*, núm. 2, pp. 63-77.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994), *La palabra de los armados de verdad y fuego*, Fuenteovejuna, México.
- _____ (2001), *La marcha del color de la tierra. Comunicados, cartas y mensajes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Rizoma, México.
- Lomnitz, C. (2005), “Sobre reciprocidad negativa”, en *Revista de Antropología Social*, vol. 14, pp. 311-339.
- Marx, K., y F. Engels (1980), *Escritos sobre Rusia II. El Porvenir de la comuna rural rusa*, Pasado y Presente, México.
- Moguel, J. (1980), “Marx y la cuestión campesina”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 10-11.
- Paz Paredes, L. (2013), *Tierra y libertad: populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Portelli, H. (1987), *Gramsci y el bloque histórico*, Siglo XXI, México.
- Rodríguez, C. (2015), *Geopolítica del desarrollo local. Campesinos, empresas y gobiernos en la disputa por territorios y bienes naturales en el México rural*, Itaca, México.
- Solís, I. (1970), *La realidad económica mexicana: retrovisión y perspectivas*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Toledo, V. M. (2011), “El modelo cuetzalan”, en *La jornada*, 23 de marzo, recuperado de <<http://www.Jornada.Unam.Mx/2011/03/23/opinion/016a1pol>>.
- Vacca, G. (1995), *Vida y pensamiento de gramsci*, Universidad Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.
- Warman, A. (2004), “El proyecto político del zapatismo”, en F. Katz (ed.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México.
- Zapata, E. (1976), *Derechos y obligaciones de los pueblos*, Comisión Nacional Editorial del Partido Revolucionario Institucional, México.

COLABORADORES

Aarón Arévalo Martínez. Candidato a doctor en ciencias económicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Es profesor de teoría económica en la UAM-Xochimilco. Entre sus publicaciones (en coautoría con Roberto Escorcía) se encuentra “La dualidad estructural de la economía y el dominio de la acumulación ficticia en el México neoliberal”, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (México, 2019).

Wendy A. Armenta. Doctora en ciencias económicas por la UAM. Profesora-investigadora del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, adscrita al Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad. Es coautora de *Capacidad social para la gestión del excedente: la construcción de sociedades alternativas* (Novelo, 2011), y de *La UAM ante la sucesión presidencial* (UAM-Xochimilco, 2011).

Armando Bartra. Tiene estudios en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es profesor-investigador en la UAM-Xochimilco, en la licenciatura en sociología y en el posgrado en desarrollo rural. Entre sus publicaciones figuran *El hombre de hierro* (Universidad Autónoma de la Ciudad de México [UACM] / UAM / Itaca, 2014) y *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida* (Itaca / UACM, 2006).

David Barkin. Doctor en economía por la Universidad de Yale, profesor distinguido de la UAM-Xochimilco e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Sus trabajos se orientan a la economía ecológica, a la economía solidaria y a la ecología política. Dos de sus principales publicaciones son “Relating social structures to the planet: Radical ecological economics” (*Annuaire Roumain d’Anthropologie*, vol. 54, 2017); y con Alejandra Sánchez, “The Communitarian Revolutionary Subject: New forms of social transformation” (*Third World Quarterly*, 2019).

Gastón Caligaris. Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde se desempeña como profesor en las licenciaturas de historia y sociología. Es (Argentina). Se desempeña como profesor-investigador en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) e investigador adjunto del

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Entre sus publicaciones recientes (en coautoría con Guido Starosta) se encuentra el libro *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo* (UNQ, 2017).

Erika Carcaño. Doctora en ciencias económicas por la UAM, y profesora-investigadora del Departamento de Estudios Sociales de la División de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad de Guanajuato campus León. Es autora de “Nueva ruralidad comunitaria: una propuesta alterna para pensar lo rural”, en *Perspectivas de la economía ecológica en el nuevo siglo* (Universidad de Guadalajara, 2017).

Roberto S. Diego Quintana. Doctor por la Universidad de Londres. Actualmente es profesor del Departamento de Producción Económica de la UAM. Su línea de investigación se centra en el desarrollo rural. Es coautor de “Análisis de la Manifestación de Impacto Ambiental y del Resolutivo del Proyecto ‘Eólica del Sur’ MIA-200A2013E0071” (Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad, 2015).

Roberto Escorcía Romo. Doctor en ciencias económicas por la UAM. Profesor de economía política, economía ortodoxa y matemáticas en la UAM-Xochimilco. Sus áreas de investigación incluyen la teoría de Marx sobre el capital, el sistema financiero y la crisis capitalista, la teoría de la distribución y la macroeconomía heterodoxa. Entre sus publicaciones (en coautoría con Mario L. Robles) figura *Dinero y capital. Hacia una reconstrucción de la teoría de Marx sobre el dinero* (Itaca / UAM-Xochimilco, 2017).

Ana Lilia Esquivel Ayala. Doctora en ciencias económicas por la UAM. Sus líneas de investigación abordan los siguientes temas: economía ecológica; ecología política: conflictos ambientales distributivos y lenguajes de valoración; praxis sociales y sustentabilidad. Entre sus publicaciones se encuentra (en coautoría con Mario Fuente) “La coinvestigación en comunidades zapotecas de Oaxaca. Reflexiones hacia un diálogo intercultural” (*Sinéctica*, núm. 50, 2018).

Roberto Fineschi. Doctor en filosofía por la Università degli Studi di Palermo; profesor de historia de la filosofía y filosofía política en la Sienna School for Liberal Arts. Es miembro del Scientific Committee of the Italian Edition of Marx and Engels Collected Works y del Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken. Sus publicaciones incluyen *Un Nuovo Marx. Filologia e Interpretazione dopo la Nuova Edizione Storico Critica* (Carocci, 2008). Es editor de *Karl Marx. Il Capitale. Libro Primo* (La Città del Sole, 2012).

Patricia García Gutiérrez. Profesora-investigadora del Departamento de Producción Económica de la UAM-Xochimilco. Entre sus publicaciones se encuentra “¿La familia es hoy una institución generadora de lazo social?” en *Estudios de familias* (UAM-Xochimilco, 2018).

Juan Iñigo Carrera. Doctor en historia por la UBA. Dirige el Centro para la Investigación como Crítica Práctica. Es profesor en la UBA y en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS). Su investigación se concentra en la crítica de la economía política, en el método dialéctico y en la acumulación de capital en Argentina. Es autor del libro *La renta de la tierra. Formas, fuentes y apropiación* (Imago Mundi, 2017).

Mario L. Robles Báez. Doctor en ciencias económicas por la UAM y profesor de economía política y economía en la UAM-Xochimilco. Es autor de *Marx: lógica y capital. La dialéctica de la tasa de ganancia y la forma-precio* (UAM-Xochimilco, 2011), y de “Dialectics of Labour and Value-Form in Marx’s *Capital*”, Fred Moseley y Tony Smith (eds.), *Marx’s Capital and Hegel’s Logic. A Reexamination* (Brill, 2014).

Alejandra Sánchez. Candidata a doctora en ciencias económicas por la UAM. Entre sus publicaciones (en coautoría con David Barkin) figura “The Communitarian Revolutionary Subject: New forms of social transformation” (*Third World Quarterly*, 2019).

Guido Starosta. Doctor en sociología por la Universidad de Warwick (Reino Unido). Profesor de historia del pensamiento económico en la UNQ, en la maestría en Economía Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y en el Instituto del Servicio Exterior de la Nación, y profesor de economía y ciencias sociales de la UNGS. Además es investigador adjunto del Conicet en la UNQ. Es autor del libro *Marx’s Capital, Method and Revolutionary Subjectivity* (Brill Academic, 2015), y coeditor del libro *In Marx’s Laboratory Critical Interpretations of the Grundrisse* (Brill Academic, 2013).

Rodrigo Steimberg. Doctor en ciencias sociales por la UBA. Investigador becario posdoctoral del Conicet con un proyecto de investigación sobre Teoría del Estado. Profesor en las licenciaturas de sociología de la UBA y miembro investigador de proyectos de investigación en la UBA Secretaría de Ciencia y Tecnología con eje en la relación entre la economía y la política en Argentina. Dentro de sus publicaciones se encuentra “Althusser y el comienzo absoluto” (*Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 64, núm. 236, 2019).

*Sujeto capital-sujeto revolucionario. Análisis crítico
del sistema capitalista y sus contradicciones,*
de Roberto Escorcía Romo y Gastón Caligaris (comps.),
se terminó de imprimir en diciembre de 2019.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno
Soto y Maribel Rodríguez Olivares.
Formación de originales: Caricia Izaguirre Aldana.

NOVEDADES EDITORIALES

Coyuntura. Cuestiones teóricas y políticas
Jaime Osorio

La izquierda mexicana y el régimen político
Godofredo Vidal (coord.)

José Revueltas, un rebelde melancólico.
Democracia bárbara, revueltas sociales y emancipación
Arturo Anguiano

Reformas estructurales y proyecto de nación
Javier Contreras y Pablo Mejía (coords.)

Tendiendo puentes para una sustentabilidad integral
Aleida Azamar y Jaime Matus (coords.)

Biorrefinerías y economía circular
Graciela Carrillo y Luis G. Torres (coords.)

Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias
en América Latina
Morna Macleod y Natalia de Marinis (coords.)

Economía informal y otras formas de trabajo atípico.
Estudios para el caso de México
René Rivera, Nidia López y Marina Sánchez (coords.)

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Argumentos.
Estudios críticos de la sociedad, núm. 89,
El triunfo de AMLO, la cuestión del Estado
y las luchas populares

DCSH PUBLICACIONES

www.facebook.com/DcshPublicaciones

ENLACES

Librería Dr. Luis Felipe Bojalil Jaber
Tel. 55 5483 7328
<http://libreria.xoc.uam.mx/index.php>

Biblioteca Dr. Ramón Villarreal Pérez
Tel. 55 5483 7361
<http://biblioteca.xoc.uam.mx/>

El propósito principal de este libro es alentar la discusión sobre las potencias revolucionarias de la clase trabajadora en nuestros días. Los autores que colaboran enfatizan la necesidad urgente de reflexionar críticamente sobre el devenir de la sociedad actual y las posibilidades de generar acciones que apunten hacia transformaciones radicales de la misma.

Coinciden, a su vez, en que tal reflexión debe partir de un esclarecimiento del o los sujetos de estas transformaciones y de los determinantes sociales en juego. Ante todo se plantea un debate en torno al papel del ser humano en cuanto sujeto social, que puede resumirse en el siguiente cuestionamiento: ¿se trata de un ser humano que, actuando libre y conscientemente, define su espacio al estilo "humanista", o bien de un ser humano ausente como lo plantea el "anti-humanismo", o que adquiere su definición a partir de su constitución como "personificación" de categorías económicas asignadas por el sujeto capital, entendido éste, siguiendo a Marx, como "la potencia que lo domina todo de la sociedad burguesa"?

Vinculadas a este interrogante aparecen otras preguntas: ¿la clase trabajadora carece de toda potencia propia? De ser así, ¿habría que esperar que una transformación venga motivada por el sujeto capital? ¿Cómo se define hoy el proletariado y cuál es su rol social? ¿La transformación puede ser un proceso sin sujeto, o bien, se trata de un proceso de sujetos (en plural) que buscan reivindicarse en su individualidad o de un sujeto universal que se presenta fragmentado? ¿Cómo entender el lugar y surgimiento de movimientos de género, étnicos, rurales, etcétera? ¿Qué lugar ocupa en estos movimientos el objetivo de abolir el capital? ¿Hasta dónde debe plantearse un cambio? ¿Es suficiente un proceso de reformas que den un "sentido más humano" al sistema, al estilo de las políticas keynesianas o debe plantearse una revolución de gran calado?



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA



Publicaciones