

Una lectura
antiidentitaria de **El**
capital
18 clases de
JOHN HOLLOWAY



H
Herramienta
ediciones

80 AÑOS
DE UNIVERSIDAD



Dirección de
Fomento Editorial

ALFONSO VELEZ PLIEGO

Una lectura
antiidentitaria de **El** *capital* 18 clases de
JOHN HOLLOWAY

Estamos acostumbrados a considerar que *El capital* es un libro de “economía”. Otros avanzan y nos dicen que es un libro de “Crítica de la economía política” como reza el propio subtítulo. De esta interpretación se deriva que el sujeto del libro es la economía.

John Holloway nos desafía a descubrir, mediante “Una lectura antiidentitaria”, que esa mirada empaña lo que Marx está pensando todo el tiempo: en un Otro Sujeto y ese sujeto somos nosotros. Sí, Marx nos interroga y nos invita a situarnos como polo activo del antagonismo constitutivo del capitalismo. A ir contra-y-más-allá de la contención (nunca total) en la forma mercantil que es la frustración de nuestra creatividad. La frustración del hacer concreto atrapado en su existencia como trabajo abstracto; la frustración del valor de uso en su subordinación al valor; la frustración de las fuerzas productivas de los humanos concretos en su subordinación al capital.

A través de estas *18 clases sobre El capital*, Holloway desarrolla la posibilidad de pensar en una relación de no contención, de desbordamiento, entre riqueza y mercancía, entre trabajo concreto (hacer) y trabajo abstracto, entre valor de uso y valor. Nunca estamos totalmente contenidos dentro de una categoría.

El pensamiento antiidentitario lucha por visibilizar la relación antagónica que existe en las relaciones sociales humanas y en las formas en las que esas relaciones se manifiestan. No se trata sólo de una negación, es una creación que la desborda. O para decirlo en otros términos, las relaciones sociales son siempre relaciones en-contra-y-más-allá. Existe un movimiento en contra y, al mismo tiempo, el intento de crear un más allá. Con esta mirada *El capital* se transforma en un libro fundamental y es un desafío para pensar la revolución, un gran estímulo para abordar la única pregunta científica que nos queda: ¿cómo salimos de la carrera hacia nuestra propia auto aniquilación?



Una lectura
antiidentitaria
de *El capital*

18 clases de
John Holloway

Una lectura
antiidentitaria de **El**
capital
18 clases de
JOHN HOLLOWAY


Herramienta
ediciones

80 AÑOS
DE UNIVERSIDAD



**Dirección de
Fomento Editorial**

ALFONSO VÉLEZ PLIEGO

Una lectura antiidentitaria de El capital
John Holloway

D.R. © 2017 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina.
ISBN: 978-987-1505-55-5

D.R. © 2017 BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA,
México. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”/
Dirección de Fomento Editorial
ISBN: 978-607-525-469-2

Dibujo de tapa: **Federico Martedí**

Diseño de tapa e interiores: **Ignacio Fernández Casas**

Colaboraron en la revisión de los textos y en la corrección de los mismos: **Edith González, Irene Sandoval, Marita Yulita, Daniel Contartese y Juana del Pozo**

Responsables de la edición: **Néstor A. H. López y Luis Menéndez**

Editor literario: **Néstor A. H. López**

Ediciones Herramienta

Av. Rivadavia 3272 – 1/B – (C1204AAP) Buenos Aires, Argentina

Tel. (+5411) 4982-4146

Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar

Sitio web: www.herramienta.com.ar

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA.

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”

Av. Don Juan de Palafox y Mendoza 208, Puebla, México. CP 72000

Sitio web: www.icsyh.org.mx

Dirección de Fomento Editorial

Av. 2 Norte 1404, Puebla, México. CP 72000 | Tel: (222) 246-85-59

Printed in Argentina. Impreso en la Argentina, diciembre de 2017

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Se agradece la colaboración del portal web: www.comunizar.com.ar

Holloway Kennedy, John Patrick

Una lectura antiidentitaria de El capital / John Patrick Holloway Kennedy ; editor literario Néstor Augusto Horacio López. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Herramienta ; Puebla : Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego. Dirección de Fomento Editorial, 2017.

272 p. ; 22,5 x 15,5 cm.

ISBN 978-987-1505-55-5 | ISBN BUAP: 978-607-525-469-2

1. Economía. 2. Marxismo. I. López, Néstor Augusto Horacio, ed. Lit. II. Título.

CDD 335.4

Al compañero Alberto Maresca, fallecido
el martes 5 de diciembre de 2017.
Militante y activo colaborador de los
movimientos sociales en lucha. Integrante
del Colectivo Herramienta.

Índice

Prólogo	11
Clase I.....	13
Clase II.....	27
Clase III.....	41
Clase IV	57
Clase V	71
Clase VI	85
Clase VII	97
Clase VIII	111
Clase IX	125
Clase X	139
Clase XI	155
Clase XII	177
Clase XIII	187
Clase XIV	197
Clase XV	211
Clase XVI	223
Clase XVII	233
Clase XVIII	245
Anexo 1	255
Anexo 2	267
Referencias bibliográficas	269

Prólogo

Estoy muy contento por la publicación de este libro. El texto es producto del curso sobre *El capital* que impartí en el primer semestre de 2017 en el contexto de la maestría en sociología de nuestro posgrado. Es resultado también de más de cuarenta años de dar clases sobre *El capital*, aquí en Puebla y, antes de eso, en Edimburgo. No todos los años, pero sí con mucha frecuencia. Cada vez que regreso a *El capital*, mi interpretación va cambiando, y me parece que este año, a los ciento cincuenta años de la publicación original, es buen momento para cristalizar mis ideas, como base para seguir cambiando.

El capital, por supuesto, es una belleza, un placer. Pero es más que eso. Es un libro de esperanza en un mundo desesperanzador. El carácter catastrófico de la organización actual de la sociedad es cada vez más obvio. Simplemente, nos estamos acercando al autoaniquilamiento de la humanidad. Tenemos que salir de aquí, del capitalismo. En esta lucha, *El capital* es un elemento indispensable. Es la lectura de *El capital* como parte de la lucha anticapitalista que nos interesa. Pero ¿dónde está la lucha en *El capital*? A primera vista la lucha brilla por su ausencia, con la excepción particular de los capítulos 8, 11, 12 y 13 del primer tomo. Pero *El capital* es un libro que va haciendo caer las “a primera vista” todo el tiempo, entonces también hay que tumbar esta “a primera vista” de *El capital*, y buscar lo que no aparece en la superficie del libro, pero que sí está presente.

¿Dónde está la lucha en *El capital*, más allá de la luchas obvias alrededor de la jornada de trabajo y las máquinas? ¿Cómo ver la lucha en la mercancía, el dinero, la nivelación de la tasa de ganancia? Hay que abrir

las categorías para descubrir la lucha que ocultan. Hay que criticar la identidad aparente entre forma y contenido de las categorías. Hay que desarrollar una lectura antiidentitaria, una lectura que deje atrás el estructuralismo de la lectura tradicional. Ese es el objetivo del curso.

Se trata de que *El capital* no es, en primer lugar, un análisis del funcionamiento del capitalismo, sino más bien, un análisis de su crisis, de su fragilidad. Más que eso: nosotros somos esa crisis, esa fragilidad. Nosotros, nosotras, nosotrosas: nuestra existencia como lucha, nuestro desbordamiento, nuestra incapacidad para quedarnos dentro de las categorías del capitalismo. De ahí la posibilidad de que podamos crear otra cosa. De ahí la posibilidad de entender la Tormenta actual como apertura posible a una sociedad radicalmente diferente. Comprender eso es el desafío que Marx lanza al lector desde la primera línea del primer capítulo de *El capital*.

Este libro es un trabajo muy colectivo. Sin el apoyo constante y maravilloso de mi ayudante, Edith González Cruz, no hubiera sido posible. Sin la pasión y profundidad de mi amigo Luis Menéndez, quien hizo en Buenos Aires la transcripción de cada clase antes de la sesión siguiente, agregando muchas veces sus propios comentarios, y quien también revisó el texto final, no existiría el libro. Sin las presiones e ideas de San Cayetano, Néstor López, quien ha hecho tanto para enriquecer mi vida en América Latina en estos últimos veinte años, el libro no hubiera sido ni pensable ni pensado. A ellos les agradezco muchísimo, y también a los estudiantes de maestría y otros que participaron activamente en las discusiones del curso: Juliana Gómez, Javier Hernández, Roberto Longoni, Manuel Melgarejo, Sandra Rátiva, David Rodríguez, Rogelio Mújica, Anakaren Cuautle, Ángel de Dios Ríos, Panagiotis Doulos, Daniele Fini, Cecilia Maldonado y Víctor Salinas.

El libro está organizado por clases. Cada clase contiene una lista de preguntas, que ayudan a estructurar y orientar las discusiones. Luego sigue (normalmente, pero no siempre) una Narrativa, que son mis notas escritas antes de la clase como forma de ir desarrollando el argumento del curso. En la onceava sesión este argumento se cristaliza en una serie de tesis sobre *El capital*. Por último, sigue la transcripción de mi participación en las clases.

¿Por qué leer *El capital*? Por el placer de leerlo. Por la urgencia y el placer de cambiar el mundo, de destruir el capital antes de que nos destruya a nosotras y nosotros.

John Holloway, Puebla, 9 de septiembre de 2017

Clase I

Crítica y alienación

Lecturas

Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Introducción.

Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Primer manuscrito, sección sobre el Trabajo Enajenado.

Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

Preguntas

1. ¿Por qué Marx dice que la crítica de la religión es la premisa de toda crítica?
2. ¿Qué entiendes por crítica?
3. ¿Qué significa “la crítica del cielo se trueca (...) en la crítica de la tierra”?
4. ¿Cuál es el papel del proletariado en el argumento de Marx en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*? ¿Qué entiende por “proletariado”?
5. ¿Qué significa: la teoría tiene que argumentar *ad hominem* para convertirse en un poder material?
6. ¿Cómo entiendes la relación entre crítica y proletariado?
7. ¿Qué entiendes por enajenación?
8. ¿Cómo entiendes la relación entre enajenación y no enajenación?
9. ¿Cómo presenta la relación entre propiedad privada y enajenación?
10. ¿Qué significa comunismo para Marx?
11. ¿Cuál es el aporte de las *Tesis sobre Feuerbach* para la comprensión del concepto de crítica?

12. ¿Qué dicen las *Tesis* sobre la relación entre teoría y práctica?
13. ¿Qué dicen las *Tesis* sobre la naturaleza humana?
14. ¿Cuáles son las implicaciones de la onceava tesis para el estudio de la sociología?
15. ¿Qué entiendes por materialismo?

Narrativa

El capital tiene como subtítulo “Crítica de la Economía Política”. ¿Qué quiere decir “crítica”? La Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* es el mejor texto para comenzar a responder esta pregunta.

En las primeras líneas Marx dice que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 1967: 1). Y luego añade: “El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre” (*ibíd.*).

Aquí lo más obvio y lo más importante es la inversión de la subjetividad. No es una crítica en el sentido de “la religión es mala, ha causado mucho daño en el mundo”. Para Marx la crítica es la inversión del mundo, de la subjetividad, del poder. La crítica es poner al ser humano en el centro del universo. En la religión se dice que dios crea el hombre, pero la crítica ha mostrado que es todo lo contrario, es el ser humano quien crea a dios.

La inversión de la subjetividad se puede ver en términos de poder. Dios se presenta como omnipotente, el ser humano es objeto de ese poder. Dios ejerce un poder-sobre el mundo. Cuando decimos que somos los seres humanos quienes creamos a dios, hay una inversión del poder. Ahora somos nosotros, los seres humanos, los poderosos, y dios es el resultado de nuestra actividad. Pero no ejercemos poder-sobre dios. Nuestro poder es, más bien, un poder creativo, un poder-hacer.

Al mismo tiempo, queda claro que existe un problema. ¿Por qué creamos un dios que parece crearnos? Desde nuestro poder creativo, ¿por qué creamos un dios que nos define como impotentes? ¿Por qué proyectamos nuestro poder sobre una fantasía que nosotros mismos creamos? ¿Por qué enajenamos nuestro poder, nuestra subjetividad? ¿Cómo explicar esta enajenación? Está claro que la raíz de la enajenación se tiene que buscar en el ser humano mismo. Para Marx “la religión es, bien entendido, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún *no se* ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse” (*ibíd.*).

La crítica es una crítica *ad hominem*, una crítica que gira alrededor del ser humano, pero este ser humano es problemático. La crítica es un

movimiento del padecer al hacer, del ser humano como padecedor al ser humano como hacedor, pero un hacedor vestido de padecedor.

Este es el primer aspecto de la crítica. Empieza con una apariencia, algo aparentemente real, en este caso dios, y analiza esta apariencia para descubrir que esconde algo. En el caso de dios, este algo escondido es el ser humano autoenajenado, que proyecta su creatividad en una fantasía. Este aspecto se puede ver como el lado analítico de la crítica, y no es exclusivo de Marx¹. Los jóvenes seguidores de Hegel, y sobre todo Feuerbach, ya habían dicho lo mismo antes que Marx. Lo específicamente marxista está en la siguiente oración: “Pero el *hombre* no es un ser abstracto agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertido*, porque ellos son un mundo *invertido*” (*ibíd.*). Y, un poco más adelante: “La lucha contra la religión es, por tanto, contra aquel mundo que tiene en la religión su *aroma* espiritual” (*ibíd.*).

Marx va más allá de Feuerbach, planteando la cuestión del concepto de dios no en términos del hombre abstracto sino en términos del ser humano entendido como ser humano social y, por lo tanto, histórico. Dios es un concepto generado por un tipo específico de sociedad. Tiene una historicidad específica. Se genera en esta sociedad, aunque no necesariamente en otras formas de sociedad. Podemos decir que “dios” es una forma conceptual históricamente específica, generada por una forma histórica específica de organización social. Aún si develamos la realidad de dios, va a seguir existiendo mientras existan las condiciones que lo generan. Dios es una apariencia, pero no es una apariencia falsa, sino una apariencia real, generada constantemente por las relaciones sociales que existen entre los humanos. Criticar a dios es entender a dios como una dimensión, o una forma, de las relaciones sociales en la sociedad actual.

Se puede entender este segundo aspecto de la crítica, el aspecto específicamente marxista, como crítica genética. ¿Cómo entendemos la génesis de dios? ¿Cómo entendemos la génesis del dinero, del capital, del crédito, a partir de la organización de las relaciones sociales entre las personas, es decir entre los sujetos activos y creativos? Criticar es recuperar la dignidad humana en una sociedad que la niega sistemáticamente y, al mismo tiempo, entender esta negación sistemática. La crítica es parte de la lucha contra las relaciones sociales que generan esta negación, que generan las apariencias que proclaman la impotencia de los humanos. El proceso de generar estas

1 Por ejemplo, se encuentra también en Rubin (1987) [NdE].

apariencias encuentra un movimiento contrario, el movimiento de la crítica, el proceso de deshacer las apariencias.

En estas páginas, Marx anuncia su proyecto de trabajo, el proyecto de *El capital*. La crítica de la religión está hecha y, de todas formas, lo más importante es la crítica del dios que rige el mundo actual, es decir el dinero. Todavía no lo aprecia exactamente en estos términos, pero ya nos indica el camino: “La *misión de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y, en primer término, la *misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de Santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, *la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política*” (*ibíd.*).

¿Quién es el sujeto crítico?

Marx, por supuesto, y también nosotros. Pero Marx sugiere en las últimas páginas de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que el sujeto de la emancipación, es decir el sujeto teórico y práctico de la emancipación, se tiene que entender como “una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de un estado que es la disolución de todos los estados; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales (...) de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas (...). Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el *proletariado*” (*ibíd.*: 8)

¿Cómo avanzar en la crítica de la tierra?

Enfocándonos en la organización de las relaciones sociales y en la organización de la subjetividad de los humanos, es decir de su actividad práctica, de su creatividad. De la crítica de la religión pasamos a la crítica de la economía política. Encontramos la base práctica, material, de la enajenación, que se expresa en la religión, en la autoenajenación de la actividad humana.

La crítica al trabajo enajenado es el centro de la crítica de Marx a la sociedad actual. En el capitalismo la actividad del trabajador existe “como una actividad ajena y que no le pertenece, el hacer como padecer, la fuerza

como impotencia, la procreación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal –pues qué es la vida [si no] actividad– como una actividad vuelta contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece” (Marx y Engels, 1982: 599).

La crítica del cielo se ha convertido en la crítica de la tierra, la crítica de la religión se ha convertido en la crítica de la economía política y el eje de ambas es la existencia de la actividad humana como trabajo enajenado (o como trabajo abstracto como dirá luego en *El capital*). La actividad enajenada es la negación de la actividad libre y consciente que es “el carácter genérico del hombre” (*ibid.*: 600), es decir que la existencia de la actividad humana como trabajo enajenado es la negación de la humanidad de los seres humanos, de lo que los hace humanos, de su dignidad.

Marx introduce así el carácter dual del trabajo. Por un lado, el trabajo enajenado, que domina actualmente y, por otro, la actividad libre y consciente que existe, pero ¿de qué manera? ¿Como potencial, como esencia ideal, como lucha constante contra su propia negación? Es importante ver que la enajenación no es una condición, un estado, sino un proceso: “Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser, necesariamente, la enajenación activa, la enajenación de la actividad o la actividad enajenante” (*ibid.*: 598). Si la enajenación es un proceso, y no una condición cerrada, necesariamente tiene que existir un movimiento contra ella, un movimiento desenajenante. Es el movimiento teórico y práctico de la crítica.

Transcripción

El capital es un texto que es mucho más fácil de leer si se lo lee colectivamente. En esta primera sesión discutiremos tres textos: los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y las *Tesis sobre Feuerbach*. Lo haremos como una introducción a los conceptos claves para la lectura de *El capital*.

Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel

¿Qué se entiende por “crítica” en Marx?

¿A qué se refiere Marx con “crítica de la religión”? ¿Qué oculta la religión? La religión oculta la opresión, la dominación. Pero si vemos detrás de la religión, eso no necesariamente nos ayuda a salir de la dominación. La crítica es algo más. La crítica tiene como objeto la transformación de la

sociedad. Con la crítica hay una inversión de la subjetividad y, por lo tanto, un cambio total en la gramática del pensamiento.

Lo que la crítica dice es que no es cierto que dios haya creado a los humanos, sino todo lo contrario. Se trata de una inversión total. El sujeto en la teoría religiosa es dios, nosotros somos objetos. Si somos objetos no hay salida. Lo que Marx hace es decir que nosotros somos los sujetos. Hay una inversión de la subjetividad. Y con eso abre la posibilidad para la transformación social.

Para Marx, la crítica no significa decir “no me gusta este dios autoritario”. La crítica es un concepto mucho más fuerte: es la inversión de la subjetividad. Nosotros creamos a dios. Nosotros somos los sujetos. Si pensamos en la posibilidad de cambiar el mundo, tenemos que ponernos en el centro: nosotros somos el verdadero sol. Somos el sol del universo social.

También es una inversión del poder. La característica más obvia de dios es que concentra el poder universal. No solamente crea el universo, sino que también domina, ejerce poder sobre la sociedad. Marx dice que no. Si se quiere cambiar el mundo, hay que criticar esta apariencia del poder: nosotros tenemos el poder. Tal vez sea un poder un poco diferente. Porque el poder de dios es un poder-sobre, de dominación.

La crítica de la religión es “nosotros creamos a dios, no al revés”. Es ponernos en el centro. Este colocar al nosotros en el centro implica entender a dios como una apariencia falsa, una apariencia que nosotros mismos creamos. Y analizando a dios, se puede ver que detrás de dios estamos los seres humanos.

Marx dice que esta crítica de la religión ya está realizada y terminada (por Feuerbach y los jóvenes hegelianos). Pero hay más que eso. Si nosotros creamos a un dios que representa o que proyecta nuestra impotencia, tenemos un problema: ¿por qué hacemos eso? ¿Por qué crear un símbolo que nos quita el poder de manejar nuestras propias vidas? La respuesta de Feuerbach es que los humanos son seres enajenados, que enajenan su propio poder y proyectan esta creatividad sobre una fantasía que ellos mismos crean. La enajenación, para Feuerbach, es parte de la condición humana. Pero si la enajenación es una característica de la humanidad, entonces no se puede hacer gran cosa para transformar la sociedad. El paso adelante de Marx, en su crítica a Feuerbach, es decir que los seres humanos no son seres abstractos. Los seres humanos son seres sociales y, por lo tanto, seres históricos. La enajenación que se expresa en la proyección del poder, o de la creatividad humana, hacia una fantasía, no es una condición permanente de los seres humanos, sino una característica históricamente específica.

Pensado así existen dos pasos en la idea de la crítica. En primer lugar, el paso de analizar la apariencia y ver lo que hay detrás (a veces se describe como el paso analítico). El otro paso es el intento de preguntar ¿por qué? ¿Por qué creamos estas ideas y fantasías? Esto tiene que ver con la organización históricamente específica de nuestras relaciones sociales. Esta segunda etapa se puede entender como la etapa genética.

¿A qué se denomina crítica genética?

Para Marx la crítica es genética: busca la génesis de los fenómenos. ¿De dónde viene la idea de dios? ¿De dónde viene el dinero? ¿De dónde viene el Estado? ¿Cómo podemos entender la génesis de estas formas sociales?

Esto implica un paso más allá de la idea de la crítica como análisis, porque ésta puede realizarse dentro de las relaciones sociales capitalistas, sin cuestionarlas. Por ejemplo, se puede tomar el valor como concepto central de la economía política y afirmar que detrás del valor está el trabajo, pero “trabajo” como categoría ahistórica. La crítica de la religión tiene a Feuerbach como figura central, pero todavía dentro de la teoría burguesa, que acepta el capitalismo. En la economía política está David Ricardo, que dice que es el trabajo lo que produce el valor. Pero no cuestiona al trabajo, y no cuestiona el carácter histórico del capitalismo.

Esto es algo muy importante, porque toda la lectura de *El capital* depende de eso: Marx está rompiendo con el mundo de la dominación. Dice que hay que invertirlo. Vivimos en un mundo donde todo el tiempo se habla de la dominación y el problema es romper con eso. Nosotros creamos a dios. No hay expresión más concentrada del poder humano. Después podemos hablar de la dominación, pero partimos de nosotros mismos. Este texto es fundamental en eso. Más que criticar una religión, o una religión institucionalizada, lo que Marx critica es la idea de que existe un ser supernatural que domina el mundo, por fuera de la humanidad. En primer lugar se encuentra la recuperación de nuestro poder: nosotros somos el verdadero sol. Tal vez un sol eclipsado, oculto detrás de las nubes, pero somos el centro. Nosotros creamos a dios, la economía política, el Estado, el dinero, y todos los poderes externos que nos dominan. Y sólo si pensamos a partir de allí podemos concebir seriamente la posibilidad de la transformación social. De lo contrario, no hay manera.

El segundo aspecto de la crítica (la genética) es lo que está ausente en la teoría burguesa. Marx dice que el ser humano enajenado que crea a dios no es un ser abstracto. Es un ser social y por lo tanto histórico. Lo que

allí aparece es la idea central de la historicidad. Es decir, que las formas de pensar son históricamente específicas. Son productos de una sociedad históricamente específica.

Si pensamos en estas formas -como dios y el dinero- en tanto proyecciones de la enajenación humana, podemos decir que esta enajenación es históricamente específica. Por lo tanto el concepto de dios es una forma históricamente específica de pensar. El concepto de dios tiene su historicidad y esta historicidad es la que nos hace posible pensar en una sociedad en la que dicho concepto no exista.

¿Cómo explicar el fetichismo?

Este texto de Marx es importante porque es una entrada relativamente sencilla a cuestiones que desarrollará después en *El capital*. Sobre todo la cuestión del fetichismo y cómo explicar el fetichismo. Marx habla de dios como un fetiche inherente a la forma de organización capitalista. Como un proceso de ir creando fetiches, figuras o formas de pensar que parecen tener autonomía respecto a los seres humanos. La crítica al fetichismo en términos del capítulo 1 de *El capital*, es la crítica al concepto de dios, pero también es la crítica al dinero, al Estado, etcétera.

Es un proceso de fetichización. Creamos un concepto de dios. La idea de la crítica genética es entender de dónde viene este concepto de dios, pero también sugiere que la génesis es un proceso. No es que hayamos creado a dios hace miles de años, sino que lo estamos creando todo el tiempo. Entonces la crítica sería el movimiento contrario: el movimiento de desmitificar a dios todo el tiempo. Por un lado nos vamos desempoderando, creamos nuestra propia impotencia. Por otro lado, y al mismo tiempo, el proceso de criticar es una lucha en contra de ese desempoderamiento.

Pareciera que nuestro objetivo, el de un intelectual crítico, tendría que ser explicar a los dominados que están dominados, pero que en realidad tienen la capacidad de romper esta subordinación. ¿No es una actitud un poco vanguardista? ¿Nuestro papel es ser guía de los que no tienen la capacidad de entender? ¿La crítica sólo la pueden hacer los intelectuales?

La idea misma de la mistificación nos plantea un problema. Si se dice que las relaciones sociales en el capitalismo generan apariencias, y esas apariencias son reales, realmente dominan el mundo (dios, el dinero, el capital, realmente dominan el mundo), entonces el problema es cómo

pensar la posibilidad de penetrar en estas apariencias. La respuesta puede ser: “leyendo *El capital*”. Pero no todo el mundo lee *El capital*. Entonces aparece el problema de la vanguardia.

En este texto Marx ya está esbozando una respuesta, aunque la respuesta también es una pregunta y un problema. Si afirmamos que la crítica es parte de la lucha contra la dominación, ¿quién es el sujeto crítico? Podemos decir que Marx es el sujeto crítico en los textos. O que nosotros lo somos, porque estamos estudiándolo. ¿Eso nos constituye como algo especial? ¿Qué dice Marx aquí? No hay una respuesta clara.

Al finalizar la Introducción a la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Marx dice que si se quiere pensar cómo romper con el sistema, el sujeto tiene que ser un sujeto que sea la negación total de esa negación del nosotros. Y esa negación total es el proletariado. La pregunta, entonces, sería, ¿cómo entender el proletariado? Y también, ¿cómo entender la relación entre la crítica y el proletariado? Marx no nos da una respuesta clara. Pero tenemos la posibilidad de pensar en la génesis como un proceso de generar las apariencias, porque existe un antagonismo constante entre la generación de las apariencias y su crítica. Este antagonismo no es sólo un proceso mental, sino que tiene sus raíces en la experiencia. Por ejemplo, el fetiche de la neutralidad del Estado: es la experiencia misma de las personas la que desmitifica esa apariencia. Aunque no hayan leído la teoría marxista crítica del Estado.

¿Qué es lo que determina al otro? ¿El pensamiento, o la teoría crítica, que invierte las apariencias? ¿Los intelectuales tenemos que producir un pensamiento que permita invertir las apariencias?

Cuando hablamos del proletariado en tercera persona estamos creando una distinción entre “ellos” y “nosotros”. Pero en la realidad no ocurre así, yo tengo que vender mi fuerza de trabajo. Hay que pensar en la historicidad de esta discusión y de este seminario. Nuestra capacidad para realizar las tesis que hacemos también es un producto histórico. No se trata de pura intelectualidad. Estar hoy aquí tiene que ver con las revueltas de 1968, con los años 70, con el impacto de Ayotzinapa. Nuestra existencia es parte de un movimiento crítico, es parte de la reacción contra la dominación. Hay que pensar cómo relacionar esto con otras manifestaciones del antagonismo.

La crítica de la religión es la premisa de toda crítica (pregunta 1), la crítica fundamental del poder ajeno. Una vez hecha la crítica del cielo, hay que hacer la crítica en la tierra. Porque lo que realmente cuenta en la

sociedad actual no es el dios religioso, sino el dios dinero o el dios capital. Entonces hay que criticar lo terrenal.

¿Qué entiende Marx por proletariado?

Marx introduce al proletariado como el polo de una relación, no como un grupo social. Lo importante del proletariado es que es la negación.²

¿Que quiere decir argumentar ad hominem?

Criticar es llegar al hombre. La crítica a dios es una crítica *ad hominem*. La crítica al dinero también. Es entender el dinero como producto humano. *Ad hominem*, entendido no como un concepto abstracto de lo humano, sino en relación con la historia de los humanos.

Manuscritos económicos-filosóficos de 1844

Sección sobre el trabajo enajenado.

¿Qué entiende Marx por trabajo enajenado?

Es un paso enorme de Marx comparado con la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Aquí Marx toma en serio su proyecto de avanzar en la crítica de los dioses terrenales. Se introduce en la crítica a la economía política.

El proceso de enajenación se entiende en términos de la misma actividad enajenante, es decir, la enajenación respecto al objeto, respecto a otras personas, no solamente enajenación respecto al capitalista, sino que es una enajenación que te penetra, porque tu actividad misma es una actividad enajenada y enajenante.

La enajenación no es total. Es real, se experimenta en la fábrica, y también la experimentamos todos, todo el tiempo. Pero Marx habla de la

2 “Cuando el proletariado proclama *la disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar el *secreto de su propia existencia*, ya que él *es* la disolución de hecho de este orden universal. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya se personifica en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad” (Marx, 1967: 9) [NdE].

enajenación con referencia al ser genérico, libre y consciente, de los humanos. El ser genérico es lo que nos hace humanos, lo que nos distingue de los animales, la determinación consciente y libre de nuestra actividad. Pero, ¿dónde está ese ser genérico? ¿Marx habla acaso de una edad dorada ubicada en el pasado? ¿Está en el futuro, cuando no haya explotación? ¿El ser genérico es el proletariado?

Podemos pensar varias posibilidades en relación con el ser genérico. Podemos pensarlo como concepto: así deberían ser los humanos, libres y conscientes y determinando su propia actividad. Pero eso es un concepto abstracto. Podemos pensar al ser genérico en términos de una época dorada, perdida: alguna vez los humanos determinaron su actividad libremente, pero ya no es así. O podemos decir: el ser genérico, esa determinación consciente y libre, está en el futuro. Es, para Marx, la definición del comunismo. Una sociedad donde prevalezcan el ser genérico y la determinación libre y consciente de la actividad. Pero, en términos del presente, ¿dónde está el ser genérico? Puedes decir que el ser genérico no existe, que está enajenado. Pero entonces el problema es ¿cómo podríamos tener un concepto del ser genérico? Si la enajenación fuera total no podríamos tener un concepto de enajenación. Sería imposible. Entonces, necesariamente, el concepto mismo de enajenación sugiere que existe una desenajenación. Una desenajenación que a lo mejor sólo existe en el cerebro de Marx. Pero obviamente no es así. Si tenemos un concepto que va más allá de la enajenación es porque somos seres sociales y existe en esta sociedad algún rechazo a la enajenación. Es decir que la desenajenación ya tiene una existencia práctica, material.

Lo que significa que el proceso del trabajo o de la actividad humana no puede ser solamente una actividad enajenada. Necesariamente es una actividad antagónica, donde la enajenación, aunque predomina, existe en tensión, en constante antagonismo, con la desenajenación. La desenajenación existe en antagonismo con la enajenación. El ser genérico existe en tensión, o en antagonismo, con el trabajo enajenado. Esto quiere decir que los trabajadores inevitablemente son/somos esquizofrénicos, en el sentido de que nuestra existencia, en una sociedad antagónica, es necesariamente una existencia antagónica o autoantagónica. Esto es un problema mayor para Marx, porque significa que necesariamente el proletariado también es esquizofrénico. No puede ser un sujeto “puro”. Lo que nos deja con el problema de cómo concebir una transformación social, una revolución, con sujetos esquizofrénicos. Esto fue un tema central para la Escuela de Frankfurt.

Existe una tensión entre la idea del proletariado como salvador, por un lado, y la idea de la enajenación, por otro lado. Si tomamos en serio la cuestión de la enajenación, tenemos que hablar de proletariado enajenado, pero éste no puede entenderse como sujeto revolucionario si no entendemos la enajenación como un proceso contradictorio, autoantagónico. La existencia del proletariado es, necesariamente, una existencia autoantagónica.

¿Cuál es la relación entre los Manuscritos de 1844 y El capital?

Cuando Marx escribe sobre el trabajo enajenado en esta sección, mi pregunta es si realmente está hablando de lo que después va a desarrollar en *El capital* como el carácter dual del trabajo.

En la discusión sobre el trabajo enajenado existe otra cuestión que no es muy evidente, o que se hace evidente sólo en momentos de rebeldías, quejas, o sueños. Es un impulso hacia otra forma de actividad. Hablar de trabajo enajenado quiere decir que también tenemos que hablar de su contrario, un trabajo desenajenado, característico del ser genérico humano. Y este trabajo desenajenado existe debajo de la superficie, existe como resistencia, como lucha en contra de. Existe en las sombras.

Esto tiene implicaciones políticas muy importantes. Porque si hablamos simplemente de enajenación, de trabajo enajenado, necesariamente llegamos al concepto leninista de la clase obrera como una clase limitada. Una clase que puede resistir, organizarse, pero que no puede ir más allá de ciertos límites y, por esa razón, se necesita un partido, se necesitan intelectuales de vanguardia.

Pero si decimos que el trabajo y la actividad humana en general se caracterizan por un antagonismo constante que se expresa todo el tiempo en algo que va más allá de la enajenación, entonces tenemos una base para hablar de la revolución, un movimiento que va más allá del capitalismo, sin la necesidad de la vanguardia, de la élite intelectual.

Esto no es algo obvio en el texto de Marx. La cuestión es cómo entender ese ser genérico. Si la autodeterminación libre y consciente posible es un concepto al que pueden acceder solamente los intelectuales o si hay que concebir al ser genérico como una fuerza antagónica presente. Entonces la pregunta es: ¿dónde podemos percibir esa fuerza antagónica? ¿Cómo entender el mundo a partir de lo invisibilizado, que no está totalmente invisibilizado? En el texto de Marx buscamos un subtexto, nos preguntamos cómo lo concebía Marx y cómo lo concebimos nosotros. Decimos que detrás del trabajo enajenado existe necesariamente otra cosa, un movimiento

de desenajenación. Por lo tanto estamos hablando del doble carácter del trabajo, no simplemente del trabajo enajenado, sino de un antagonismo entre la enajenación y la desenajenación dentro del trabajo mismo. Para sostener un concepto de revolución tenemos que empezar desde ese antagonismo, desde esa esquizofrenia.

En el texto de Marx no está muy clara la relación entre enajenación y desenajenación, pero realmente la no enajenación sólo puede existir como antienajenación. Así como la no identidad sólo puede existir como anti-identidad. Porque una vez que se toma en serio lo que Marx dice de la enajenación o, más tarde, sobre el fetichismo, no se puede mantener la idea de una identidad y de una clase pura. No se puede pensar al proletariado como salvador. La lucha del proletariado es en contra de ser proletariado. Marx dice claramente que ser proletario no es una bendición, sino que es una maldición.

¿Qué dice Marx sobre la relación entre propiedad privada y enajenación?

Marx plantea que la propiedad privada es la consecuencia del trabajo enajenado. Lo importante es lo que hacemos. Nosotros vamos creando la propiedad privada. Por eso no se puede decir que todo se deriva de la propiedad privada. En la Unión Soviética se abolió la propiedad privada en las fábricas, pero no se hizo nada para cambiar el proceso de trabajo. Y también es parte del bagaje ideológico de los partidos comunistas enfocarse en la propiedad privada como problema central. Marx dice que el problema central es cómo nos relacionamos en la actividad práctica.

Tesis sobre Feuerbach

Algo importante en las *Tesis* es el término materialismo. Tenemos tendencia a pensar el materialismo como lo material. Aquí Marx dice que materialismo es entender las cosas en términos de la práctica humana. Otra vez, la crítica *ad hominem*.

Sobre la tesis número seis, acerca de la cuestión de la esencia humana. Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto, inherente a cada individuo. En realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. Es un punto clave para entender la crítica como crítica materialista, genética. La crítica a partir de la organización histórica de las relaciones sociales.

Clase II

Riqueza y mercancía. Trabajo concreto y trabajo abstracto

Lectura

El capital, tomo I, capítulo 1.

Todo el capítulo pero especialmente los apartados 1 y 2.

Preguntas

1. ¿Qué entiendes de la lectura de la primera oración del primer capítulo? ¿Qué quiere decir riqueza? ¿Qué es la mercancía? ¿Qué entiendes por “aparece”?
2. ¿Por qué Marx dice que el doble carácter del trabajo “es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política” (Marx, 2002: 51)? ¿Qué entiendes por trabajo abstracto y por trabajo útil o concreto?
3. ¿Cómo entiendes la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto o útil por un lado, y la que existe entre el trabajo enajenado y la actividad libre y consciente descriptos en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, por otro?
4. ¿Cuál es la relación entre valor y trabajo? ¿De qué tipo de trabajo se trata? ¿Cómo se mide la magnitud del valor? ¿Puedes explicar el concepto de “tiempo de trabajo socialmente necesario”?
5. ¿Cómo entiendes la relación entre trabajo abstracto-valor-mercancía y entre trabajo concreto-valor de uso-riqueza?
6. ¿Qué papel juega la lucha de clases en los primeros dos apartados del primer capítulo de *El capital*? ¿Y la lucha en general?

Narrativa

1. En las lecturas de la primera sesión vimos que la crítica nos remite todo el tiempo *ad hominem*, al ser humano, y que el objetivo de la crítica es que el ser humano gire alrededor de sí mismo como su verdadero sol. En el centro de la crítica está el ser humano como sujeto, pero un humano que crea su propia objetivación, su propia desobjetivación. En los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* vemos este proceso de objetivación en términos de enajenación: el ser humano crea un mundo ajeno a través de su trabajo enajenante/enajenado. Pero la enajenación no puede ser total. Si fuera total, no sería posible verla. Como dice Bloch: “La alienación ni siquiera podría ser vista ni condenada por robar a las personas su libertad y por privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver-a-uno-mismo, ser-uno-con-uno-mismo, contra la cual la alienación puede ser medida” (Bloch, 1967, vol. II).

En el centro de las obras de Marx hay un sujeto misterioso: un sujeto desenajenante, un sujeto crítico, el sujeto de la esperanza, de que el mundo podría ser diferente. En la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx sugiere que este sujeto es el proletariado. En los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* lo encontramos como el ser genérico. Los seres humanos que determinan libre y conscientemente su hacer. ¿De qué manera? ¿Como potencial, como antagonismo, como movimiento emancipatorio, como la lucha del sujeto desenajenante? Los seres humanos somos un sujeto frustrado, pero no por una fuerza externa, sino por nosotros mismos. Ahí está la fuerza de la esperanza por la que puede ser posible crear otro mundo. Los *Manuscritos de 1844* sugieren que el centro de esta autofrustración es el doble carácter del trabajo, como trabajo enajenado y como trabajo desenajenante.

2. ¿Dónde está este sujeto desenajenante en *El capital*?

Una de las preguntas centrales en la lectura de *El capital* es la cuestión de continuidad con las preguntas del joven Marx. Hay una tradición, cuyo representante más conocido fue Louis Althusser, que sostiene que existe un rompimiento radical entre el joven Marx y el Marx de *El capital*. Entienden *El capital* como un análisis del funcionamiento del capitalismo, como un análisis de la estructura del capitalismo. En este análisis estructuralista no hay lugar para el sujeto. ¿Tienen razón? Y si no la tienen, ¿dónde está el sujeto revolucionario o misterioso en *El capital*? ¿Dónde está la lucha de clases?

3. Empezamos donde se debe empezar, con la primera frase.

Casi nadie habla de ella. La mayoría de los comentarios sobre *El capital* comienzan con la segunda frase, donde Marx habla de la mercancía como el punto de partida. Sin embargo Marx empieza con la riqueza.

Es decir, Marx empieza no de lo criticado sino del punto de vista de la crítica. Vemos la mercancía (y todo lo que sigue de allí) desde el punto de vista de una riqueza que “se presenta como” un inmenso arsenal de mercancías¹. ¿La riqueza es el sujeto crítico, frustrado, oculto?

La siguiente cita de los *Grundrisse* sugiere que sí:

Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etcétera, de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[Como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo (Marx, 2001, vol. 1: 447-448).

En otras palabras, criticamos la mercancía desde la perspectiva del ser genérico, del humano desenajenado, que existe solamente en su negación, en el modo de ser negado. Desde la dignidad, que existe como lucha contra su propia negación.

1 “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 2002: 43) [NdE].

Leída de este modo, la primera frase de *El capital* es un grito de dolor, un grito de rabia, pero también de esperanza. La esperanza vive en la tensión entre la riqueza y su forma de existencia.

“Se presenta como” oculta una tensión, un antagonismo. Podemos decir que la riqueza existe en la *forma* de mercancías, pero ¿qué se quiere decir con esto? No puede ser la subsunción total de la riqueza dentro de la mercancía, porque entonces no sería posible percibir la riqueza que la forma de mercancía oculta. La riqueza existe en la forma de mercancías y también contra-y-más-allá de esta forma. El “contra-y-más-allá” es la fuente de la esperanza.

La mercancía depende de la riqueza. La mercancía no puede existir sin la riqueza. La riqueza sí puede existir sin la mercancía.

En la primera frase de *El capital* encontramos la misma inversión de subjetividad que vimos en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y en el transcurso de la frase pasamos a la re-inversión: la mercancía se vuelve sujeto. Por eso la segunda frase, la mercancía como punto de partida.

La primera frase expresa de manera muy sintética la crítica al capitalismo. La riqueza existe como mercancía. De ahí se deriva todo lo demás.

4. La mercancía es el otro lado del antagonismo, lo que la economía política teoriza como normalidad (como leyes del capitalismo). Es el punto central de la cohesión de la agresión capitalista. Por eso el punto de partida (el *segundo* visible punto de partida) tiene que ser la mercancía.

La mercancía es un objeto externo, centro del mundo externo, ajeno, visible, que es el objeto del estudio de la economía política y el objeto de la crítica marxista. La riqueza desaparece de vista pero está presente como fuerza subterránea. Su presencia se manifiesta sobre todo en una insistencia constante por parte de Marx: la mercancía, el valor, el dinero, el capital, (el derecho, el Estado), son *formas* de relaciones sociales. Formas históricamente específicas. Es eso lo que distingue su teoría de las teorías de los economistas burgueses.

Estas formas de relaciones sociales están estrechamente conectadas, constituyen un tejido denso de formas capitalistas (que nos tienen atrapados, encarcelados). Marx demuestra la densidad de este tejido *derivando* una forma de la otra. Cuando, por ejemplo, deriva la forma dinero de la forma mercancía (en el tercer apartado de este capítulo) está mostrando la densidad de la cohesión de las dos formas de tal manera que no tiene sentido plantear una sociedad basada en la mercancía pero no en el dinero

(es decir, una sociedad basada en el trueque, aunque experiencias recientes sugieren que sí puede tener sentido como forma de lucha).

5. La presencia de la riqueza (en-contra-y-más-allá-de la forma mercancía) se manifiesta también en el doble carácter de la mercancía y, sobre todo, del trabajo. La mercancía es valor de uso y valor (que se manifiesta como valor de cambio). Los valores de uso constituyen “*el contenido material de la riqueza*, cualquiera que sea la *forma social* de ésta” (Marx, 2002: 45). Los valores de uso, como la riqueza, existen en cualquier tipo de sociedad, pero no existen ahistóricamente.

Transcripción

¿Lloraron después de leer la primera oración? ¿Por qué no?

¿Qué se entiende por riqueza? Cuando hablamos de la riqueza, hablamos de los humanos como dioses. No empezamos con la pobreza, sino todo lo contrario. “Si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza? Es la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, de los individuos, creada en el intercambio universal” (Marx, 2001, vol. I: 447). Intercambio en el sentido de la socialidad. En la cita de los *Grundrisse* que transcribimos en la Narrativa para esta clase no encontramos nada de pobreza. Es un himno a la riqueza, a la capacidad, al potencial creador de los humanos. Es poesía marxista pura. Puesto que no existe dios, entonces nosotros somos los creadores.

¿Y qué sucede en la primera oración? Esta plenitud de la riqueza, esta felicidad, esta capacidad, este movimiento absoluto del devenir, se presenta como un montón de mercancías. Si eso no te hace llorar, no lo estás vinculando con tu propia experiencia. Es la vida, nuestra vida de todos los días. Las cosas que queremos hacer devienen lo que podemos hacer. En lugar de ser el movimiento de nuestro devenir, lo que podemos hacer depende del dinero, de cuánto dinero tenemos. Es la tragedia de nuestra vida.

¿Cómo leer *El capital*?

¿Qué tiene que ver esto con lo que discutimos la semana pasada? La pregunta importante es: ¿cómo leer *El capital*? La vez pasada hablamos básicamente de dos cosas. De la crítica, en el sentido de una crítica genética: criticar a dios quiere decir que nosotros creamos a dios, no al revés. No-

sotros somos el centro del mundo, la crítica es crítica *ad hominem*. Es la crítica que nos remite a nuestras capacidades creativas. Hablamos también del trabajo enajenado, o más bien, del doble carácter del trabajo. Si hablamos de un trabajo que es ajeno a nosotros, eso implica que podría existir (y tiene que existir) un trabajo desenajenado o desenajenante.

¿Qué tiene que ver eso con *El capital*? Para muchos no tiene nada que ver. La lectura dominante de *El capital* está realizada en términos estructuralistas. Básicamente afirman que en *El capital* encontramos una explicación acerca de cómo funciona el capitalismo. Y la expresión más articulada de ese argumento está en la obra de Louis Althusser, quien dice que hay un corte epistemológico en Marx luego de las *Tesis sobre Feuerbach*. Para Althusser las preocupaciones del joven Marx no tienen nada que ver con *El capital*. Eso me parece equivocado. Tenemos que ser conscientes de las preocupaciones del joven Marx cuando comenzamos a leer *El capital*. No es algo obvio. El lenguaje de *El capital* no es el mismo que el de las dos primeras páginas de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, o el de la sección del trabajo enajenado en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Aquí llegamos a *El capital* y parece ser otro lenguaje. Parece más difícil, más pesado. Parece que estamos en otro tema. El desafío de leer *El capital* es entenderlo a partir de las preocupaciones del joven Marx.

En el joven Marx está la idea de la crítica *ad hominem*. La idea del verdadero sol, el sol real, que menciona en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. El objetivo de la crítica es desmitificar a esos falsos dioses como el dinero y como la mercancía, para que, teórica y prácticamente, el mundo gire alrededor de su verdadero sol, alrededor de los seres humanos. Se trata de cómo entender el mundo a partir de nosotros, a partir de nuestro potencial, y a partir de la frustración de este potencial.

Si leemos la primera frase de *El capital* en relación con la cita de los *Grundrisse*, entonces la riqueza tiene una fuerza enorme. No es solamente una fuerza conceptual, sino que es una fuerza política enorme. Cuando Marx dice “la riqueza se presenta” como un montón de mercancías, allí está expresada toda su crítica al capitalismo. Está diciendo que en el capitalismo nuestra humanidad creadora se reduce a un montón de mercancías. Es una deshumanización total. Y eso te hace llorar, te hace gritar. Porque lo conocemos en nuestra experiencia cotidiana. Pero no solamente te hace llorar y gritar. También te hace esperar. Tiene que ver con el significado de “presentar-se”, que es crucial para Marx. Durante todo el primer capítulo Marx escribe que algo se presenta como. Entonces ¿qué quiere decir “se

presenta como”? ¿Qué significa que la riqueza se presenta como una acumulación inmensa de mercancías?

¿Es una forma falsa?

Si digo: la riqueza se presenta como mercancías, pero realmente es riqueza, no habría problema. Entonces la próxima vez que veas un saco que te gusta en la vitrina de una tienda, vas a entrar y decir, qué riqueza, este saco es producto de la imaginación y de la increíble habilidad humana, ¡lo quiero! En la tienda te van a decir: “no, es una mercancía, tienes que pagar”. Puedes insistir: “pero no, yo entendí bien la primera frase de *El capital*, es una ilusión”. Y no te lo van a aceptar. O tal vez digan que tienes razón, ¡vamos a saquear la tienda!

No es simplemente una ilusión. Si pensamos en el dios de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx dice que nosotros creamos a dios, no se trata de que dios nos haga. La existencia de dios sí es una apariencia falsa, porque no existe. Pero, al mismo tiempo, es una apariencia real, porque la existencia del concepto de dios tiene una fuerza real. Y también está generado, todo el tiempo, por las relaciones sociales. Cuando Marx dice “la riqueza se presenta como mercancías”, no se trata de una falsa ilusión: es una ilusión real. Históricamente la riqueza se presenta como, o existe, en la forma de mercancías.

La mercancía esconde a la riqueza. ¿Quiere decir que hay un antagonismo entre riqueza y mercancía? El hecho de que la riqueza se presente como mercancía esconde la riqueza. Hay una transición en la oración: empieza con la riqueza, termina con la mercancía. Se puede pensar en esta transición como un proceso de desaparición, de ser escondido. Ahí la riqueza adquiere otra apariencia. Cuando vas y compras tu saco (ahora aceptas que es una mercancía y lo pagas), te olvidas de la gente que produjo el saco. Toda esa riqueza humana se va escondiendo, se va transformando. Cuando hablamos de alguien rico no pensamos en el movimiento absoluto de su devenir sino en que tiene mucho dinero, o muchas mercancías y por lo tanto dinero. Lo hacemos todo el tiempo. Efectuamos esa transición entre riqueza y mercancía.

Si pensamos en la primera frase de *El capital* como un movimiento, como una transición, lo más importante son las dos primeras palabras: “la riqueza”. ¿Qué es la riqueza? Entonces recordamos la cita de los *Grundrisse*: riqueza es el movimiento absoluto del devenir. Esta riqueza, este movimiento absoluto del devenir humano se presenta, en esta sociedad, como

un montón de mercancías. Mi pregunta es si esta oración, así entendida, nos está hablando de un antagonismo.

Podemos decir que allí hay un antagonismo. El ocultamiento de la riqueza señala un antagonismo entre la riqueza y su forma mercantil. Pensemos en alguien que viene de otra sociedad, una sociedad sensata. Esa persona está muy consciente del movimiento absoluto de su devenir, de su creatividad. Llega aquí y quiere hacer algo, pero no lo puede hacer porque no tiene acceso a los medios para hacerlo. Entonces debería enojarse y decir: ¡qué sociedad absurda es ésta, donde la posibilidad de compartir la riqueza humana pasa por el dinero, por la forma mercantil!

Es un movimiento de la riqueza a la mercancía. Con riqueza hablamos de nuestra creatividad. Al finalizar la oración estamos metidos en un mundo cultural y real. No puedes tomar el saco de la vitrina, necesitas pagarlo con dinero. Es cultural en la medida en que lo asimilas: la próxima vez que quieras el saco tendrás que tener el dinero. Pero también es una realidad física, sabes que si no respetas estas reglas te van a meter en la cárcel. No es cuestión de una crítica de la cultura sino de la realidad capitalista. En este mundo capitalista, la riqueza realmente existe en la forma mercantil.

Nosotros sabemos que esta realidad es una “presentación”. Eso quiere decir que la mercancía oculta la riqueza que hay detrás, la riqueza de la creación, del hacer, de la imaginación. Es ocultar, pero también es más que eso. Nos enojamos. Quiero establecer una relación con el productor de ese saco. La mejor forma que conozco de establecer esa relación es poniéndome el saco, abrazándolo, disfrutándolo. Y, tal vez, enviarle una carta al productor. Cuando se dice que la riqueza existe o se presenta en la forma de la mercancía, lo que se está diciendo es que la riqueza existe en y en-contra de esta forma. Y también existe más-allá, de esa forma mercancía. Porque si no fuera así no podríamos tener un concepto de la distinción entre riqueza y mercancía. El hecho de que podamos pensar en una distinción entre ambas, implica una tensión, un antagonismo entre riqueza y mercancía.

¿Por qué podemos pensar en este antagonismo?

Podemos entender esa distinción porque esta tensión es parte de la experiencia cotidiana de todos. Es una crítica a la economía política. Cuando los economistas hablan de la riqueza suprimen esta tensión, lo hacen solamente en términos de mercancías y de dinero, que es una extensión de la mercancía, y crean un mundo mentiroso, que sabemos que no es cierto, o que sí, es cierto, y por lo tanto no lo es.

La segunda oración de *El capital* dice: “nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía” (*idem*, 2002: 43). Casi todo el mundo toma esta segunda oración en serio y dice que Marx está empezando por la mercancía y que se debe empezar desde allí. Pero si empiezas con la mercancía ya estás metiéndote dentro del mundo burgués. En cambio, si haces lo que Marx realmente hace, que es empezar con la riqueza, entonces te estás colocando fuera del mundo burgués, estás abriendo la posibilidad de pensar más allá del capitalismo.

Por eso la primera frase es fundamental. También lo es políticamente. Cuando Marx escribe “la riqueza se presenta” está diciendo que de allí sigue todo lo demás. El problema es que la riqueza existe como mercancía, por eso Trump, por eso Peña Nieto, por eso la violencia de los carteles de la droga. La riqueza humana existe en la forma de mercancía, y desde allí, paso a paso, sigue todo. El argumento de Marx deriva las consecuencias de esta existencia de nuestra riqueza en la forma de mercancía.

Al mismo tiempo Marx nos dice que la única posibilidad de evitar la autoaniquilación de la humanidad (que está en la agenda), la única manera de concebir la posibilidad de escapar de la aniquilación es a través de la emancipación de la riqueza de la mercancía. Solamente liberando la riqueza de la forma mercantil es que podemos plantear un futuro para la humanidad. Por lo tanto, en esta primera frase, Marx está planteando la lucha por otra sociedad, o por el comunismo, en términos de la lucha de la riqueza contra la mercancía, de la riqueza contra la forma mercantil. Ahí está la lucha de clases.

Si se piensa en la lucha para el futuro de la humanidad en términos de la lucha de la riqueza contra la mercantilización, no la estamos planteando en términos de pobreza o de carencias. El punto de partida es nuestra riqueza, lo que podríamos hacer en contra de la miseria de lo que estamos haciendo. También es plantearnos como sujetos activos, no como víctimas. Por eso es tan importante empezar con la riqueza.

¿Cómo se puede conectar esta primera frase con el subtítulo de El capital?

Es una crítica de la economía política. Lo que Marx dice en la cita de los *Grundrisse* es que la economía política empieza con la mercancía, mira y analiza todo con los ojos de la mercancía. Marx realiza una crítica y dice que el mundo fetichista o el mundo de la economía política es falso. Toma posición desde las dos primeras palabras de *El capital*. Es como si nos dijera: “yo me ubico aquí, en la perspectiva de la riqueza, desde aquí critico

la mercancía. Es desde la riqueza desde donde veo el mundo y desde aquí voy a criticar las categorías de la economía política. Sé que esta riqueza es mi fuerza, pero es fuerza en-contra-de". Si pensamos en la transición de la riqueza a la mercancía, podemos decir que el problema con el capitalismo es la frustración. Es más que pensar en el capitalismo como un sistema de dominación (lo cual es cierto), es un sistema de frustración. Pensemos en los *Manuscritos de 1844* y en el contraste, el antagonismo, entre el ser genérico, el trabajo desenajenado, y el trabajo enajenado: la enajenación es la frustración de la creatividad humana. Se habla del antagonismo. Allí se habla, al mismo tiempo, de una fuerza que puede romper esas formas frustrantes. La frustración está dada por el hecho de que nuestra riqueza existe en la forma frustrante de mercancías. Porque la mercancía nos quita toda nuestra actividad, nos convierte en objetos, niega nuestra subjetividad.

El primer capítulo de *El capital* es fundamental. Hay que entenderlo en dos niveles. Primero a nivel ortodoxo, es decir, entender bien la distinción entre valor, valor de cambio, valor de uso, trabajo útil, trabajo abstracto, etcétera. Pero, al mismo tiempo, hay que pensar en estas categorías como categorías de lucha. Si se tratara sólo de una explicación acerca de cómo funciona el capitalismo, entonces la única forma de pensar en una salida sería en términos de una intervención desde afuera: el partido, la vanguardia. Otra posibilidad sería decir que así funciona y no hay salida (¡depresión total!). Pero no, hay que pensar las categorías no sólo en términos de análisis de cómo funciona el sistema, sino entenderlas como categorías de lucha.

La primera oración parece inocente, pero no lo es. Nos está planteando, desde el inicio, la lucha contra el capital, en términos de la emancipación de la riqueza. Están las categorías obvias, pero también están las categorías subterráneas. Tenemos que estar conscientes de cómo la riqueza no desaparece totalmente dentro de la mercancía, sino que está allí, como fuerza subversiva, todo el tiempo. No cabe dentro de su conceptualización, de su forma. Es la idea de Adorno: la no-identidad no cabe dentro de la identidad, siempre hay un desbordamiento. Cuando Marx escribe que la riqueza existe en la forma de la mercancía, es algo cierto y fundamental, pero también existe un desbordamiento, y ese desbordamiento somos nosotros.

Me gustaría que un tema del curso fuera tratar de seguir la riqueza a través de la lectura. Empezamos con la categoría de la riqueza y ¿qué sucede luego con ella? Me parece que la encontramos después, cuando Marx empieza a hablar de la mercancía y dice que está caracterizada por

tener valor de uso y valor. Valor de uso es, simplemente, la utilidad de la mercancía. Esta utilidad es el contenido de la riqueza. La riqueza se reproduce dentro de la mercancía como valor de uso. Si la mercancía tiene ese doble carácter, de ser valor y valor de uso, entonces el trabajo que produce la mercancía también tiene un doble carácter. Trabajo útil o concreto, por un lado, y trabajo abstracto, por el otro.

Aquí nos encontramos con un problema que requiere, posiblemente, de una lectura imaginativa. Hablamos de la riqueza como el movimiento absoluto del devenir y Marx no habla del valor de uso en esos términos. Tampoco habla del trabajo concreto o útil en esos términos. Solamente haciendo un vínculo con aquello que leímos del joven Marx es que esto se nos vuelve claro. Si pensamos en la relación antagónica entre riqueza y mercancía, la riqueza existe en la forma mercancía pero también desborda esa forma. Lo mismo sucede entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto. Podemos decir que el trabajo concreto existe en la forma de trabajo abstracto, pero también que lo desborda y que la relación entre ambos es una relación antagónica.

Por ejemplo, a mí me gusta dar clases sobre *El capital*, es un trabajo concreto, me gusta y me da placer. Pero sé que está dentro del contexto de la abstracción del trabajo. Sé que, a final de cuentas, tengo que cuantificar o medir el trabajo de los estudiantes. La cuantificación del trabajo de los estudiantes es un aspecto de la abstracción de lo que hago. Lo siento como antagónico dentro de lo que hago. No me causa pesadillas, pero está allí, como tensión. La dicotomía entre trabajo concreto y trabajo abstracto es algo que experimentamos todo el tiempo.

¿Cómo es la dicotomía entre trabajo concreto y trabajo abstracto?

El trabajo concreto es algo relativamente sencillo. Puede ser algo que nos guste o no (leer *El capital* o lavar los platos). La cuestión está en la socialidad. Me gusta, digamos, leer *El capital*; a otro le gusta hacer mesas. Escribir un artículo es un trabajo concreto. La cuestión es cómo se van a integrar después estos trabajos. Hago un trabajo concreto, por ejemplo, cocinar una comida exquisita, y socializo los resultados compartiendo la comida con amigos. O podría ser que observo que la calle está muy sucia y salgo a barrerla. El problema surge cuando la socialización se establece a través del intercambio de mercancías. Hice mi comida exquisita y, en lugar de invitar a mis amigos, la pongo en venta. Entonces la socialización de lo que hago se establece a través de la conversión de mi riqueza,

de mi producto, en mercancía. El valor de uso, que todavía conserva, se subordina al valor de cambio. Ahora lo que me interesa es la mercancía o el dinero que voy a recibir a cambio. Eso va a transformar mi actividad, porque si quiero dedicar mi vida a guisar esas comidas exquisitas, al cabo de un tiempo voy a ver que lo que gano no es suficiente para llevar la vida que quiero. Entonces tendré que producir más comidas. Voy a tratar de hacerlo más eficientemente. El hecho de integrarme al mundo a través del intercambio de mi producto como mercancía rebota sobre mi actividad y la va transformando, cada vez más, en trabajo abstracto. Después de años de hacer la misma cosa, ya no quiero hacerla más, la odio. Me dedicaré a otra actividad, lo importante es que pueda vender lo que hago. Allí hay una abstracción: el carácter concreto de mi trabajo se va perdiendo, pero lo hace a través de la integración a la sociedad.

El valor de uso es, como dijimos antes, algo que es útil. El café que me hago en la mañana, tiene un valor de uso: lo beberé, me da placer. Valor de uso no es una forma del valor. Hago mi café, es útil, por lo tanto tiene valor de uso. Si lo vendo y recibo dinero a cambio, este dinero es el valor de cambio de ese café. Después, Marx pregunta qué es lo que determina el valor de cambio. Una respuesta obvia podría ser la necesidad del consumidor. Marx dice que no, que lo que determina la magnitud del valor de cambio es la cantidad de trabajo socialmente necesario. El dinero que me dan por el café es la medida del valor de cambio.

¿Cómo se determina el valor de cambio?

La respuesta de Marx es que lo que determina el valor de cambio de una mercancía es su valor. El valor está determinado cuantitativamente por la cantidad del trabajo socialmente necesario para producir, por ejemplo, la taza de café. Pero también el valor es la forma de la intercambiabilidad de esta mercancía. Podemos hablar del valor de cambio como forma de manifestación del valor, pero el valor de uso no es una forma del valor. El valor de uso es, simplemente, la utilidad. Se puede decir que una mercancía es más útil que otra, pero no es algo que se cuantifique. La cuestión de la cuantificación tiene lugar cuando se establecen relaciones de intercambio y la única forma de establecer relaciones de intercambio es cuantificando. La cuantificación implica una abstracción, porque si decimos: esta mochila vale doscientos pesos, este libro vale doscientos pesos, lo que hacemos es establecer una equivalencia entre dos trabajos concretos muy diferentes. La única forma de hacer esta equivalencia es abstrayéndoles sus cualidades.

Para Marx la pregunta importante no es sobre lo que determina el precio, sino cómo se establecen relaciones entre las actividades de las personas. El centro es el trabajo, la actividad humana. Cuando Marx habla del valor, está hablando de la manera en la cual las relaciones sociales se establecen y la dinámica que eso implica.

No hay que perder de vista que es una lucha constante. Cuando hablamos de mercancía, en realidad estamos hablando de la mercantilización de las relaciones sociales. Cuando hablamos de dinero hablamos de la monetización de las relaciones sociales. Si pensamos en nuestra propia experiencia, por ejemplo, la tendencia hacia la mercantilización de la educación: la educación como algo que se vende y se compra. La mercantilización de la educación es una lucha, una agresión, que provoca procesos en contra de la mercantilización de la educación. Lo mismo sucede con la mercantilización de la salud.

También es importante tener esto en cuenta cuando pensamos en trabajo concreto y trabajo abstracto. El trabajo concreto no es simplemente el hecho de tener un oficio, por ejemplo, carpintero, o de escribir un artículo. También implica una resistencia en contra de su mercantilización.

Cuando ustedes decidieron estudiar filosofía o sociología estaban diciendo “no vamos a aceptar la determinación de nuestra vida por la ley del valor, tenemos otras consideraciones, otros valores, no vamos a aceptar el valor como valor mercantil”. Pero aún así siguen con el problema de cómo van a integrar su actividad dentro de la sociedad. Pueden decir, “me voy a encerrar en mi casa y morir de hambre, no me importa”, o “mis papás me ayudarán”. Pero si quieren pensar en la integración social de su actividad, el problema es cómo entender el carácter social de nuestra actividad de una manera que no pase por el dinero, que no pase por la abstracción. Es lo que hacen los zapatistas cuando generan formas de socialidad no basadas en el dinero. En cierto punto, todos estamos en esta lucha, que es muy difícil. Es cuestión de pensar cómo crear otra socialidad.

El impulso hacia otra socialidad es la expresión práctica del trabajo concreto. Se trata de pensar en la posibilidad de transformar el mundo en términos de la emancipación del trabajo concreto respecto de la abstracción. Hace un momento hablábamos de la revolución en términos de la emancipación de la riqueza, pero si lo pensamos en términos de la actividad humana, entonces tenemos que pensar cómo concebir la emancipación del trabajo concreto potencialmente autodeterminado respecto del trabajo abstracto.

Cuando Marx habla de la riqueza que existe como mercancía, de allí sigue un tejido muy denso de dominación o de frustración. Una vez que la riqueza existe como mercancía llegamos a la locura de un mundo totalmente dominado por el dinero, como lucha de dominación que, al mismo tiempo, genera la resistencia. Esa resistencia es la riqueza que existe debajo de la superficie de la sociedad, como lucha.

¿Dignidad del trabajo?

Existe una idea muy arraigada, también en el movimiento obrero tradicional, la idea de la dignidad del trabajo. Muchos de los comentarios sobre *El capital* no realizan una distinción respecto del trabajo. Marx dice que el doble carácter del trabajo es el eje para entender la economía política. El trabajo abstracto no dignifica para nada. El trabajo abstracto deshumaniza. El trabajo concreto es el que dignifica.

El marxismo ha afirmado, muchas veces, que Marx argumenta a favor del trabajo. Pero todo el argumento de Marx es en contra del trabajo. Cuando dice la riqueza existe como mercancía y que el trabajo concreto existe como trabajo abstracto, se trata de un grito de rabia, de desesperación y de esperanza, al mismo tiempo. La abstracción del trabajo es la enajenación del trabajo, es un horror. Trabajo abstracto es trabajo enajenado, es deshumanización.

La tradición marxista, sobre todo la de los partidos comunistas, no hizo esa distinción. Plantearon la glorificación del trabajo, la idea de una sociedad basada en el trabajo. Es lo que pasó en la URSS y en la China. Se basaron en la glorificación del trabajo, en contra de lo expresado por Marx. Tenían un concepto unificado de trabajo, sin realizar la distinción que Marx hace muy claramente. Esta distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto es el eje de todo, no solamente en términos de la crítica a la economía política, sino que también es un eje político.

Lo que está sucediendo actualmente es que más y más movimientos anticapitalistas dicen: “estamos en contra del trabajo”. Estamos en contra del trabajo que crea al capital. Si no se toma eso como punto de partida, no hay salida. La ideología del trabajo, sin la distinción entre trabajo abstracto y concreto, es la ideología del progreso. Y ahora estamos conscientes del carácter destructivo del progreso.

Clase III

Valor y fetichismo

Lectura

El capital, tomo 1, capítulo 1.

Todo el capítulo y en especial los apartados 3 y 4.

Preguntas

1. ¿Por qué los economistas políticos tratan la forma de valor como algo perfectamente indiferente?
2. ¿Por qué Marx dedica tanto tiempo a “poner en claro la génesis de la forma dinero”?
3. ¿Qué entiendes por “forma” y qué papel juega en el capítulo 1 de *El capital*? ¿Qué consecuencias políticas tiene la categoría forma?
4. ¿Qué entiendes por fetichismo de la mercancía?
5. ¿Qué intenta decirnos Marx con el “descubrimiento científico” de que los productos del trabajo –en tanto valores– constituyen meras expresiones del trabajo humano? Y, sin embargo, ¿qué significa que este descubrimiento no desvanece la apariencia de objetividad?
6. ¿Cómo es posible pensar la desmitificación del mundo de las mercancías si las categorías burguesas tienen validez y nosotros formamos parte de las relaciones capitalistas? ¿Piensas que existen procesos reales que empujan hacia la desmitificación?

Narrativa

El doble carácter de la mercancía (como valor de uso y valor) es producto de un trabajo que también tiene un doble carácter: trabajo concreto y trabajo abstracto. Esto es el eje de todo, “el eje al torno al cual gira la comprensión de la economía política” (Marx, 2001: 51). Lo que significa, también, el eje en torno al cual gira la comprensión del capitalismo.

Es decir que nuestro trabajo, o nuestra actividad, está caracterizado por una dualidad. ¿Cómo es la relación entre las dos partes de esta dualidad?

Primero está el trabajo concreto o útil. Lo que produce valores de uso, lo que produce la riqueza:

Pero la existencia de la chaqueta, del lienzo, de todo elemento de *riqueza material* que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares del hombre materiales naturales particulares. Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, de mediar la vida humana (*ibid.*: 52-53).

¿El trabajo concreto es la actividad libre y consciente del ser genérico humano que vimos en los Manuscritos de 1844?

No necesariamente pero sí potencialmente. La expresión “orientada a un fin” sugiere que el trabajo concreto se distingue de la actividad de otros animales por su finalidad, por la búsqueda de la autodeterminación. Marx ya no está usando el mismo lenguaje, pero la idea de la intencionalidad de la acción, como también la idea del “ser genérico” en los *Manuscritos de 1844*, sugiere un *impulso-hacia* la autodeterminación. En otras palabras, el trabajo concreto o útil se tiene que entender como categoría negativa, como empuje contra-y-más-allá de su forma actual.

Si lo pensamos así, el término “trabajo” es inapropiado, ya que la distinción entre trabajo y otras actividades no ha existido siempre, ni necesariamente va a existir para siempre.

El intercambio de mercancías significa una abstracción del trabajo. El carácter específico del trabajo ya no cuenta, al contrario, el intercambio necesita una cuantificación de la cantidad de trabajo necesario que hace

abstracción de sus propiedades concretas. En una sociedad basada en el intercambio de mercancías, existe la abstracción general del trabajo. Pero esta abstracción no es algo automático. Es un proceso histórico, constantemente repetido, de abstraer las cualidades particulares del trabajo y de medirlo solamente en términos de la cantidad de valor producido. Es un proceso material que va transformando el proceso de trabajo (o actividad). Este proceso integra las diferentes actividades dentro de la totalidad de relaciones sociales capitalistas. El trabajo abstracto es el proceso a través del cual la actividad social se va subordinando a la lógica del valor, es decir, a la lógica del dinero. La totalidad se constituye a través de la abstracción del trabajo. El trabajo abstracto es el trabajo enajenado. Todo esto lo vimos en los *Manuscritos de 1844*, pero ahora queda claro que este proceso de enajenación implica, al mismo tiempo, la constitución de una sociedad enajenada. El trabajo abstracto es lo que constituye y reconstituye la cohesión social de una sociedad catastrófica.

Existe un antagonismo constante entre trabajo concreto y trabajo abstracto. El trabajo concreto y el trabajo abstracto empujan en direcciones diferentes. El trabajo concreto es un impulso hacia la autodeterminación, el trabajo abstracto produce y reproduce la determinación por la lógica del dinero. Este antagonismo está presente en la experiencia cotidiana a todos los niveles.

La relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto es el centro de la lucha de clases. Es una relación interna. La presencia del trabajo abstracto dentro del trabajo concreto es obvia, pero me parece que Marx explora también la presencia del trabajo concreto dentro del trabajo abstracto como fuerza subversiva. No sólo hay desbordamiento sino también interpenetración.

Transcripción

El trabajo útil o concreto convierte a la naturaleza en algo útil para los humanos. Por ejemplo, un martillo. Tienes tu martillo, tú lo hiciste, es un valor de uso porque tiene una utilidad. Tu trabajo, la actividad de hacer el martillo, es un trabajo útil, un trabajo concreto. Haces otro martillo, y te das cuenta de que no tienes clavos, de modo que cambias uno de tu martillos por clavos. La equiparación entre los clavos y el martillo es necesariamente una equiparación entre el trabajo que hizo el martillo y el trabajo que hizo los clavos. En este intercambio se abstraen las características concretas de tu trabajo como fabricante de martillos. Mediante esta abs-

tracción, tu trabajo, que era y sigue siendo trabajo concreto, adquiere otra característica. Ahora también es trabajo abstracto porque estableces una relación de equivalencia entre tu trabajo concreto y otro trabajo concreto con características diferentes. Tu trabajo tiene un doble carácter: trabajo concreto y trabajo abstracto.

¿Cuál es la relación entre valor y trabajo?

Tu martillo tiene dos caras. Es un valor de uso, tiene utilidad, pero también es algo que puedes intercambiar para obtener clavos. También tiene un valor de cambio. Este valor de cambio manifiesta un valor. Entonces, tienes una mercancía (el martillo que vendes o intercambias es una mercancía, el martillo que no vendes o no intercambias no lo es). Esta mercancía tiene dos aspectos. El trabajo que produce esta mercancía también tiene un doble carácter. Un aspecto de tu trabajo, el trabajo útil o concreto, crea un valor de uso. El valor no fue creado por tu trabajo concreto, sino por tu trabajo abstracto, tu trabajo entendido como actividad abstraída de sus características concretas. El valor es producto del trabajo, pero del trabajo abstracto.

Te gusta hacer martillos. A otra persona también le gusta hacer martillos. Los dos quieren vender sus martillos. Vas al mercado y tienes que pensar: ¿cuál es la magnitud del valor de mi martillo? Razonas: pasé tres días y cinco horas haciendo este martillo, eso me da la magnitud del valor. La otra persona, que es un poco más eficiente, hizo su martillo en dos días y cuatro horas. En el mercado tratas de vender tu martillo a un precio o una cantidad de mercancías equivalentes a tus tres días y cinco horas. Y los compradores te dirán: no, porque conocemos otra persona que lo vende mucho más barato. De modo que no podrás vender tus martillos y tendrás que revisar tu concepto sobre la magnitud del valor de los martillos. Te das cuenta de que, si los quieres vender, el valor de tus martillos deberá ser el equivalente de dos días y cuatro horas. Regresas al mercado al día siguiente y los quieres vender al equivalente de dos días y cuatro horas, pero tampoco puedes venderlos porque la otra persona se dio cuenta de que puede producir el martillo más rápido y ahora lo produce en un día y seis horas. Vuelves a tener el mismo problema de antes. Entonces, ¿cómo puedes conocer la magnitud del valor de tu martillo? Si te lo pregunto, me dirás que no lo sabes y que no te interesa la cuestión del valor, lo que sabes es el precio. Después de una semana de prueba y error tendrás una idea bastante precisa del precio que le puedes poner a tu martillo, pero no sabrás de dónde proviene ese precio. Nosotros, los intelectuales, lectores

de *El capital*, vamos a pensar que el precio de tu martillo, es decir, el valor de cambio de tu martillo, expresado en dinero, es de sesenta y tres pesos. ¿Qué es lo que determina ese valor de cambio? A ti no te interesa eso. Como productor de martillos lo que te interesa es el precio, no tienes el concepto de valor. Nosotros sí vamos a preguntarnos qué es lo que determina el valor de cambio de tu martillo. Y diremos que está determinado por la relación entre tu trabajo y el trabajo de todos los productores, la cantidad de trabajo socialmente necesario para producir tu martillo. Pero no vas a poder medir el valor.

Marx dice que la cantidad de trabajo determina el valor de la mercancía. Ricardo lo había expresado antes. Para Ricardo, tienes tu mercancía, mides la cantidad de trabajo, y eso te da la magnitud del valor. Marx dice que no es así, porque la única manera de saber si el trabajo que tu empleaste en la producción del martillo fue socialmente necesario es vendiéndolo. Siempre lo sabrás después de la venta. La cantidad de trabajo socialmente necesario es algo que se establece a tus espaldas. Nunca puedes decir: esta mercancía tiene tal o cual valor. En otras palabras, el valor es una relación social. Es una relación entre tu actividad productiva y la actividad productiva de muchas otras personas.

La determinación de la magnitud del valor por el tiempo socialmente necesario genera una relación de competencia. Crea una presión constante, tanto para ti como para la otra persona, para producir más rápido. Decir que el tiempo de trabajo socialmente necesario es lo que determina la magnitud del valor significa también que estamos viviendo en una sociedad basada en el “más y más y más rápido”, como regla del ritmo social.

¿Cómo se mide la magnitud del valor?

La respuesta es: “no se mide”. O se mide solamente a través de la compra y venta de mercancías en el mercado. No hay otra manera de medirla. Por eso a los empresarios no les interesa el valor. A los economistas modernos tampoco les interesa la cuestión del valor. Lo que a ellos les importa es la cuestión del precio. Pero a Marx sí le interesa la cuestión del valor, porque la suya no es una teoría de los precios, sino una teoría sobre cómo se relacionan las actividades humanas.

¿Qué hacer para que la magnitud del valor no sea un problema si queremos lograr relaciones equitativas respecto a los trabajos concretos en una sociedad altamente complejizada?

Si compartes una casa con otras personas, normalmente allí no hay relaciones mercantiles. Existe, por supuesto, algún tipo de división del trabajo. Si una persona piensa que está haciendo más trabajo que los otros y que los otros deben esforzarse un poco más, lo manejan de alguna forma, negocian, se establecen ciertos patrones de conducta. Siempre podrá ser algo problemático, pero estas cuestiones no se resuelven, normalmente, a través del dinero, sino a través de peleas, amores, discusiones. En una sociedad más compleja, por ejemplo si se piensa en una comunidad tradicional, existen ciertos patrones de comportamiento que establecen una división del trabajo. Una forma es a través del don, del regalo, con la expectativa de que habrá una contraparte. Regalas algo con la expectativa de que después te van a regalar alguna cosa. No es un intercambio formal, no hay una medición, lo que hay son expectativas mutuas. En una ciudad esto se vuelve más complicado. Se trata de ir pensando y experimentando. Dentro de una ciudad lo que predomina es el intercambio mercantil, el dinero tiene el dominio en la determinación de las actividades o de nuestras posibilidades. Pero no es la única forma. Todos tenemos experiencias de otras maneras de intercambio social, a través de la amistad, de la cooperación, de los regalos.

Marx explora las consecuencias del hecho de que las relaciones sociales se establezcan a través del intercambio de mercancías. Sabemos que esa manera de establecer las relaciones sociales es un desastre, que tiene consecuencias catastróficas. Entonces una pregunta sería: ¿cómo hacerlo de otra manera? La idea de la URSS, por ejemplo, o de la China comunista, fue que se podía hacer a través del Estado, de la planificación estatal. Eso también fue un desastre. Entonces: ¿cómo hacerlo? Ahí estamos.

Se podría decir que en la sociedad que queremos crear tenemos la expectativa de que las personas dediquen parte de su tiempo al trabajo para el bienestar de la sociedad. Para mantener el estándar actual de riqueza le dedicaremos a esas tareas, por ejemplo, dos horas cada día. Pero una vez que comienzas a medir en términos del reloj, se convierte en una imposición ajena, represiva. Entonces el problema sería más bien generar una expectativa cultural. Por ejemplo, en muchas partes de la ciudad, la gente sale a barrer la calle por las mañanas. Nadie les dice que lo tienen que hacer, es una expectativa cultural, algo que hacen para el bienestar de la comunidad, como costumbre. Pero si aparece un policía para tocar a tu

puerta y preguntar ¿por qué no barriste la calle hoy? se convierte en algo totalmente diferente.

La respuesta a la pregunta de cómo se organizaría una sociedad alternativa no es obvia. Antes teníamos un modelo con la Unión Soviética, un modelo que tuvo consecuencias horribles. Ahora ya no existen modelos. Muchos de los ejemplos que tenemos, o las fuentes de inspiración que tenemos, son rurales y no ayudan mucho cuando pensamos en la vida en la ciudad. Una cosa en la que Ivan Illich enfatizó fue la cuestión de la proporcionalidad. Si realmente estamos pensando en otro tipo de organización social, se tiene que implementar en grupos relativamente pequeños. Se tiene que romper el carácter masivo de las ciudades. Es algo que platicamos el año pasado: la transformación del mundo necesariamente implicará el desmantelamiento de las ciudades, una nueva relación entre el campo y la ciudad.

Si vinculamos El capital con lo que leímos en los Manuscritos de 1844 y pensamos en el trabajo concreto como expresión del ser genérico humano, y en el trabajo abstracto como trabajo enajenado, ¿qué más podemos decir de la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto?

La producción de una mercancía implica la producción de un valor de uso, porque si no tiene utilidad no se podrá vender. En el capitalismo sabemos que el valor de uso se subordina al valor, que el trabajo concreto se subordina al trabajo abstracto. Eso está claro. Pero el trabajo concreto tiene otra dimensión que se vuelve más clara si lo vinculamos con los *Manuscritos de 1844* y establecemos una relación entre trabajo concreto y ser genérico. Y también si establecemos una relación entre trabajo abstracto y trabajo enajenado.

A veces se vincula la idea del ser genérico con una interpretación humanista de Marx, pero no lo veo así. La crítica más obvia al humanismo es que toma como punto de partida la existencia actual de los humanos, o del ser genérico humano. Si pensamos en los *Manuscritos de 1844* estamos hablando de una humanidad negada. En ese sentido no es humanismo como normalmente se entiende. Es humanismo en el sentido de pensar en una sociedad humana digna, como posibilidad, pero no como actualidad. El ser genérico existe en el modo de su negación. Nuestro ser genérico existe actualmente como personas en la sociedad capitalista que no determinamos libre y conscientemente nuestra actividad. Es decir, la idea del ser genérico implica una crítica de la negación de este potencial. Potencialmente podríamos determinar nuestra actividad libre y conscientemente, pero en la sociedad actual no podemos hacerlo. El ser genérico,

o la dignidad actual (para tomar una palabra zapatista), implica la lucha contra la negación de la dignidad. El capitalismo está basado en la negación de la dignidad, en la negación del ser genérico, en la negación del potencial de determinar nuestras propias vidas libre y conscientemente. Es decir que si hablamos de ser genérico estamos hablando de un ser genérico negado, o de un *impulso hacia*. El ser genérico existe, la dignidad existe, en el sentido de que su negación actual se expresa como un impulso hacia la autodeterminación o hacia la dignidad, en contra de la negación y hacia la realización de nuestro potencial.

Vincular el trabajo concreto con el ser genérico es vincular el trabajo concreto con la autodeterminación. En la definición que Marx da del trabajo útil o concreto dice: “Pero la existencia de la chaqueta, del lienzo, de todo elemento de riqueza material que no sea producto espontáneo de la naturaleza, necesariamente estará mediada siempre por una actividad productiva especial, orientada a un fin, la cual asimila a necesidades particulares del hombre materiales naturales particulares” (*ibid.*: 52-53). El trabajo útil, o concreto, encapsula la idea de una finalidad, una intencionalidad, un intento de autodeterminación, que para Marx es fundamental. No es una actividad animal, esa es una distinción que Marx hace en los *Manuscritos de 1844* y luego también en *El capital*. Es una actividad orientada a un fin. Es una actividad que aspira a la autodeterminación. Si vinculamos el trabajo útil o concreto con el ser genérico y decimos que el ser genérico implica un impulso contra la negación actual y hacia su autorrealización potencial, podemos decir también que en el trabajo concreto o útil no hay simplemente una actividad concreta, sino que, además, existe un impulso hacia la autodeterminación de la actividad. Si lo pensamos en estos términos se aprecia con mayor claridad el antagonismo entre la actividad que está caracterizada por ese impulso hacia la autodeterminación y la utilización de la actividad como trabajo abstracto, que niega ese impulso. Hay una relación antagónica. También hay una relación de desbordamiento, en el sentido de que, simplemente por tener un concepto de una actividad concreta que es distinta del trabajo abstracto, el trabajo concreto no cabe totalmente dentro del trabajo abstracto.

¿Por qué se trata de una relación interna?

También hay una interpenetración entre trabajo abstracto y trabajo concreto. Existe una relación interna. Las bolas de billar de las que hablaba Lukács. Lo que dice Lukács es que hay que entender que entre dos fenó-

menos no existe una relación externa, sino una relación interna, que no son como las bolas de billar que chocan y siguen cada cual su camino sin ninguna transformación evidente. Cuando dos fenómenos sociales chocan se transforman mutuamente, hay una interpenetración. Esto es fundamental, porque si hablamos de antagonismo social, no estamos hablando de un antagonismo externo, sino de interpenetración mutua. Si pensamos, por ejemplo, en el antagonismo entre el capital y la humanidad, está claro que el capital nos penetra transformando nuestras formas de comportamiento, nuestras ideas. El capital nos va lastimando, lisiando, todo el tiempo. Pero no se trata solamente de que el capital nos penetra. Nosotros también penetramos en el capital. Hay una interpenetración mutua. Si hablamos de la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto, entonces la penetración por parte del trabajo abstracto en el trabajo concreto es obvia. Está claro de qué manera el trabajo abstracto va moldeando, todo el tiempo, nuestra actividad concreta. La pregunta interesante es qué sucede con la penetración contraria. En qué sentido la riqueza, o el trabajo útil, o el impulso hacia el ser genérico, va penetrando al trabajo abstracto. Lo penetra y se reproduce como crisis del trabajo abstracto, como crisis de la dominación. Me parece que ésta es una de las preguntas principales en *El capital*: ¿cómo entender la presencia de la riqueza, que cabe y no cabe, dentro de la mercancía? ¿Cómo entender esta riqueza como crisis de la dominación capitalista? Es una muy buena pregunta.

Si pensamos en la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto podemos decir que la abstracción es un proceso de integrar el trabajo concreto en la lógica del capital. Este proceso es, por un lado, un proceso histórico. El dominio del trabajo abstracto sobre el trabajo concreto es mayor ahora que hace cincuenta o doscientos años. Es un proceso de movimiento histórico que también tiene que ver con el establecimiento del tiempo-reloj -hay un ensayo muy interesante de Edward Thompson sobre el capitalismo y la difusión del tiempo-reloj- (Thompson, 1984: 239-293). La abstracción del trabajo es un proceso histórico pero también es un proceso que se repite diariamente. Porque tal vez despiertas pensando que vas a pasar el día bailando, o cocinando, y luego piensas: “ah, no, tengo la clase sobre Marx a las diez de la mañana”. Allí se presenta el proceso de abstracción, se va imponiendo la integración social a la lógica de la maestría y la lógica de la maestría se integra también a la lógica de la educación. Tenemos que pensar en la abstracción como un proceso. Y también como lucha, como conflicto. Es un conflicto diario. La relación va cambiando empíricamente. Es un proceso histórico, donde hay momentos de crisis, hay momentos en

los cuales es especialmente difícil tener acceso a la riqueza producida en el mundo y necesaria para sobrevivir, y donde la disciplina del trabajo es más fuerte. Entonces piensas que vas a pasar el día comiendo, bailando, y luego te das cuenta de que si quieres comer tendrás que ponerte a trabajar.

¿Qué papel juega la lucha de clases en los primeros dos apartados del primer capítulo? ¿O la lucha en general?

En la lectura tradicional del primer capítulo de *El capital* no hay lucha. Es un análisis acerca de cómo funciona el capitalismo, la riqueza existe como mercancías. Una vez que entendamos cómo funciona el capitalismo podremos pensar en las luchas.

En los años sesenta y setenta aparece una lectura diferente de *El capital* que dice que hay que enfocarse en las luchas. Pero se analiza básicamente la lucha alrededor de la jornada laboral (lo que vamos a ver, después, en el capítulo 8), y las luchas alrededor de la organización del proceso de trabajo. Esta corriente surge primero en Italia, el movimiento operaísta, o autonomista, y enfatiza la centralidad de la lucha y la importancia de entender el capitalismo a partir de la lucha de la clase obrera. Al mismo tiempo este enfoque acepta la lectura estructuralista de *El capital* como contexto general.

A mi me parece que no. Si pensamos en textos como los *Manuscritos de 1844*, o la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, podemos ver que la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto no se trata, simplemente, de una contradicción, sino de un antagonismo que nosotros experimentamos como lucha, sea lucha individual o colectiva. Es una lucha que viene en primer lugar desde el capital por medio de la abstracción del trabajo. Quieres pasar el día cantando o bailando y el capital te dice “no, no lo puedes hacer, tienes que ir a la oficina, a tus clases, tienes que comportarte de cierta manera si quieres tener acceso a la riqueza producida en este mundo”. Y si no quieres tener acceso a esa riqueza, vas a morir de hambre. El capital busca imponer ciertas formas de comportamiento. Nosotros reaccionamos, en la medida de lo posible, de diferentes maneras. Reaccionamos en contra de eso. Respondemos a la agresión del capital, a la agresión de la mercancía, que es parte de nuestra vida cotidiana. Buscamos formas de determinar o de estructurar nuestra actividad según otros criterios. Resistimos, consciente o inconscientemente –casi siempre inconscientemente–, a la agresión estructural que nos impone la mercantilización.

Todavía no hablamos de clases, ni de lo que significaría “lucha de clases”. El objetivo de la pregunta es pensar lo que Marx dice en este primer capítulo en términos políticos, pero también en relación con la idea central del marxismo expresada en el *Manifiesto Comunista*, donde Marx y Engels afirman, desde el comienzo, que la historia de toda sociedad ha sido la historia de la lucha de clases. La lucha de clases parece no jugar un papel importante en *El capital*. Entonces la pregunta obligatoria es ¿cómo manejamos la relación entre la idea de que todo es lucha de clases, por un lado, y la explicación o la crítica al capitalismo que casi no habla de lucha de clases, por otro lado? Es una pregunta para tener en mente.

¿Cuál es la diferencia entre antagonismo, contradicción y conflicto?

Se habla todo el tiempo de contradicción. Pero hay que entender contradicción como antagonismo. Porque estamos hablando de contradicciones sociales, de relaciones sociales. Cuando Marx habla de la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto, se refiere a la contradicción entre ambos. Lo mismo sucede cuando habla de la relación entre valor y valor de uso. Por ejemplo, Marx dice que puede existir un aumento del valor de uso y al mismo tiempo un descenso del valor. Si pensamos en una comparación entre nuestro tiempo y algunos años atrás, la producción es mucho más eficiente ahora, entonces hay una multiplicación enorme de valores de uso, pero, al mismo tiempo, tendencialmente va disminuyendo el tiempo socialmente necesario para producir estos valores de uso. Disminuye el valor y aumenta la cantidad de valores de uso. Marx habla de contradicción. Yo quiero decir que hay más que eso: hay un antagonismo. Un antagonismo que es parte fundamental de la vida cotidiana. Todo el tiempo experimentamos el antagonismo entre valor y valor de uso. Lo experimentamos a nivel personal, no solamente como contradicción, sino como antagonismo. Pensemos, por ejemplo, en las luchas en la Sierra de Puebla. La invasión de las empresas mineras afectará el desarrollo de los pueblos, de las ciudades, que estará determinado por la necesidad de generar ganancia para las empresas mineras. La oposición dice que eso destruirá la vida de los campesinos, su relación con la naturaleza. Allí hay un choque entre valor y valor de uso, entre trabajo abstracto (el trabajo en la minería) y el trabajo más enfocado en lo concreto. El antagonismo se experimenta a nivel social. Es importante pensar las contradicciones como contradicciones entre las personas, como antagonismo social.

Si asumimos que la subordinación de la riqueza a la mercancía es total, o que *El capital* es una descripción de cómo funciona el sistema, se pierde todo eso. En cambio, si tratamos de abrir las categorías y pensar que todas las categorías ocultan un antagonismo, se va abriendo una percepción del antagonismo mucho más profunda.

Una contradicción es algo que está fuera de ti. El antagonismo es algo que se experimenta personalmente. De modo que el antagonismo es la crítica a la contradicción. Me parece que toda contradicción social se puede pensar como antagonismo, pero todavía es una pregunta pendiente para la lectura de *El capital*. Si pensamos en la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto, o la relación entre riqueza y mercancía, esta relación no solamente se da como contradicción, sino también como antagonismo y va abriendo mundos de pensamientos. Pensar, como pregunta, que cualquier categoría oculta no solamente a la contradicción sino también al antagonismo, va abriendo caminos.

En la vida cotidiana tenemos muchas contradicciones, un mundo de contradicciones, ¿estas contradicciones las interpretas como antagónicas? ¿Hay contradicciones que no necesariamente son antagonismo? ¿Todas las experiencias de vida que tenemos generan antagonismo en las relaciones sociales?

Yo diría que sí. A veces se critica a Marx por ver todo en términos de relaciones de producción. Pero si entiendes la idea de relaciones de producción como un concepto crítico, entonces lo que Marx está diciendo es que todo se tiene que entender a partir de la forma de organización de nuestra actividad. Cuando, por ejemplo, hablamos de mirar una pintura, podemos decir que se trata de un aspecto, de un momento, de las relaciones de producción, porque no se pueden entender las maneras de expresión en ese cuadro sin relacionarlas con la organización básica de la producción o de la actividad humana.

Entender las contradicciones como antagonismo es querer criticarlas y decir que, finalmente, estas contradicciones se tienen que comprender en términos de la organización antagónica de la actividad humana.

Muchas veces se piensa en el marxismo como materialismo histórico. Se piensa que para Marx lo importante era tener una teoría de la historia, que nos permitiera entender, por ejemplo, cuestiones como si existen antagonismos en cualquier tipo de sociedad. Otra manera de abordar a Marx es pensar que, en sus mejores momentos, no está tratando de elaborar una

teoría de la historia ni de la sociedad, sino contra la sociedad actual. Y nosotros estamos aquí, en medio de una sociedad que nos está matando. Entonces el problema es cómo pensar en contra de la sociedad, cómo criticar desde donde estamos.

¿Por qué los economistas políticos tratan la forma de valor como algo perfectamente indiferente?

La respuesta está en la nota al pie de la página 98 (cita 32), cuando Marx dice:

Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no solo se debe a que el análisis centrado en la magnitud del valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etcétera. Por eso, en economistas que coinciden por entero en cuanto a medir la magnitud del valor por el tiempo de trabajo, se encuentran las ideas más abigarradas y contradictorias acerca del dinero, esto es, de la figura consumada que reviste el equivalente general. Esto por ejemplo se pone de relieve, de manera contundente, en los análisis sobre la banca, donde ya no se puede salir del paso con definiciones del dinero compuestas de lugares comunes. A ello se debe que, como antítesis, surgiera un mercantilismo restaurado (Ganilh, etcétera) que no ve en el valor más que la forma social o, más bien, su mera apariencia, huera de sustancia (*ibid.*).

Pensemos en Feuerbach y en la crítica a Feuerbach. El problema con Feuerbach es que analizó a dios, llegó a la conclusión de que dios es una creación de los humanos, pero no se preguntó por qué, históricamente, los humanos crearon a dios. Entonces no entendió a dios como una forma históricamente específica de relaciones sociales. Lo mismo sucede con Smith y con Ricar-

do, quienes pudieron decir que la sustancia del valor es el trabajo, pero no se preguntaron, por qué los productos del trabajo existen en la forma del valor. Y no podían preguntarse eso porque estaban asumiendo la permanencia del capitalismo. Solamente si se parte de la posibilidad de superar el capitalismo es que el concepto de forma se vuelve relevante, central.

Marx dice que hay una línea de separación entre lo que él está proponiendo y la teoría burguesa. Ésta, en la medida en que asume y no cuestiona la permanencia del capitalismo, no puede llegar al concepto de forma. Por eso no puede plantearse la pregunta de por qué el producto del trabajo existe en esta forma absurda y catastrófica que es el valor. También tiene que ver con la crítica a lo que dice Aristóteles, quien por su situación social, por la existencia de la esclavitud, no podía llegar a un concepto del valor constituido por el trabajo.

La pregunta debería ser, entonces, ¿cómo es que Marx pudo hacerlo? La respuesta tendría que ser que Marx pudo hacerlo después de 1848, porque fue en ese año cuando realmente se presentó por primera vez la lucha de la clase obrera contra el capitalismo. La lucha misma creó la posibilidad de que Marx pudiera pensar en términos de la historicidad del capitalismo.

Aquí también entra la cuestión de la crítica analítica y la crítica genética. La crítica analítica está presente en Ricardo y en Feuerbach. Criticar a dios para llegar al humano enajenado, o criticar al valor para llegar al trabajo. Pero ellos no podían dar el segundo paso de la crítica y preguntar por la génesis de estas formas. En ese sentido, Marx está diciendo que el paso de la teoría burguesa a la teoría revolucionaria, es el paso de la crítica analítica a la crítica genética. Por eso la importancia del apartado 3, sobre el dinero, en *El capital*. Allí Marx hace lo que Feuerbach no hizo, se pregunta cómo entender la génesis del dios moderno, la génesis del dinero, como figura central, divina, en esta sociedad. Marx dice que los economistas burgueses han podido analizar el dinero, pero nunca se preguntan la cuestión de cómo surgió el dinero, cómo explicar la génesis del dinero. Y solamente explicando la génesis del dinero es que podemos plantear la cuestión de cómo entender el dinero como forma históricamente específica. Si no entendemos el dinero como forma, realmente no estamos criticando desde la perspectiva de otro tipo de sociedad.

¿Cómo realiza Marx la crítica de las formas?

Marx critica las formas todo el tiempo como autopresentaciones de las relaciones sociales. Empiezas tomando el mundo como se te presenta, en

este caso, dice, el mundo, la riqueza, se nos presenta como un montón de mercancías. A partir de eso vamos analizando, y llegamos, luego de unas cinco páginas, al doble del carácter del trabajo, y Marx dice que ahí está el centro para entender todo. A partir de allí va reconstruyendo las apariencias. Vemos cómo el doble carácter del trabajo genera la mercancía y luego genera el dinero como forma social. Marx va derivando las formas de las relaciones sociales. La crítica genética es un proceso de ir derivando formas sociales. Eso es muy importante porque está diciendo que la organización de la actividad humana es el centro de todo. Pareciera que el dinero fuera el centro de todo. O que el capital fuera el centro de todo. Pero no, es la organización de la actividad humana. Nuestro poder-hacer, nuestra capacidad de hacer, está en el centro. También es importante porque Marx dice que hay una secuencia histórica lógica. Si la actividad humana está organizada de esta manera, si la riqueza existe en forma de mercancías, eso significa que, inevitablemente, se va a generar el dinero. El dinero, que parece que no tuviera nada que ver con la organización de la actividad humana, por el contrario tiene todo que ver. Este proceso de vinculación también es una crítica política, porque está diciendo que no tiene sentido sostener que en lugar de basarnos en el dinero vamos a organizar la vida, la sociedad, sobre la base del trueque, el intercambio de mercancías sin dinero. No tiene sentido decir que no queremos al capital pero que vamos a organizar la sociedad sobre la base del intercambio de mercancías. Son ideas que surgen todo el tiempo. Porque si tienes la mercancía necesariamente tendrás el dinero y tendrás el capital. Necesariamente tendrás la explotación.

Hay un párrafo en la Introducción a los *Grundrisse*, que dice que empiezas con la presentación, con el fenómeno, vas analizando hasta llegar al determinante más básico y más simple, y a partir de allí vas reconstruyendo las apariencias. Eso, dice Marx, es el único método científico (Marx, 2001, vol. I: 21). Es importante porque así se va criticando la impotencia de los humanos para llegar a una reconstrucción del poder y del desempoderamiento. El apartado 3 del primer capítulo de *El capital*, sobre el origen del dinero, es un ejemplo importante de su método genético.

También hay una explicación muy clara en el libro de Rubin, *Ensayos sobre la teoría del valor*. Al principio, hace la distinción entre la crítica analítica y la crítica genética. Su argumento es que el valor es una relación social específicamente capitalista, lo que implicaba una crítica a la consolidación estalinista del dinero y el valor como instrumento de la planificación soviética (Rubin, 1987). Por eso lo desaparecieron. Los dos grandes teóricos de los años veinte que hablan de forma, y que escribían más o

menos al mismo tiempo que Lukács, eran Rubin y Pashukanis. Ambos estaban en la URSS. Pashukanis escribió un libro genial sobre el derecho y el Estado, donde dice que el Estado es una forma específica de relaciones sociales capitalistas y que el Derecho es una forma capitalista (Pashukanis, 1976). Y también lo desaparecieron, en los años treinta. La cuestión de “forma” y cómo entenderla tiene mucha importancia política.

Clase IV

Valor y fetichismo

Lectura

El capital, tomo I, capítulo 1.

Preguntas

1. ¿Qué entiendes por valor?
2. ¿Qué entiendes por valor de uso?
3. ¿Qué entiendes por trabajo concreto y por trabajo abstracto?
4. ¿Qué es lo que determina la magnitud del valor de una mercancía?
5. ¿Qué es lo que entiendes ahora por “forma”?
6. ¿Cómo desarrolla Marx la idea de la crítica en este capítulo?

Narrativa

1. El comentario enviado por Luis Menéndez: “Una pregunta que se me ocurre, y que no he visto aparecer en las tres sesiones anteriores, es por qué es importante, o interesante, o necesario, leer *El capital* hoy, en 2017. Y cuando formulo esta pregunta pienso que es muy importante y necesario entender esa lectura situándonos en relación con la Tormenta¹. Hacer una

1 En el seminario “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, realizado en San Cristóbal de las Casas, en mayo de 2015, los zapatistas expresaron con el término “Tormenta” su preocupación por la catástrofe “que viene en todos los sentidos” refiriéndose a la violencia y la crisis social, humanitaria y natural producidas por el

lectura de *El capital* atravesada por la Tormenta. Me parece que no es lo mismo leer *El capital* ahora, que haberlo leído hace veinte o treinta años. Para mí, definitivamente, no es la misma lectura la que estoy haciendo hoy, que la que hice hace treinta años o en otros momentos. Releo ahora párrafos de *El capital* y siento que es una lectura necesariamente impregnada por la Tormenta y estrechamente aferrada a la posibilidad de la esperanza dentro de la Tormenta”.

Para mí, *El capital* es una obra de esperanza, muy necesaria en estos tiempos desesperantes, en estos tiempos de tormenta. Vivimos, como Marx, en un mundo de injusticia y violencia, y no encontramos salida. Participamos en y estamos rodeados por luchas que a veces tienen éxito, pero que no parecen afectar la tendencia general hacia un mundo peor. Un mundo que parece dirigirse hacia la autoaniquilación de la humanidad. Marx responde diciendo que todas estas injusticias que nos causan rabia son parte de una agresión sistemática contra la humanidad (contra los humanos-creadores). Esta agresión se va intensificando y, como resultado de eso, las luchas que no rompen con el sistema son absorbidas por el mismo. Este sistema de agresión (o totalidad de lucha) se llama mercancía/trabajo abstracto/dinero/capital. Pero *al mismo tiempo, y desde las primeras líneas* Marx dice que este sistema de agresión tiene en su centro una crisis (una falla, una debilidad, una enfermedad, una ruptura) que nos indica la presencia activa de una fuerza antagónica que empuja hacia otro mundo, hacia otra organización de la sociedad. Esta fuerza antagónica está introducida en las primeras palabras de *El capital*: es la riqueza. La riqueza existe en la forma de la mercancía, pero no podríamos percibirla si no fuera por el hecho de que *al mismo tiempo* desborda esta forma; de que existe en, en contra, y más allá de esta forma. No hay identidad entre forma y contenido, entre riqueza y mercancía. Es una relación no-identitaria o antiidentitaria,

capitalismo. Al mismo tiempo formularon una pregunta que era, también, un desafío: “¿ustedes qué ven?”. Durante el curso de maestría impartido al año siguiente por John Holloway en el posgrado de sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la BUAP, se tomó ese desafío de los zapatistas como punto de partida para pensar no sólo la catástrofe sino también la esperanza, es decir, la posibilidad de que la Tormenta sea también partera de otro mundo, no capitalista. Las transcripciones de las veinte clases de dicho curso fueron publicadas en el año 2017. Ver: Holloway, 2017b: 15-16 [NdE].

o una relación *extática*² en la cual el contenido se levanta contra su forma, mantiene cierta distancia, cierta autonomía. Esta falta de identidad, este desbordamiento (*¿o más bien la continuidad entre en y en contra, entre lo contenido y lo desbordante?*) es la crisis de la totalidad de agresión. Cuando Marx dice que la riqueza existe en la forma de (“se nos presenta como”) mercancías, está diciendo que el contenido es la crisis de la forma, que la riqueza es la crisis de la mercancía. Y, por lo tanto, que la riqueza es la crisis del capital. El desafío que nos lanza Marx desde la primera frase, es pensar la superación del capitalismo desde nuestra riqueza, no desde la pobreza. Desde nuestra riqueza frustrada por la mercancía y que, por esa misma frustración, empuja contra-y-más-allá de la mercancía. Dolor y esperanza son inseparables. El movimiento del dolor (mercancía-valor-trabajo abstracto-dinero-capital) es obvio. Pero tenemos que estar atentos también al movimiento de la esperanza (riqueza-valor de uso-trabajo concreto-...). ¿O no?

¿Es posible encontrar en *El capital* no solamente el carácter totalizante de la dominación sino también el crecimiento de su enfermedad? No sé, lo vamos a ver. Lo más obvio es la elaboración progresiva de la cohesión social capitalista. Lo que estamos buscando son indicios de la desagregación, o desarticulación, de esta cohesión totalizante.

2. En el tercer apartado del primer capítulo de *El capital*, lo más obvio es un avance enorme en la formación de una cohesión social bien tejida. En el inicio, el trabajo concreto de una persona se entreteje con otra a través del intercambio de sus mercancías. En este inicio la equiparación de las mercancías es un proceso de trueque que impone una abstracción rudimentaria de las dos actividades. Con el desarrollo del intercambio de mercancías (es decir, la creciente penetración de las relaciones mercantiles en las comunidades), el dinero toma el lugar del trueque como vínculo entre las diferentes actividades. Las relaciones sociales se van tejiendo a través del dinero y el trabajo abstracto que él expresa.

2 “El hacer es el éxtasis del trabajo abstracto: éxtasis como *ek-stasis*, es el estar por fuera del trabajo abstracto al mismo tiempo que se existe en él, es estar afuera como real y potencial otredad” (Holloway, 2011: 194). “En general, podemos decir, pensando en Marx, que la relación entre forma y contenido es una relación extática: la forma contiene y no contiene al contenido. El contenido está por fuera-y-más-allá de la forma, la desborda.”(*ibid.*).

¿Existe algún “otro lado” en este proceso? No es obvio. En el proceso de monetización se va perdiendo que el trabajo humano está en el origen de las mercancías. Parece que se establece el dominio del dinero sin resquicios: la riqueza, el valor de uso, el trabajo concreto, desaparecen de la vista. Pero están ahí: (a) en el hecho de que el dinero es un proceso histórico y continuo de monetización; (b) en la disyunción que significa la constitución -o particularización- de una forma de relaciones sociales. “Forma” adquiere aquí otra dimensión, no solamente como historicidad, sino también como coagulación de las relaciones sociales. Hay una desarticulación entre la forma valor y la forma dinero (y por lo tanto, precio). Esta desarticulación introduce una especie de fragmentación, algo como una torpeza, dentro de la cohesión social de la dominación. Por ejemplo, hablar del Estado como forma del capital, es hablar de su unidad-en-la-separación, de una particularización del capital. El tejido del capital no es un tejido sin costuras. Tenemos que seguir esta disyunción entre las formas en el proceso de leer *El capital*.

3. La constitución de la forma dinero es un proceso de fetichización. Con el fetichismo la riqueza desaparece de la vista y el dominio de la mercancía se va cerrando. Pero el cierre no puede ser total. Si el dominio de la mercancía fuera total, ¿cómo sería posible para Marx hablar del fetichismo? Si fuera total, ¿cómo pensar la revolución? La cuestión de cómo entender el fetichismo es la cuestión central para pensar la posibilidad de la revolución. Es algo muy importante para el marxismo de hoy.

Aquí recurrimos nuevamente a la cita de Bloch: “La alienación ni siquiera podría ser vista ni condenada por robar a las personas su libertad y por privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver-a-uno-mismo, ser-uno-con-uno-mismo, contra la cual la alineación puede ser medida” (Bloch 1963, vol. II).

Si existe lo opuesto a la alienación o al fetichismo, sólo puede entenderse como proceso. ¿Cómo entender este proceso? ¿Cómo entender la no-alienación? Para Bloch, la presencia de algo-más-allá-del-fetichismo, es la presencia actual del todavía-no. Para Adorno, es la fuerza de la no identidad. Pero hay una diferencia entre Bloch y Adorno-Horkheimer. Para estos últimos la posibilidad de penetrar el fetichismo es un privilegio de los teóricos y es algo que se está extinguiendo. Para Bloch el todavía-no está presente en cada aspecto de la vida. Bloch mantiene abierta la posibilidad de pensar la revolución a partir de la existencia actual del rompimiento del tiempo homogéneo. Entiendo esta presencia del todavía-no como lucha an-

ticapitalista (o simplemente como lucha por la dignidad). Lukács está muy consciente del problema pero lo resuelve, finalmente, a través de la distinción entre conciencia empírica y conciencia real del proletariado, articulada por el Partido. Para Marcuse también es el problema central: el hombre unidimensional es el hombre fetichizado, y busca resolverlo confiándose en el potencial revolucionario de los marginados no fetichizados (Marcuse, 1995). Para mí, Bloch sigue siendo lo más interesante, por la idea del fetichismo como proceso y lo no fetichizado como ese todavía-no que existe negativamente, en contra-y-más allá de la fetichización, como lucha.

¿Y Marx?

Transcripción

Comenzamos con la pregunta ¿por qué leer *El capital*? Hay muchas respuestas posibles a esa pregunta, pero la plantearía en términos urgentes. Nuestra época es muy difícil. La idea de la Tormenta viene de los zapattistas, del seminario sobre el Pensamiento Crítico y la Hidra Capitalista. Estamos verdaderamente en una situación crítica para la humanidad. No se trata sólo de personas como Trump o Peña Nieto. No se trata sólo del avance de la derecha en Europa. Existe toda una situación donde la idea de romper con el capitalismo, la idea de crear una sociedad diferente, se está alejando, o parece que se estuviera alejando.

Después de lo ocurrido con la URSS para muchas personas resulta muy difícil pensar en la abolición del capitalismo. Para mucha gente lo más atractivo es enfocarse en las posibilidades dentro de este sistema, votar por AMLO³ o por quién sea, pensando que no se puede ir más allá. Si vemos la experiencia de la izquierda parlamentaria o electoral en otros países, esa solución parece muy dudosa. Votar por la izquierda, o por la izquierda radical, en la práctica no cambia gran cosa. En ciertas situaciones tiene sentido votar por la izquierda, pero entendiendo que no va a cambiar gran cosa. Y no lo hará porque cualquier Estado, y cualquier gobierno, necesariamente participan de la agresión contra la humanidad que es el capitalismo. No es una situación estable o, mejor dicho, no es sólo una situación de dominación. Es una situación de agresión contra la humanidad y contra las condiciones de existencia de la humanidad, que se está intensificando. Cualquier gobierno de izquierda debe participar en esa agresión.

3 Andrés Manuel López Obrador [NdE].

Algo que vemos en *El capital* es que Marx va desarrollando lo que se puede entender como “la lógica del capital”. Si estás dentro del capitalismo, hay cosas que se pueden mejorar, pero hay límites, porque existe una dinámica inscrita en el hecho de que la riqueza exista, de forma predominante, como mercancía. A partir de allí hay una lógica, una dinámica. Y es verdad que hay cosas que pueden cambiarse dentro de esa dinámica, pero la dinámica es una agresión que tiende hacia la destrucción de la humanidad. Lo que vemos en todo el desarrollo de *El capital* es la fuerza del tejido de las relaciones sociales capitalistas. No se trata de cambiar sólo algunas cosas, porque es un tejido denso, una totalidad cerrada, que hace muy difícil lograr cambios significativos dentro del sistema.

Lo que quiero explorar, sobre todo, es el entendimiento de *El capital* como una obra de esperanza. Porque Marx, en cierto sentido, se encontraba en una situación parecida a la nuestra. No tan grave como la actual, no tan al borde de la aniquilación de los humanos, pero semejante en el sentido de que las personas a su alrededor luchaban y luchaban contra la injusticia, que era muy evidente en 1865-67, y lograban ciertos cambios que, finalmente, terminaban por significar una mayor concentración del capital. Un ejemplo conocido de esas luchas fueron los grandes movimientos que lograron reducir la jornada de trabajo pero, como pudo verse después, la reducción de la jornada de trabajo promovió el aumento de la acumulación del capital.

Estamos en esa situación. Las personas se están cansando y piensan que no se puede cambiar las cosas de forma radical, pero que tal vez sí se puedan lograr pequeños cambios. Existe una lógica del capital, en términos de una dinámica del capital, y las personas se rebelan contra esa dinámica. Por ejemplo, todas las luchas en la sierra de Puebla contra las empresas mineras. O la lucha contra la destrucción mundial del campesinado. Las personas se rebelan todo el tiempo contra una lógica que se expresa a través del dinero, y si bien las rebeldías están por todos lados, es una lucha muy difícil, porque enfrentan una dinámica capitalista enorme y poderosa.

¿Cómo mantener abierta la posibilidad de romper con esta forma de organización social?

Me parece que en *El capital* Marx está hablando de eso. No solamente habla de la lógica del capital, sino también de la debilidad de esa lógica. Eso es lo que estamos buscando: la debilidad de esa lógica capitalista. No se trata de una lógica contra otra lógica, sino una lógica contra la negación de

esa lógica. Es por eso que, desde la primera frase, la mercancía, que es un punto de partida para desarrollar la lógica del capital, va contra la riqueza. La riqueza existe en la forma de la mercancía, pero desborda esta forma. Existe en, en-contra, y más-allá de esa forma.

Si decimos que la riqueza existe en la forma de la mercancía, tenemos el punto de partida para hablar de la lógica de la mercancía. Pero en esa misma frase, y al mismo tiempo, Marx está diciendo: la riqueza es la crisis de la mercancía. Esa existencia absurda de la riqueza en la forma de mercancía es una existencia dentro de una forma que no puede contener la riqueza. Esta imposibilidad de que la riqueza quepa dentro de la mercancía va socavando a la mercancía como forma de dominación. Se empieza con algo que no se puede contener dentro la mercancía, que la va debilitando, hasta llegar al punto de crisis abierta (en el capítulo 13 del tomo III).

¿En qué sentido podemos entender a la riqueza como crisis de la mercancía, y por lo tanto del dinero y del capital?

Esto implica empezar a pensar desde la riqueza humana y no desde la pobreza, no desde el sufrimiento. En ese sentido *El capital* es una obra fundamental para la esperanza y la posibilidad de romper con el capitalismo. Si decimos que no hay salida, entonces tendría algún sentido votar por los partidos de izquierda. Pero cualquier Estado, o cualquier gobierno, son un ataque constante contra los seres humanos. Cualquier Estado nos encamina a la aniquilación total de la humanidad, sea con un gobierno de izquierda o de derecha. Aunque es posible que, con un gobierno de izquierda, tarde algunos años más.

Leer o releer *El capital* en este momento, en esta situación, es un poco diferente, porque ahora estamos muy conscientes de que leer *El capital* es algo absurdo. Plantear la posibilidad de romper el capitalismo es algo absurdo y, al mismo tiempo, es más necesario que nunca.

También tenemos que estar conscientes y preguntarnos sobre la cuestión de los errores. ¿Cuál ha sido la conexión entre este libro y el desastre del comunismo real? Marx no fue responsable de la interpretación que le dieron a su obra, pero, en cierta manera, también fue responsable. Hay que estar atento a esto. No tenemos que pensar que siempre tenía razón.

¿La riqueza no es también una fetichización?

Llevo años afirmando que nosotros somos la crisis del capital. Supongo que con esto de decir que la riqueza es la crisis del capital estoy tratando de acercarme a lo que Marx dice en *El capital*. Él no habla de “nosotros”, pero me parece que existe, debajo de la superficie, todo el tiempo, una línea donde está diciendo que la riqueza, el valor de uso, el trabajo concreto, las fuerzas productivas, son lo que constituyen la crisis de este sistema.

Si pensamos la riqueza no solamente como riqueza material, sino en el sentido de la cita de los *Grundrisse* que hemos visto, es decir, la idea de riqueza como el movimiento absoluto del devenir humano, cuando decimos “nosotros somos la crisis del capital”, estamos hablando de “nosotros” en el sentido de que desbordamos las formas capitalistas, no cabemos dentro de estas formas. Es un nosotros rebelde. Es nuestra resistencia a todo lo que implica la intensificación de la explotación. Pero me parece que Marx está diciendo que aún si no nos rebelamos, aún si nos “comportamos bien”, existe un antagonismo entre nuestra capacidad creadora, nuestra riqueza, por un lado, y la forma mercantil, por otro lado. Y que este antagonismo entre nuestra riqueza y la mercancía o el dinero, o el capital, necesariamente va a expresarse como crisis del sistema.

¿Cómo entender la relación entre nuestra existencia “contra y más allá” del capital, y nuestra existencia “en”, dentro de las formas capitalistas?

Es algo que no tengo muy claro. En la Narrativa 4 digo que esta falta de identidad, este desbordamiento, es la crisis de la totalidad de agresión. Es un desbordamiento que es la crisis del capital. Después agregué, entre paréntesis, que es la continuidad entre “en” y “en contra”, entre lo contenido y lo desbordante. Entre un nosotros, la riqueza de “buen comportamiento” dentro del sistema, y la rebeldía que lucha. ¿Cómo entender esa relación? Es una pregunta. Por eso seguir a Marx, sin caer en el fetichismo, seguirlo en términos de continuar una línea entre riqueza, valor de uso, trabajo concreto, tal vez fuerzas productivas, es lo que nos va abriendo las preguntas.

Marx desarrolla una lógica del capital. Deriva una categoría de otra. Pero hay que pensar en esta lógica como una lógica que es lucha, no es una lógica automática. Marx habla de las leyes del desarrollo económico en el capitalismo. Pero la ley, o la legalidad del desarrollo, es también cuestión de lucha. El dinero es lucha. La mercancía es la mercantilización de la riqueza. Y se va extendiendo, pero no simplemente como hecho, sino como lucha que impulsa, al mismo tiempo, una respuesta que va en contra y más allá.

En ese sentido es importante pensar en la conexión entre Tormenta y lucha. Y no sólo pensar que la lucha es una respuesta a la Tormenta, sino que la Tormenta misma es lucha. De la misma manera que el dinero es lucha.

En la historia de la lectura de *El capital* hubo una reacción, en los años sesenta y setenta, con el llamado movimiento autonomista italiano (Panzieri, Tronti, Negri), que sostenía que no se puede entender *El capital* como algo externo a la lucha. Se empezó a leer *El capital* a partir de los momentos de lucha (que vamos a ver cuando lleguemos a los capítulos sobre la tecnología y la introducción de las máquinas). Pero el autonomismo italiano incorpora su análisis de la lucha a un proceso automático, en lugar de entender la existencia misma del dinero o de la mercancía como formas de antagonismo.

¿Por qué Marx dedica tanto tiempo a “poner en claro la génesis de la forma dinero”? (apartado 3 del capítulo 1)

La conexión del dinero con el fetichismo es muy importante. En una primera lectura parece que fueran apartados muy diferentes. Pero lo que estamos viendo en el tercer apartado es el proceso gradual de fetichización, de la creación del dinero como una forma aparentemente separada de las relaciones sociales. El dinero se va constituyendo como una cosa. Estamos acostumbrados a pensar en el dinero como una cosa. Marx dice que no: hay ver cómo el hecho de intercambiar mercancías genera la apariencia de las relaciones sociales como una cosa. Estamos siguiendo un proceso de cosificación, de fetichización.

Hay un movimiento, se empieza con dos mercancías, luego la forma equivalente se va distanciando de la mercancía. Desde la mercancía se ve el nacimiento de otra forma social que es el dinero. El dinero es mercancía, pero con él aparece otra manera de representación. Cuando pensamos en el dinero no lo hacemos como si fuera una mercancía. Hay un proceso de metamorfosis. Se empieza con la mercancía como equivalente y se va metamorfoseando en una forma distinta, que es la forma dinero, que ya no asociamos a la mercancía. Es una metamorfosis que va ocultando su origen. Esta metamorfosis es, al mismo tiempo, el proceso de fetichización. Es el proceso donde el dinero se aleja de la mercancía. Pero al alejarse de la forma mercancía también se está alejando del trabajo que creó la mercancía. Se va distanciando de la actividad humana.

En este sentido es importante decir que dinero es mercancía pero que no es simplemente mercancía. Existe este proceso de metamorfosis que

le da otra forma diferente. Esto tiene que ver con la cuestión de forma, de fetichismo.

Encontramos aquí una tensión. Estamos viendo el movimiento desde la mercancía hacia el dinero. Es la derivación de la forma dinero como forma particular de las relaciones sociales, y esta particularización es, al mismo tiempo, la generación de una tensión. Las dos formas no son idénticas.

¿A qué se refiere “la figura del proceso social de vida”? ¿Es el ser genérico?

El proceso material de producción “sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libres asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente” (Marx, 2002: 97). Allí Marx está diciendo que mientras exista el capitalismo, existirá este fetichismo, este velo neblinoso. Hasta que la sociedad sea una sociedad “de hombres libremente asociados” (en alemán no dice “hombres”, dice “personas”). Allí está hablando del comunismo. Para llegar al comunismo se requiere una base material de la sociedad, o una serie de condiciones materiales de existencia. Una sociedad de abundancia. Condiciones materiales que son, a su vez, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.

Marx está pensando en el capitalismo como un paso histórico, necesario, para llegar a otra sociedad. Esto podría ser entendido como determinismo. También puede ser una interpretación histórica. Una interpretación determinista sería, por ejemplo, decir “es imposible crear una sociedad comunista sin pasar por el capitalismo”. Una interpretación no determinista podría ser: “si llegamos a esas condiciones será producto de un proceso histórico de desarrollo de las condiciones productivas”. El texto es problemático y un poco determinista. Marx es contradictorio. También es importante hacer una separación entre Marx y Engels. Si se toma la edición de las *Obras Selectas* de Marx y Engels publicadas durante el período de la Unión Soviética, hay muy poco Marx, es casi todo Engels. Y Engels no decía lo mismo que Marx, tenía una visión más positivista. Es cierto que Marx también tiene sus contradicciones, momentos en que dice lo que no quisiéramos que diga.

La cuestión de las condiciones de abundancia también podemos verla de un modo diferente. Porque hoy en día el desarrollo de las capacidades productivas humanas es tal que no hay ninguna necesidad de pobreza. La pobreza está generada por los humanos, no por la falta de desarrollo de las capacidades de producción. Lo que llama la atención es la figura del

proceso social de vida. Aquí tenemos el movimiento de vida social que va pasando por formas históricas diferentes.

¿Cómo vemos el desarrollo del dinero en términos del antagonismo inicial?

Empezamos con el antagonismo entre riqueza y mercancía. Luego seguimos con el antagonismo entre valor de uso y valor. Después llegamos al antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto. ¿Qué sucede en el apartado 3 en términos de este antagonismo social?

Hay que tratar de interpretar este apartado en términos de lucha, de lucha de clases, o de antagonismo. Me parece que, si lo pensamos de esa manera, hay un desarrollo muy claro en términos de la dominación. Es el movimiento de la mercancía al dinero. Es un movimiento que podemos entender en términos de la formación de la cohesión social capitalista. Si pensamos en la lógica del capital, hablamos de una sociedad que tiene una cohesión social, con ciertas reglas o tendencias de desarrollo. Aquí, empezamos con la forma más básica del intercambio, un intercambio entre dos personas. Luego el intercambio se va expandiendo y universalizando. Se puede ver como un proceso de tejer las relaciones sociales del mundo. Este proceso de tejido es, al mismo tiempo, la generación del dinero como forma social. Cuando hablamos del dinero, hablamos de cómo se va tejiendo la totalidad de las relaciones sociales en el mundo.

Para empezar, es una crítica a la ciencia política, a la percepción cotidiana de cómo se van tejiendo las relaciones sociales. Porque lo que aparece como obvio es que el Estado es el que va constituyendo o tejiendo las relaciones sociales. Por eso hacemos, por ejemplo, la distinción entre México y los Estados Unidos, porque vemos procesos diferentes de formación de la cohesión social, del tejido social. Marx dice que si se quiere comprender el tejido social tenemos que entender el proceso de formación de esa cohesión social, y que es el movimiento del dinero el que va tejiendo las relaciones sociales, lo que constituye el capitalismo. Está diciendo que si queremos cambiar la sociedad tenemos que encontrar una manera de destejer esas relaciones sociales. Tenemos que encontrar la forma de superar la existencia del dinero como forma principal de cohesión social. Marx está planteando la revolución en términos de superar el dinero como relación social y no en términos de conquistar el poder del Estado. El problema es, entonces, cómo destejer la cohesión social que nosotros mismos creamos y sufrimos.

Si pensamos en el movimiento del análisis en términos del capital como forma de agresión, Marx está diciendo que aquí está la fuerza de la agresión. La fuerza de la agresión se encuentra en la fuerza de su tejido, y el tejido es el dinero, que la constituye. Entonces, si no se rompe con el dinero, no hay forma de romper con el capital como totalidad o como proceso de totalización. Eso no se puede hacer a nivel del Estado.

Aquí encontramos un avance enorme en términos de entender el capital como proceso de cohesión social. Una forma de cohesión que nos va ocultando. Nosotros no aparecemos, se trata de puro fetichismo. ¿Dónde está la tendencia subterránea contraria que estamos buscando? En los dos primeros apartados podemos ver este proceso subterráneo, anticapitalista, en las figuras de valor de uso y trabajo concreto. ¿Dónde se encuentra en el apartado 3? No es obvio y no está claro. Tal vez se lo pueda encontrar en la nueva dimensión que adquiere la categoría de forma. La clase pasada dijimos que Smith y Ricardo no podían tener un concepto de *forma* porque estaban pensando en el capitalismo como algo permanente. Aquí, en la discusión sobre mercancía y dinero, estamos viendo el significado de *forma* en otro sentido. *Forma* significa, ahora, la coagulación de las relaciones sociales. Cuando criticamos la forma dinero, entendemos que no es una cosa sino una relación social. Pero es una relación social particular, que rompe el flujo de las relaciones sociales. El dinero existe como algo separado del flujo normal de las relaciones sociales, que son un flujo constante, que se mueven todo el tiempo. Lo que Marx está diciendo es que estas relaciones sociales también se van coagulando en definiciones. Si queremos pensar en una analogía, un ejemplo muy obvio podría ser el matrimonio. En nuestra sociedad, las relaciones de amor, de atracción y de cariño muchas veces quedan definidas como relación de matrimonio. Se corta el flujo normal de atracción y de amor y se lo define como una relación de pareja exclusiva y permanente. El flujo se coagula, se endurece. Se corta y se aísla la relación del movimiento constante del flujo de socialidad. Esta definición es algo real, aún cuando sabemos que también es desbordada por el flujo.

Marx está diciendo que en el capitalismo las relaciones sociales se van coagulando, se van definiendo como dinero, como Estado, como capital, como mercancía. Cuando dice que la riqueza existe en la forma de mercancía, quiere decir que este flujo del movimiento absoluto del devenir se va coagulando, se va definiendo, en la mercancía. Y no sólo eso, también se va definiendo en diferentes formas sociales. Sabemos que estos coágulos, estas definiciones, siempre serán contradictorios, porque hay un movimiento que va en contra de ellas. Si pensamos en el Estado, por

ejemplo, lo que está sucediendo en estos días, las medidas de Trump sobre la inmigración, son un intento de encasillar las relaciones sociales. Sólo lo puede hacer hasta cierto punto, porque hay un flujo constante que va en contra de eso. Lo mismo sucede con el dinero. Ahí tenemos un intento de encasillar, de detener, las relaciones sociales. El fetichismo se puede entender en estos términos, porque también es un proceso de detener el flujo social y objetivar, o coagular, o consolidar, ese flujo dentro de formas. Esto nos plantea grandes problemas, porque el fetichismo es el problema central para cualquier conceptualización de la revolución, pero también es un problema para el capital. Lo que hay que resaltar en este capítulo es que la formación del dinero como forma distinta implica una separación aparente, y también real, entre mercancía y dinero. En el movimiento hacia el dinero se va estableciendo la cohesión social capitalista. Pero no es una cohesión social sin costuras. Hay choques dentro de esta cohesión social. Incluso hay un choque entre dinero y mercancía, lo que vamos a ver en el capítulo 3, cuando Marx dice que la mercancía está enamorada del dinero (Marx, 2002: 131)⁴. Y también cuando hablamos del Estado como una forma particular de la relación social del capitalismo, estamos diciendo que el Estado es un Estado capitalista pero, al mismo tiempo, que hay una relación contradictoria, que no hay una relación directa entre Estado y acumulación de capital. El Estado no necesariamente sabe o puede implementar lo que sería mejor para la acumulación de capital.

4 “Como se ve, la mercancía ama al dinero, pero *the course of true love never does run smooth* [nunca es manso y sereno el curso del verdadero amor]”. Marx cita aquí una oración de la obra teatral *Sueño de una noche de verano*, de William Shakespeare [NdE].

Clase V

Forma y fetichismo

Lectura

El capital, tomo I, capítulos 1 y 2.

Preguntas

1. ¿Qué dice Marx sobre Aristóteles? ¿Estás de acuerdo?
2. ¿Qué dice Marx del “proceso social de vida”? ¿Qué tiene que ver con la riqueza? ¿Y con el comunismo?
3. ¿Cómo entiendes la relación entre la crítica a Ricardo y la crítica a Feuerbach?
4. ¿Qué dice Marx sobre el individuo? ¿Estás de acuerdo?
5. “En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente” (Marx, 2002: 104). ¿Qué opinas al respecto?
6. ¿Qué dice Marx de la relación jurídica entre los productores de mercancías?

Narrativa

1. Existen algunos análisis excelentes del primer capítulo de *El capital*, muy exactos y rigurosos. Lo que distingue nuestro enfoque es el énfasis en el carácter antagónico de la relación entre trabajo concreto y trabajo abs-

tracto, valor de uso y valor, riqueza y mercancía. Es una relación de lucha constante y activa.

2. Este argumento tiene implicaciones políticas. Si vemos *El capital* solamente como el despliegue de la lógica dinámica del capital, nos lleva a un entendimiento de la *necesidad* de la revolución, pero la cuestión de la *posibilidad* de la revolución queda externa al análisis de la dinámica capitalista. Tradicionalmente esta brecha entre necesidad y posibilidad ha encontrado su respuesta en la creación de una fuerza externa a esta lógica, notoriamente el partido. Así, la revolución queda en el futuro.

Si, por el contrario, entendemos la lógica del capital como una dinámica de lucha, una dinámica antagónica, entonces vemos que el desarrollo capitalista es, al mismo tiempo, el desarrollo de una fuerza anticapitalista, y ya no hay separación entre necesidad y posibilidad de la revolución. El crecimiento del capital es, al mismo tiempo, el crecimiento de su enfermedad crónica y progresiva (pero no necesariamente fatal). Nosotras/os somos esa enfermedad. Nosotras/os como movimiento absoluto del devenir, como riqueza, como trabajo concreto, como valor de uso, etcétera. La revolución es la lucha del trabajo concreto contra su abstracción. Aquí y ahora.

3. La dificultad con esta interpretación es que Marx no lo expresa de ese modo. Entonces nos tenemos que preguntar si Marx está diciendo algo que no está diciendo, si existe un subtexto no escrito que es consecuencia lógica y necesaria del texto escrito. Un subtexto del cual Marx tal vez no estaba consciente (o, posiblemente, lo estuviera por momentos), pero que realmente existe. Un subtexto que surge de la pregunta ¿qué es lo que hizo posible que Marx dijera lo que dice y que nosotras/os lo entendiéramos? Es precisamente lo que plantea Bloch en la cita ya mencionada dos veces en las narrativas previas.

El hecho mismo de que Marx pudiera escribir “la riqueza existe en la forma de mercancías” se debe a que, al mismo tiempo, la riqueza no existe solamente en la forma de mercancías, o que existe una relación no idéntica entre riqueza y mercancía. Al afirmar que la riqueza existe en la forma de mercancías, Marx afirmaba, al mismo tiempo (pero sin decirlo), que no era cierto, o no completamente cierto. Al escribir el texto, estaba escribiendo (sin hacerlo) un subtexto. ¿Marx era consciente de este subtexto? No necesariamente, y tal vez no importe. Pero eso no quiere decir que el subtexto sea una invención nuestra: realmente existe. Cuando Bloch dice que hablar

de alienación significa hablar de su contrario, no es una invención suya. Hablar de alienación implica hablar de un movimiento contrario, un conflicto entre alienación y desalienación. Lo mismo sucede con mercancía, con el valor, el trabajo abstracto, el dinero (también con la identidad). Todos son procesos antagónicos, luchas activas. No son solamente procesos históricos dados al principio del capitalismo, sino actuales, activos.

4. En el capítulo 2, el problema se presenta de manera aguda cuando Marx dice que, en el proceso de intercambio de mercancías, los dos poseedores de mercancías “deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados* (...). Aquí, las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como *poseedores de mercancías*. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas¹, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente” (Marx, 2002: 103-104). En la interpretación estructuralista se habla de las personas como “portadoras” de relaciones sociales.

La idea de personificación tiene una fuerza real. El capitalista realmente tiene que asumir su máscara, su persona. Si no lo hace perderá su dinero y dejará de ser capitalista. El trabajador también tiene que asumir su máscara, de lo contrario perderá su empleo. Pero ¿cómo pensar en la lucha por otra sociedad? ¿Como una lucha de enmascarados? ¿El movimiento obrero tradicional es una organización de enmascarados que lucha contra los capitalistas enmascarados? ¿O hay que pensar, más bien, en términos de una relación de desajuste entre máscara y sujeto, y que la lucha es para intensificar ese desajuste, para romper las máscaras aquí y ahora? Si la máscara es un proceso antagónico de enmascaramiento (y contra el enmascaramiento) en la cual toda/os estamos involucrada/os ¿no resulta mejor pensar desde allí? La máscara como identificación, la lucha por la revolución como lucha antiidentitaria. ¿O esto es una fantasía irrealista?

5. Ahí está el dilema de Luis. ¿En qué nos afecta leer *El capital*? ¿Nos hace pensar en la necesidad de organizar a los enmascarados (obreros, o tal vez indígenas)? ¿O nos hace pensar en dedicarnos a romper las identidades? ¿Organizarnos sí, pero contra las identidades? ¿Organizar contra la organización?

¡Basta ya!

1 *Die ökonomischen Charaktermasken*. [NdA].

Transcripción

Una cosa es decir que la riqueza existe en contra y más allá de la mercancía, lo que coloca al antagonismo en el centro; y otra sería decir que hay un afuera, que, por un lado tenemos una riqueza no mercantilizada, y por otro lado tenemos una esfera no capitalista. Esto se puede argumentar pero tiene otras implicaciones.

El primer capítulo de *El capital* es importante porque allí está la crítica básica al capitalismo. No tenemos que hacer referencia al capital ni a la explotación para entender los fundamentos de la crítica que Marx hace al capitalismo. Lo que Marx dice es que la riqueza existe como un montón de mercancías. Y de allí sigue todo lo demás. Con esto estamos hablando de la deshumanización, porque implica que el valor de uso existe en la forma de valor, que el trabajo concreto existe en la forma de trabajo abstracto. Ahí ya tenemos la destrucción de la humanidad.

Si lees un resumen de *El capital* el problema central parece ser la explotación de los trabajadores por los capitalistas. Si uno lo lee de esa manera, el primer capítulo aparece como un prefacio. Yo no creo que sea así, sino que verdaderamente la crítica real está en ese primer capítulo. Esto tiene implicaciones teóricas y políticas muy grandes.

Nuestras relaciones sociales se van transformando en relaciones entre cosas. Con la generalización del proceso de intercambio mercantil, las relaciones se van fetichizando, se van convirtiendo en relaciones entre cosas. Existe una fetichización, o una cosificación (Lukács), de las relaciones sociales. Las relaciones entre personas “aparecen” como relaciones entre cosas. ¿Es una mera apariencia? No. Es una apariencia real que tiene efectos reales. Las relaciones entre personas aparecen como lo que realmente son, es decir, relaciones entre cosas. Hay una cosificación real de las relaciones entre las personas.

Esta cosificación, o reificación, o fetichización, de las relaciones sociales tiene como efecto la pérdida de la capacidad de ver las relaciones sociales como relaciones sociales. Si regresamos al ejemplo del saco que se quiere comprar en la tienda, se entiende la relación como relación entre el dinero y el saco. No se piensa, al comprar el saco, que se establece una relación entre quien lo compra y los trabajadores que confeccionaron el saco. Se va extraviando el entendimiento de las relaciones sociales como tales. Empezamos a pensar en términos de cosas y a comprender el mundo entero en términos de cosas. Pensamos en el dinero como una cosa. Toda la explicación en el tercer apartado del primer capítulo de *El capital* trata sobre el movimiento de la fetichización. Sobre cómo la relación entre sujetos va mutando en una relación entre mercan-

cías, en una relación entre mercancía y dinero, y el dinero adquiere autonomía. Entendemos al dinero como cosa, no como relación social. Este entendimiento del dinero como cosa afecta nuestras vidas de manera fundamental, porque nos obliga a pensar de qué manera tenemos que estructurar nuestra existencia para conseguir esta cosa dinero que necesitamos para obtener otras cosas.

La fetichización no se limita al asunto del intercambio directo entre mercancías, sino que va transformando nuestro entendimiento acerca de las relaciones sociales. Da forma a nuestra conceptualización del mundo. Que no es sólo conceptualización, porque estas apariencias son apariencias reales, y entonces van dando forma a nuestro comportamiento real.

Marx dice: una vez que tienes relaciones mercantiles, una vez que tu relación con otros sujetos se mediatiza a través del intercambio, de sus productos como mercancías, seguirá la fetichización de las relaciones sociales. La fetichización de la relación de intercambio y de las relaciones sociales como conjunto. Esta fetichización es real. Es la base del pensamiento burgués, del pensamiento que asume la permanencia del sistema actual.

Por eso, cuando empiezas a cantar, el hecho mismo de que pienses en términos de una canción ya es expresión del fetichismo. Piensas en la canción como una cosa, no en tu actividad de cantar. Lo que Marx llama fetichismo es algo que invade, que permea, que moldea, toda nuestra experiencia, todas nuestras formas de pensar.

El fetichismo lo invade todo. No hay un afuera. Porque el hecho de que pensemos mediante conceptos, que es la única forma de pensar, o el hecho de que pensemos en términos de cosas, ya es parte del movimiento de la conceptualización fetichizada de esta sociedad.

Uno podría decir que antes del capitalismo también existía cierto fetichismo. Hay un libro de Alfred Sohn-Rethel sobre el origen de la matemática y su argumento es que fue el intercambio de mercancías lo que creó la base de la aritmética. La idea de que uno más uno es igual a dos como producto del intercambio mercantil.

El fetichismo implica una deshistorización de las relaciones sociales. Una vez que convertimos las relaciones sociales en relaciones entre cosas se va perdiendo la idea de la historicidad de las relaciones sociales. Esto tiene que ver con la cuestión de forma.

¿Cuál es la relación entre fetichismo y forma?

La forma es la apariencia real. Por ejemplo, si hablamos de dios como una forma de relaciones sociales, estamos hablando de dios como una apa-

riencia falsa, pero real. Es la apariencia falsa del poder humano creativo. Pero esta apariencia falsa es real, está generada por las relaciones sociales actuales. No se trata de un error, dios no es un error, el dinero no es un error (desafortunadamente). Son apariencias reales de la manera en que las relaciones sociales están organizadas. Decimos que el dinero o dios son formas de las relaciones sociales. Son formas que niegan su propia sustancia. La existencia de dios como concepto, niega su origen humano. El dinero niega su carácter de ser producto humano, o producto de las relaciones sociales humanas. La forma oculta una sustancia que existe en el modo de ser negada.

La forma oculta. La forma dios oculta su base material. Si hablamos de dios como forma, en lugar de hablar de dios estamos hablando de la forma dios. Hablando de la forma dios, estamos hablando de dios como apariencia real, que oculta su sustancia, que es el hacer humano. En ese sentido, forma es una abstracción real. Puedes decir que dios es una abstracción que oculta, pero si hablas de la forma dios ya estás abriendo la cuestión de su sustancia material e histórica.

Pensar en la forma como modo de existencia es muy importante. Si, por ejemplo, hablas de dios, puedes pensar a dios como una forma de relaciones sociales, o un modo de existencia de las relaciones sociales en esta sociedad. Puedes hablar de la mercancía como el modo de existencia de la riqueza en esta sociedad. Una vez que hablas de forma, una vez que dices forma dinero, o forma mercancía, o forma dios, comienzas a desfeticichizar, porque estás diciendo que estas cosas son modos de existencia de las relaciones sociales en esta sociedad. Allí, por ejemplo, está la gran diferencia entre Ricardo y Marx en relación al valor. Cuando Marx dice la forma valor, la forma mercancía, la forma dinero, está desfeticichizando, y al mismo tiempo historizando, el dinero, la mercancía y el valor. Decir forma es criticar. Decir forma dineraria, es criticar la existencia del dinero. Es un paso en la desfeticichización del dinero.

La crítica al fetichismo actúa como un virus en una computadora. Una vez que entramos en la cuestión del fetichismo se van destruyendo los conceptos que usamos todo el tiempo. ¿Por qué pensar en México como una cosa, ubicada más allá o por encima de la sociedad, en lugar de hablar de México como una forma de relaciones sociales? La base del nacionalismo es la fetichización del Estado mexicano (o cualquier otro Estado). México es una coagulación de relaciones sociales específicas que son parte de la totalidad de fetiches que sostienen y apoyan la reproducción del sistema de muerte que es el capitalismo.

Pero tenemos un problema relacionado con las implicaciones políticas. Es un problema político y teórico central en el marxismo. Si dices que el dinero, dios, la mercancía, son fetiches, y son relaciones sociales históricamente específicas de la manera en que los sujetos están organizados, el problema es: ¿quién lo dice? Es un problema enorme. Si las relaciones sociales están fetichizadas, ¿quién tiene la capacidad de criticar estos fetiches? ¿De dónde viene la capacidad de criticar? En el fetiche se eclipsa la sustancia o el contenido, se oculta. Pero no se oculta totalmente. La gran pregunta es: ¿no se oculta totalmente para quién? ¿Quién tiene la capacidad de penetrar estas apariencias?

Se puede decir, como hemos dicho aquí, que la forma es, necesariamente, antagónica. Que el antagonismo entre la forma y lo que oculta es un antagonismo vivo, real, que experimentamos todo el tiempo. Marx no dice eso, pero podemos pensar que este antagonismo, constante, genera la capacidad de penetrar las apariencias, por reales que sean.

Lukács es el primero en decir que ahí tenemos un problema, porque si las relaciones sociales son fetichizadas, entonces ¿dónde está el papel revolucionario de la clase obrera? Los obreros también piensan en términos de cosas. Van a la guerra y mueren por México o Colombia. Cuando respetan el dinero están respetando una cosa. Entonces ¿cómo pensar en la posibilidad de la revolución? Es el tema de *Historia y conciencia de clase*. Para Lukács la respuesta consiste en hacer una distinción entre la conciencia real de la clase obrera, su entendimiento empírico o fetichizado, y la conciencia atribuida o imputada de la clase obrera, la conciencia de la necesidad de la revolución, que sería un entendimiento desfeticizado. Hay una brecha entre la conciencia real, empírica, de la clase obrera, por un lado, y la conciencia genuina, por otro lado. Y la única manera de saltar esa brecha es a través del partido, que es el que entiende lo que es necesario para la revolución.

Si dices que no es así, tienes un problema. Si dices que eso es atribuir cierta divinidad o un carácter extraterrestre al partido, y que no funciona (porque se ha visto que no funciona), ¿entonces qué? La respuesta de Adorno (y de Horkheimer) es que no hay salida: “nosotros, intelectuales privilegiados, podemos entenderlo, pero las masas no”. Marcuse también tiene su respuesta: los obreros están integrados dentro del sistema, pero hay personas en los márgenes del sistema que sí tienen esa percepción desfeticizada; entonces la posibilidad de la transformación social es a través de las personas que existen en los márgenes del sistema. Otra respuesta, que a mí me parece mejor, es la respuesta de Bloch, quien dice que todo

el tiempo está presente este antagonismo entre el mundo fetichizado y el sueño, es decir, la realidad del mundo que todavía no existe, que se puede ver como el movimiento actual de la desfetichización.

El antagonismo es constante. Si la única manera de hablar de alienación es si existe también la desalienación, si la única manera de hablar de fetichismo es si existe también un movimiento desfetichizante, podemos decir que hay un conflicto constante entre el proceso de fetichización y el proceso desfetichizante. Y la crítica es un movimiento desfetichizante, pero que tiene su base material en un proceso mucho más amplio de desfetichización. Si se piensa, por ejemplo, en el dinero, todos estamos conscientes que el dinero no es sólo una cosa, sino también una forma de dominación, las personas luchan contra el dinero todo el tiempo. Y miles de personas mueren, cada día, por la imposición del dinero como forma de relación social.

El fetichismo es la manera en la cual el capital nos va penetrando y va formando nuestros conceptos. Esto implica que no se puede tener un sujeto puro. El sujeto rebelde va a ser, siempre, un sujeto esquizofrénico. Luchar contra el capital, luchar contra la sociedad actual, necesariamente implica luchar contra uno mismo.

La otra cosa a tener en cuenta, es que si estamos hablando de fetichismo también está claro que es un concepto clave para pensar en las posibilidades de la organización política. Si uno piensa en el fetichismo como hecho y que sólo los intelectuales, o algunas personas excepcionales, pueden penetrar ese mundo fetichizado, eso obligatoriamente nos lleva a pensar en la necesidad de un partido. En cambio, si entendemos que se trata de un proceso de fetichización, de un proceso constantemente antagónico, entonces estamos abriendo la posibilidad de decir que el movimiento antifetichizante es parte de la vida cotidiana, y que este movimiento antifetichizante se puede concebir en términos de entramados comunitarios. Por ejemplo, el impulso de formar relaciones comunales que no pasan, o no pasan directamente, a través del dinero. También se puede entender en términos de amor, que es el intento de establecer relaciones sociales sobre una base no monetizada, no fetichizada. O lo podemos pensar en términos de compañerismo, de amistad, de solidaridad. Tenemos muchas maneras de expresar un proceso antifetichizante, que son parte de nuestra vida cotidiana. Es importante entender todo esto como parte de un proceso desfetichizante y no como algo externo. No existe un afuera del capital, del movimiento de fetichización. El proceso antifetichizante existe como forma antagónica, conciente o inconciente, de resistir e ir más allá del movimiento mercantil,

del movimiento del fetiche. Esta resistencia o este movimiento en contra de, es la base de la esperanza, de que podríamos crear otra cosa.

¿Por qué resulta difícil pensar en un movimiento antifetichizante?

El amor se fetichiza pero una parte del problema de pensar en un movimiento antifetichizante es que todo el tiempo estamos buscando las palabras adecuadas. No poseemos lenguaje para expresar lo subterráneo. Puedes decir “dinero”, tenemos un concepto, pero ¿“antidinerero”? ¿tenemos una palabra para eso? Podemos buscar e iremos encontrando palabras. Lo mismo sucede con “amor”. Si pensamos en el amor no como una relación que se va estereotipando, sino como una búsqueda de romper con los estereotipos, una búsqueda para ir más allá de los clichés, entonces amor es una palabra adecuada para el intento de romper con los fetiches. Obviamente la palabra amor se fetichiza, todas las películas románticas son fetichizaciones de la idea de amor. O si pensamos en compañerismo, por ejemplo, también se va fetichizando a través de los estereotipos del movimiento obrero. No existe una palabra mágica, pura, pero sí tenemos maneras de expresar los intentos de romper con la subordinación de las relaciones sociales a la lógica de la mercancía. Tenemos experiencias de ir en contra de lo que percibimos como la fetichización, la cosificación, de las relaciones sociales.

La Narrativa 5 es un intento de explicar lo que estoy tratando de desarrollar en este curso, a través del entendimiento de las categorías como categorías de lucha.

Podemos pensar en el dinero como un proceso de ir estableciendo la cohesión social de la sociedad. Si vemos las interpretaciones tradicionales de *El capital*, se enfocan en el libro como si fuera un trabajo económico o, en el mejor de los casos, una crítica de la economía política. En la historia de los trabajos sobre *El capital* casi no se menciona el fetichismo. Hablar del fetichismo y hablar de forma es algo que se fue desarrollando un poco subterráneamente. La vez pasada mencioné el libro de Rubin, escrito en los años veinte, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Rubin habla por primera vez de la forma valor. Habla del valor como cohesión social. El valor establece los vínculos entre las personas en la sociedad. No se dan a través del Estado, sino a través del intercambio de mercancías y todo lo que sigue. Habitualmente rendimos homenaje al rey valor. Cada vez que vamos al supermercado y buscamos las mercancías más baratas, estamos participando en la implementación de la ley del valor, que es la imposición de las relaciones sociales a través de la cantidad de trabajo socialmente

necesario. Romper con la ley del valor, con el mando del valor, sería romper con eso. Sería decir que lo importante no es producir mercancías más baratas, sino pensar en la producción y todas las relaciones sociales de otra manera. Rubin no habla del valor como una teoría de los precios. Es una teoría sobre cómo las personas se relacionan en esta sociedad.

¿Como entendemos la sociedad?

Lo que rige esta sociedad, a través del valor, es el intercambio de mercancías. Todo el tiempo participamos en el proceso de tejer las relaciones sociales a través del intercambio de mercancías. Todos nosotros. Eso determina la dinámica social. Por eso la importancia de pensar en el valor como forma social, pero como la forma social clave, en el centro de todo.

La cohesión social del intercambio de mercancías se va estableciendo como cohesión social universal. Con el fetichismo vemos cómo esta cohesión social se va expandiendo, cómo determina, cómo va imponiendo, no solamente ciertas formas de comportamiento, sino también ciertas formas de pensar.

En el segundo capítulo de *El capital* damos un paso más adelante con el intercambio de mercancías. En cierto sentido se repite lo que vimos en el primer capítulo, pero ahora Marx está hablando del intercambio de mercancías a partir de las personas que realizan este intercambio.

Marx dice: una vez que tienes mercancías necesariamente habrá intercambio de mercancías. Eso implica la existencia de dos sujetos de derecho. También implica que tenemos que pensar en el derecho como una forma específicamente burguesa. Marx habla de la relación jurídica como una forma de relaciones sociales. Se puede desarrollar el argumento un paso más diciendo que la existencia de relaciones jurídicas incluye la existencia de una autoridad que puede imponer estas relaciones jurídicas. Por lo tanto, la existencia de relaciones mercantiles, implica la existencia de relaciones jurídicas, lo que incluye la existencia de un Estado, o de una instancia fuera o por encima de las relaciones de intercambio. Es el argumento de Pashukanis (1976): hay que pensar al derecho y al Estado como formas específicamente burguesas. Lo que significa que la revolución se tiene que plantear la superación, o ir más allá, del Estado como forma de organización. Escribió esto en el momento en que Stalin estaba justificando la institucionalización del Estado proletario y por lo tanto desaparecieron a Pashukanis, que basaba su argumento, precisamente, en el capítulo 2 de *El capital*.

Marx critica a Proudhon, lo que también se puede entender como una crítica a muchos movimientos actuales que afirman que el problema es el dinero y que lo que necesitamos es regresar al trueque. Existen movimientos de resistencia, o anticapitalistas, que se basan en la promoción del trueque. Marx dice que ése no es el problema. El dinero no es el problema, sino la organización de las relaciones sociales en torno al intercambio de mercancías. Por otro lado, se podría argumentar que el trueque, aún cuando no plantea a fondo el problema del capitalismo, puede ser entendido como un movimiento de resistencia bastante efectivo. El ejemplo más obvio se desarrolló en la Argentina en los años previos a 2001 y 2002, cuando millones de personas estuvieron involucradas en el movimiento del trueque.

El argumento en contra de Proudhon es un argumento que se puede entender en términos de derivación. Marx está derivando las categorías. Está derivando el carácter cerrado del tejido social. Marx dice que si tienes mercancías, eso implicará el desarrollo del dinero. No existe solamente una relación lógica, sino una relación lógico histórica. No está diciendo que el dinero es el prerequisite de la mercancía o de una sociedad mercantil, sino que se van desarrollando juntos. Lo mismo sucede con el Estado. No se trata de que el Estado sea una condición de una relación jurídica y que la relación jurídica sea condición del intercambio de mercancías, sino que, si tienes un intercambio de mercancías, eso implica el desarrollo de una relación jurídica entre las personas que están realizando estos intercambios. Y también va a generar una instancia separada del mercado, que asegure o busque asegurar, la fluidez de los intercambios. Todo esto se puede entender en términos de un proceso de transformación de las instancias políticas o pseudopolíticas que ya existían anteriormente. La expansión del mercado trae consigo la transformación de las autoridades políticas en lo que entendemos actualmente como Estado.

¿Qué dice Marx con respecto al individuo?

Para Marx el individuo es una forma de las relaciones sociales. La idea de la teoría burguesa es, por el contrario, que el individuo es una categoría transhistórica. Marx dice que la transformación del ser humano en individuo es un proceso histórico y es resultado, o producto, del intercambio de mercancías. En una sociedad basada en la producción comunitaria no hay individuos. La expansión del intercambio mercantil es, al mismo tiempo, la creación de la persona, del ser humano como individuo. Entonces, individuo se puede entender como una forma burguesa, de la misma manera que

Estado, dinero, ciudadano o mercancía. Porque los individuos no existen antes de la penetración del intercambio mercantil que va transformando o socavando las comunidades y modificando las relaciones entre las personas. Es la naturaleza de la relación social la que nos va definiendo como individuos. Hay un proceso de individualización de la sociedad, de fragmentación de la sociedad en átomos individuales. Anteriormente no existía la idea de una persona separada de la comunidad. No existía la idea del individuo como átomo primordial o como punto de partida. El cambio de las relaciones sociales tiene como efecto que las personas ya no se entienden en términos sociales.

El carácter aparentemente no social del individuo es un producto social. Hay una lectura de Marx que expresa la idea del capitalismo como progreso humano. Según esa idea, existe un movimiento histórico: al inicio, encontramos una sociedad primitiva o inmadura en la cual los seres humanos todavía no tenían la capacidad de pensar o actuar individualmente. De allí se fue pasando a una sociedad mercantil y, después, capitalista, donde el individuo aparentemente está separado de la sociedad que domina. Supongo entonces que el comunismo sería la reintegración de los individuos, ahora maduros, al conjunto de la comunidad. Esta idea es cuestionable. El concepto de inmadurez es problemático, y me parece claro que, en el capítulo 2, Marx está criticando la individualización de los seres humanos. El individuo es una dimensión de la mercancía. La individualización es deshumanización. Es lo contrario a la idea del ser genérico. En ese sentido no se trata para nada de un progreso del ser primitivo al individuo.

No existe la forma pura de individuo. Marx habla de la individualización, que es parte del proceso de la difusión de la mercancía. Si pensamos, por ejemplo, en la reforma del artículo 27 de la Constitución mexicana, que permitió la venta de terrenos ejidales, eso fue realmente el punto de partida del levantamiento zapatista. Ellos tratan de proteger sus comunidades contra la individualización que va de la mano con la mercantilización de la tierra. Es un proceso constante, parte importante de las luchas actuales en México y en el mundo. El avance de la mercancía, el avance del valor, es un ataque contra los lazos comunitarios.

Si tomamos la cuestión del fetichismo en serio y decimos que todos somos esquizofrénicos, tenemos que saber que Marx también lo es. Por momentos, Marx se contradice. Es parte del problema de leerlo. Hay dos Marx, como probablemente hay dos de cada uno de nosotros.

Lo que vemos en el primer capítulo de *El capital* es la cosificación de las relaciones sociales. En el segundo capítulo estamos viendo cómo

esta cosificación rebota y transforma a los sujetos. Va desapareciendo la relación social, a tal punto que el individuo, sin lazo social, es el punto de partida del pensamiento burgués.

¿A qué se refiere Marx cuando habla de la personificación de las relaciones económicas?

El problema es que si analizamos a las personas sólo como portadores de ciertos roles, como si fuéramos personificaciones de las relaciones sociales, no hay salida. Si no dices que somos más que personificaciones de nuestro rol, no hay salida. Ahí estamos atrapados. Si estamos atrapados en nuestros roles, no hay salida.

Es la misma cuestión que la del fetichismo. Si la personificación es total y no hay nada más que nuestras máscaras o nuestros roles, entonces es muy difícil pensar en una salida del capitalismo. En cambio, si la personificación se entiende como proceso, entonces la personificación implica también un proceso de antipersonificación. Estamos constantemente luchando contra los roles que el capitalismo nos impone. El futuro del mundo depende de nuestra capacidad de romper con estos roles.

Clase VI

Dinero y capital

Lectura

El capital, tomo I, capítulos 3 a 5.

Preguntas

1. ¿Cuál es la fórmula general del capital? ¿Por qué?
2. ¿Dónde “reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*”, y por qué?
3. ¿Qué es lo que distingue al peor maestro de obras de la mejor abeja? ¿Es importante la distinción? ¿Por qué?
4. ¿Cuál es la relación entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización?
5. *¡Hic Rhodus, hic salta!* ¿Cómo resuelve Marx el problema que plantea al final de la segunda parte del capítulo 4?
6. ¿Cómo desarrolla Marx en estos capítulos la relación entre trabajo abstracto y trabajo útil?
7. ¿Por qué se da un cambio en “la fisonomía de los personajes de nuestro drama” cuando abandonamos la esfera de la circulación?

Narrativa

¿Cómo va avanzando nuestra historia de la lucha entre riqueza y mercancía?

1. Lo más obvio es el desarrollo del lado de la mercancía. Vemos el desarrollo del dinero y del intercambio de las mercancías, la separación del intercambio en compra y venta, el rompimiento de las barreras de tiempo y espacio, la posibilidad de cambiar dinero para obtener más dinero, la existencia de un plusvalor, el misterio del origen del plusvalor, la solución del misterio a través del encuentro de una mercancía que tiene la capacidad de producir más valor que el valor que ella tiene, es decir la fuerza de trabajo. Capítulos magníficos, de una belleza extraordinaria. El dominio de la mercancía/dinero se va extendiendo. La consolidación de su dominio es la conversión de la capacidad creativa (la capacidad de hacer, de realizar un trabajo concreto) en una mercancía, la fuerza de trabajo, es decir la capacidad de realizar trabajo abstracto.

¿Y qué pasa con la riqueza en estos capítulos? ¿Qué es lo que nos apunta hacia más allá de la dominación?

2. El dominio de la mercancía/dinero se va extendiendo y profundizando, pero no está exento de problemas. Un problema importante se manifiesta en la relación entre mercancía y dinero. En el primer capítulo de *El capital* Marx deriva la existencia del dinero del doble carácter de la mercancía, que es valor y valor de uso. El valor de la mercancía se va separando de su valor de uso para colocarse en una mercancía específica, el dinero. Se establece el dinero como forma de relaciones sociales, distinta del valor. La creación del dinero como forma específica de relaciones sociales es una particularización del dinero respecto al valor. El dinero se deriva del valor y no existiría si no fuera por la existencia de la relación básica entre mercancía/valor. También es cierto que la mercancía no podría consolidarse como relación si no fuera por el dinero. Pero eso no significa que haya una relación de identidad entre valor y dinero, o entre mercancía y dinero. Al contrario, la particularización de la forma dinero respecto a la forma mercancía significa que la relación entre ellas es no identitaria, y también problemática. “La mercancía ama al dinero”, pero ‘the course of true love never did run smooth’ [nunca es manso y sereno el curso del verdadero amor]” (Marx, 2002: 131). La mercancía, por fuerte que sea su amor por el dinero, no se convierte automáticamente en dinero. El desfase que re-

sulta de la particularización del dinero abre la posibilidad de la crisis: “La antítesis inmanente a la mercancía -valor de uso y valor, trabajo privado que a la vez tiene que presentarse como trabajo directamente social, trabajo específico y concreto que al mismo tiempo cuenta únicamente como general y abstracto, personificación de la cosa y cosificación de las personas- esa contradicción inmanente, adopta sus *formas* más evolucionadas de *movimiento* en las antítesis de la metamorfosis mercantil. Estas formas entrañan la posibilidad, pero únicamente la posibilidad, de las crisis” (*ibíd.*: 138-139).

Normalmente, el desfase entre mercancía y dinero se entiende como una contradicción interna al capital, como algo totalmente separado del antagonismo social. Pero está claro que este desfase, o falta de correspondencia, es resultado de un desajuste original: la falta de correspondencia entre riqueza y mercancía (el hecho de que la riqueza existe en-contra-y-más-allá de la mercancía) que genera como una cascada de desajustes, o faltas de correspondencias, o relaciones de no identidad, que se van reproduciendo con el desarrollo del concepto de capital. Si entendemos el desfase original (entre riqueza y mercancía o, mejor, entre trabajo (hacer) concreto y trabajo abstracto), como antagonismo social, entonces tenemos que entender esta cascada de contradicciones como una cascada de antagonismos. O, tal vez, como antagonismos sociales que existen en la forma de contradicciones no sociales, es decir como antagonismos sociales que existen en-contra-y-más-allá de las contradicciones aparentemente no sociales.

Meter la riqueza en la forma mercancía es meter la creatividad en una forma que niega la creatividad, meter la no identidad en la identidad. No cabe. Es una relación de frustración que se reproduce a través de “contradicciones” que ocultan esta frustración básica.

3. Los dos últimos párrafos del capítulo 4, párrafos magníficos, son una crítica profunda de las apariencias reales de “la esfera de circulación o del intercambio de mercancías”. Un verdadero “*Edén de los derechos humanos innatos*”, donde reinan “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*.” (*ibíd.*: 214). Se puede entender como una crítica de la esfera identitaria. Ya se anunció al principio del segundo párrafo del libro: “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior” (*ibíd.*: 43). Es exterior a nosotros porque niega nuestro hacer creativo, se presenta como algo independiente de nuestro hacer, como una cosa autónoma.

En este sentido existe una distinción fundamental entre las categorías de riqueza y la de mercancía. La riqueza se conceptualiza a partir de la ac-

tividad que la produce (la creatividad humana), mientras que la mercancía se conceptualiza a partir de la negación de esta actividad.

La esfera de la circulación es un mundo identitario, un mundo donde domina el ser, donde el hacer desaparece de la vista, dejándonos atrapados en un mundo que no se puede cambiar. ¿Cómo salir conceptual y prácticamente? Dándonos cuenta de que el mundo del intercambio sólo se puede entender regresando al mundo de la creatividad humana, regresando al *eje* (*ibid.*: 51) de todo, la dualidad del trabajo, que existe ahora como proceso de trabajo y proceso de valorización (cap. 5). Con eso pasamos a la Narrativa 7.

Transcripción

Hay un movimiento constante. Empezamos con la mercancía, el intercambio de mercancías, el dinero, etcétera. Cuando desarrollamos el concepto de dinero vemos que la relación entre mercancía y dinero se divide en dos partes: el intercambio M-D-M puede ser D-M y luego de un tiempo (o nunca) M-D. Allí lo que vemos es cómo se van tejiendo las relaciones sociales en esta sociedad. Se establecen como relaciones de intercambio. Como relaciones entre iguales. Porque, por el momento, suponemos que todos los propietarios de mercancías son iguales. Al mismo tiempo se establecen como relaciones de derechos, de igualdad de derechos (cap. 2), ya que para vender mercancías tienes que ser un sujeto de derecho. Y, de ese modo, se va tejiendo el entramado social del mundo.

Lo que vemos con el rompimiento del movimiento M-D-M en dos partes, es que el movimiento puede empezar con el dinero, con la autonomía del dinero. Esta autonomía del dinero tiene como efecto que el comienzo puede ser D-M-D. Aunque D-M-D es una fórmula que no tiene sentido (usar D para comprar M y luego vender M para volver a tener la misma cantidad de D). Para que tenga sentido, el dinero que se recibe al final tiene que contener un incremento en cantidad, un incremento de valor. Y de repente vemos que este entramado, esta cohesión social, es un tejido social basado en la generación de ese incremento. También existe una dinámica que se autonomiza: la dinámica misma del dinero es expandirse. Es la expansión del dinero lo que se vuelve la fuerza de la dinámica.

La fórmula del capital también plantea un misterio. ¿De dónde proviene este incremento? Si vemos un capitalista en particular, podemos explicar el incremento de su dinero en términos de su astucia o su suerte. Pero eso no explica un incremento social del dinero o del valor. Y por eso ¡*Hic*

Rhodus, hic salta! (pregunta 5). Es una característica de *El capital*: Marx plantea un problema y dice: resuélvelo. Aquí hemos seguido toda la lógica de la mercancía, como relación de igualdad las mercancías se venden a su valor. Pero, al mismo tiempo, aparece este plusvalor. Entonces, respetando la idea de que las mercancías se venden a su valor, es decir, respetando las reglas del intercambio de mercancías, ¿cómo explicar este plusvalor?

¿De dónde viene el incremento de valor?

Es un problema que la economía burguesa no se plantea porque no tiene necesidad de hacerlo. Normalmente, el incremento se entiende como ganancias, y lo que genera las ganancias se entiende en términos de comercio, de intervenciones políticas, de la suerte, de la astucia de los capitalistas. Marx dice que eso no es una respuesta satisfactoria, que hay que pensar cómo explicarlo. La única explicación posible es que el burgués encuentra, en el mercado, una mercancía que tiene la propiedad especial de poder generar más valor que su propio valor. Una mercancía que tiene esta capacidad “mágica”. Si pensamos que el trabajo es el que genera valor, entonces la única respuesta posible es que la mercancía que genera valor es la fuerza de trabajo, o la capacidad de trabajar. El hecho de que esta fuerza de trabajo exista como mercancía, que se puede comprar en el mercado, es la clave para comprender cómo se genera el plusvalor.

Aquí tenemos una transición, estamos llegando al capitalismo, al capital, como concepto. Ahora no estamos hablando del intercambio de mercancías, sino que entendemos cómo la realidad de este intercambio es una sociedad clasista. Hay una nota al pie muy importante en la página 207, nota 41, donde Marx dice:

Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo (*ibid.*: 207).

Aquí no hay contradicción. Marx dice que una sociedad de relaciones mercantiles sólo puede existir en una sociedad donde la fuerza de trabajo se vende como mercancía. Si no fuera así, no tendrías necesidad de ir a comprar lo que necesitas para vivir. Si todos tuviéramos acceso a la tierra o a medios de producción, nuestra vida no estaría mercantilizada de la manera que lo está. Sólo a partir de la mercantilización de la fuerza de trabajo po-

demos hablar de una sociedad mercantil. Entonces, los primeros capítulos no son una etapa previa al estudio del capitalismo. Lo que vemos es cómo aquella cohesión social, el entramado social que hemos analizado es, en realidad, un tejido social basado en la explotación.

El punto de partida de Marx, desde el primer capítulo, es la idea de que el trabajo es lo que constituye el valor. En parte porque retoma y critica a Ricardo, a quien Marx considera el punto más avanzado de la economía política burguesa. Pero también porque la pregunta que le interesa no es la determinación de los precios, sino cómo se relacionan las actividades humanas en esta sociedad. El trabajo, o la actividad humana, está en el centro. Para los economistas la pregunta principal es cómo entender el movimiento de los precios. Esta no es la pregunta de Marx. Las relaciones se establecen a través del valor de cambio, y el valor de cambio se determina por el valor, pero lo que le interesa a Marx es entender el tejido de la sociedad, el carácter antagónico de este tejido social.

Aquí Marx está criticando ese tejido social que hemos visto en las páginas anteriores y que se presenta como un tejido social basado en la igualdad, la propiedad, la libertad. Si pensamos en la esfera de la circulación y en el intercambio de mercancías, entendemos el mundo en términos de igualdad, propiedad, libertad y justicia. La idea de que debería ser un mundo justo. Un mundo de derechos humanos. Marx no critica solamente a los teóricos burgueses, también está criticando las ideas fundamentales de las luchas sociales en el capitalismo. Está diciendo “el mundo se nos presenta así”, en términos de la circulación, nos genera ideas sobre la libertad, la igualdad, la justicia, la propiedad. Y nuestras luchas retoman esas ideas. Vamos a luchar por la libertad del país, de Catalunya o de Escocia. Vamos a pensar en términos de la igualdad y, criticar, por supuesto, el crecimiento actual de la desigualdad social. Vamos a pensar en el respeto de la propiedad, el respeto a la propiedad de los campesinos en la sierra de Puebla. Pero ahí todavía estamos moviéndonos en la superficie. Para entender qué es lo que genera las apariencias superficiales tenemos que bajar a la producción.

¿Qué sucede cuando te metes en la producción?

Se desfetichiza el mundo y descubres una relación de dominación y de explotación. Descubres que el mundo es ausencia de igualdad, es falta de libertad, es injusticia, que está basado en la explotación, en un antagonismo directo. La libertad se basa en que el capitalista puede decirle al obrero

exactamente qué hacer, hoy, mañana, el año próximo y dentro de diez o veinte años.

Los socialdemócratas tienen su medida burguesa de igualdad, justicia, etcétera. Es la medida con la que juzgan la sociedad del capital y del trabajo asalariado. Al bajar a la esfera de la producción entramos en un mundo oculto. Este mundo oculto es el secreto para entender las relaciones sociales y cómo funciona la sociedad. Por eso Marx dice:

Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personae* (personajes). El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*, el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan* (*ibíd.*: 214).

Antes era el “rico”, aquí cambia, ahora es el capitalista. Aquí dejamos atrás el mundo de las apariencias. Entramos a las relaciones clasistas, aunque todavía Marx no habla de ellas. Entramos en las relaciones abiertamente antagónicas, que son las relaciones de explotación.

El rico va al mercado, encuentra a un trabajador que está libre en dos sentidos: en que no posee medios de producción y en que tiene la capacidad de vender su fuerza de trabajo. Marx dice:

Al poseedor de dinero, que ya encuentra el mercado de trabajo como sección especial del mercado de mercancías, no le interesa preguntar *por qué* ese obrero libre se le enfrenta en la esfera de la circulación. Y, por el momento, esa pregunta tampoco nos interesa a nosotros. Teóricamente nos atenemos al hecho, tal como lo hace, en la práctica, el poseedor de dinero. Una cosa, sin embargo, es evidente. La naturaleza no produce por una parte poseedores de dinero o de mercancías y por otras 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 períodos históricos. Es en sí misma, ostensiblemente, el resultado de un desarrollo histórico precedente, el producto de numerosos trastrocamientos económicos, de la decadencia experimentada por toda una serie de formaciones más antiguas de la producción social (*ibíd.*: 205).

El capitalista encuentra al trabajador libre, que no es esclavo, porque tiene esa doble libertad. Pero esa libertad no es simplemente algo funcional al capital. Esa libertad es el resultado de cientos de años de lucha contra la esclavitud y contra el feudalismo. Los siervos dejaron a sus señores y fueron a las ciudades. En ese sentido, lo que el capitalista encuentra es una libertad que los esclavos no tenían.

Tienes la opción, puedes escoger: puedes vender tu fuerza de trabajo o puedes morir de hambre. Obviamente, tienes que vender tu fuerza de trabajo. Lo importante es que no te estás vendiendo a ti mismo. Hay un vestigio de libertad: es algo que existe entre la fuerza de trabajo y el trabajador. No es algo que Marx desarrolle, pero está allí. El trabajador siempre es más que su fuerza de trabajo. Vende su fuerza de trabajo por un día o por una semana. Durante ese tiempo su fuerza de trabajo realmente es propiedad del capitalista y todo lo que produce es propiedad del capitalista. Pero el trabajador no se vende a sí mismo.

¿Desigualdad o relaciones de explotación?

Cuando pasamos a la producción queda más evidente el carácter asimétrico y la desigualdad. Pero dejamos la desigualdad atrás, ya no estamos hablando de desigualdad. Ahora se trata de relaciones de poder, de explotación. Estamos hablando de que el capitalista te va a decir lo que vas a hacer por el resto de tu vida. Aquí encontramos una gran transición que deja atrás toda la cuestión de la desigualdad. Desigualdad significa que uno tiene más mercancías que otro. Hablar de desigualdad es hablar de personas abstractas, de personas abstraídas de su actividad. Decir que alguien es rico o pobre no nos dice nada de la persona como sujeto, como hacedor, como trabajador.

Todos estos capítulos expresan un avance en la fetichización y la cuestión del fetichismo es un tema central. Se va perdiendo la relación con la actividad, y también se va perdiendo la relación entre las personas como sujetos.

Pensemos en el párrafo de los *Grundrisse* donde Marx habla de su método (*idem*, 2001, vol. I: 21). Empezamos con la autopresentación de la sociedad en términos de mercancías. La riqueza se presenta como mercancía. La mercancía tiene el doble carácter de ser valor de uso y valor. Eso quiere decir que el trabajo también tiene un doble carácter: trabajo útil o concreto y trabajo abstracto. Bajamos muy rápido, desde la superficie, hacia el doble carácter del trabajo. Allí empezamos el viaje de regreso

(como Marx explica en los *Grundrisse*). Bajamos al centro y luego recomponemos las apariencias. A partir del eje trabajo abstracto-trabajo concreto vemos cómo se pierde la noción del trabajo y la noción del sujeto como sujeto activo. Cuando vamos de la mercancía al dinero, se pierde la noción del trabajo. Cuando vamos al intercambio de mercancías, hablamos del sujeto como un sujeto abstracto, un sujeto de derecho, un ciudadano. Re-componemos la superficie, nos alejamos del hacer humano, de la persona activa. Llegamos a un entendimiento básico de las apariencias (libertad, igualdad, propiedad). Y nos encontramos con un problema: el plusvalor. Esta superficie de cambios tiene como característica central que el dinero se cambia para obtener más dinero. Eso no puede explicarse en términos de la circulación. Entonces tenemos que bajar a la fábrica y, a partir de allí, ir recomponiendo las apariencias.

Bajamos hasta el doble carácter del trabajo, vamos a través del dinero, a través del intercambio de mercancías, y vemos cómo se va creando ese mundo de libertad, de igualdad, de propiedad. Bajamos y descubrimos que la relación de desigualdad (rico-pobre) se transforma en el mercado. Para entender lo que sucede tenemos que llegar al proceso de producción. Regresar nuevamente a las personas desde el punto de vista del trabajo.

¿La esfera de la circulación es la esfera de la identidad?

La esfera de la circulación es la esfera de “igualdad”, “libertad”, “propiedad”, “justicia”. Una pregunta, para mí, es si podemos decir que la esfera de la circulación es la esfera de la identidad, si lo que se está estableciendo en el proceso de circulación es la identidad, o las identidades. Si pensamos en el capítulo 2 y lo que dijimos, que para participar en el mundo del intercambio los seres humanos tienen que ser sujetos de derecho, tienen que ponerse la máscara, personificarse, esta esfera de circulación es la creación de una esfera de personificación, de roles, de caracteres. Después bajamos a la esfera de la producción y ¿qué vemos ahí? Tal vez, en la interpretación clásica, llegamos al verdadero sujeto, que es el trabajador. La interpretación clásica dice que bajamos a la fábrica y allí descubrimos al trabajador explotado, al trabajador asalariado. Pero si pensamos al trabajador como trabajador asalariado se establece una identificación entre el trabajador y su fuerza de trabajo. Si se dice que ahí se constituye la identidad del trabajador como trabajador asalariado y que el antagonismo fundamental es el antagonismo entre el rico, que ahora es capitalista, y el pobre, que ahora es trabajador, entonces se establece un concepto identitario.

Si, por el contrario, decimos que no, que al bajar a la fábrica lo que descubrimos es la tensión, o el antagonismo, o la supresión de la humanidad del trabajador en el proceso del trabajo, en el proceso de producir plusvalor, tenemos aquí el centro de la teoría crítica. Criticamos a partir del hacer humano, de la actividad humana. Criticamos todas las apariencias que se presentan y que niegan el carácter activo de los humanos. No sólo criticamos “libertad”, “propiedad”, “igualdad”. Sino que criticamos un mundo identitario. Dejamos atrás el mundo de igualdad y de la propiedad; también dejamos atrás el mundo de las personificaciones, de las identidades.

¿La esfera de la circulación es el proceso de alejarnos de la subjetividad humana?

En *El capital*, empezamos con la mercancía, bajamos al doble carácter del trabajo humano, después el dinero, luego el intercambio, la introducción del sujeto, la introducción de la persona (la personificación), tenemos una larga discusión sobre el dinero, luego tenemos la cuestión de dónde viene el incremento del valor. Y vemos que no hay una respuesta aceptable en la esfera de la circulación. Lo que caracteriza a la esfera de la circulación es que es el proceso de alejarnos de la subjetividad humana. Nos vamos alejando de las personas como personas activas. Nos vamos moviendo del verbo hacer hacia el verbo ser, como centro del universo. Desaparece totalmente la actividad. Llegamos a un punto donde esta abolición del hacer humano hace crisis. Pero eso es, precisamente, el proceso de identificación. Es borrar, o suprimir, el hacer, y dar preferencia al ser: “soy indígena”, “soy mujer”, “soy colombiano”. En ese sentido, se pierde el hacer y va venciendo, o se va estableciendo, el ser como hegemónico.

No hay solución allí. No podemos entender el mundo en términos del ser, de las identidades. Bajamos otra vez a la fábrica, y aparece lo sorprendente: encontramos al obrero miserable siguiendo al capitalista. Pensamos “ahora sí tenemos el verdadero sujeto”. Pero me parece que no. Bajamos a la fábrica y lo sorprendente es que no llegamos simplemente al trabajo asalariado, productor del plusvalor, sino que bajamos nuevamente, y con mucha más fuerza que antes (en el primer capítulo), hasta el doble carácter del trabajo. Trabajo como potencialmente desalienado. Es muy importante. Porque si pensamos que bajamos hacia el trabajo asalariado, pareciera que Marx estableciera al trabajador asalariado como sujeto revolucionario. Al trabajo asalariado, al trabajo abstracto, como sujeto. Pensado así es un

desastre porque lleva a la glorificación del trabajo. Es exactamente la base de la Unión Soviética o de la China: establecer toda la sociedad sobre la glorificación del trabajo.

¿Por qué la identidad es un problema?

La identidad da primacía al ser en lugar del hacer. Si pensamos en las identidades como apariencias reales, que realmente experimentamos, la cuestión es que las luchas basadas en las apariencias reales, las identidades, refuerzan un mundo de identidades. No estamos alterando la obscenidad de la organización social actual, el problema de que todo el tiempo creamos riqueza para los capitalistas. Por eso, por ejemplo, lo importante de los zapatistas es que dicen “somos indígenas, pero somos más que eso”. No se presentan como un movimiento indígena. Es un movimiento de composición mayoritariamente indígena pero, desde el principio, su lucha ha sido por la humanidad. Y, como parte de eso, luchan por los derechos indígenas. Las luchas se dan por las identidades, pero si no se entienden como luchas que, al mismo tiempo, desbordan las identidades, se vuelven reaccionarias. La lucha por los derechos de los negros en los Estados Unidos fue importante, magnífica, pero también se fue identificando. Con las luchas de las mujeres, toda la lucha feminista, sucede lo mismo. Existe este peligro, este aspecto, esta tendencia identitaria. Para el capitalismo no es un problema integrar una identidad. No le importa si los dirigentes de las grandes empresas son mujeres, negros, homosexuales, trans, o lo que sea, eso no cambia nada. Lo único que al capital le generaría un problema es la ruptura con el trabajo abstracto.

El punto de partida de las luchas no es “somos”, sino todo lo contrario: el punto de partida de las luchas es “no somos”. Empezamos desde nuestra negatividad.

No digo que la única opción anticapitalista sea no vender la fuerza de trabajo. Lo que digo es que para mí el centro de una revolución anticapitalista tendría que ser la emancipación de la actividad humana respecto del trabajo abstracto. No es cuestión de conquistar los medios de producción, puede ser necesario, pero lo más importante es la organización de la actividad humana. Esto tiene que ver con el capítulo 5 de *El capital* y con los *Manuscritos de 1844*, cuando Marx dice que no es la propiedad privada de los medios de producción la que crea la enajenación del trabajo, sino todo lo contrario: el trabajo enajenado es el que crea la propiedad privada de los medios de producción. Lo importante es fijarnos en la organización

de la actividad humana, la actividad productiva y reproductiva. Allí está el centro. Hay que ver la relación entre eso y las luchas concretas. Muchos estudios evidencian que la fuerza principal de las huelgas es, simplemente, que los trabajadores no quieren trabajar. A menudo, detrás de una huelga para conseguir mejores salarios, se esconde el hecho de que los trabajadores quieren romper con la rutina de un trabajo sin sentido. Por eso es importante buscar lo que hay detrás de la autopresentación de las luchas.

Pensemos en nosotros, aquí. Somos una institución, una clase de la maestría del posgrado. Pero hay un flujo de relaciones constantes. Lo que hace el capitalismo es tratar que este flujo constante de la actividad humana, de las acciones humanas, quede capturado dentro de una forma institucionalizante. La cuestión de la identidad, la cuestión de la institución, la cuestión de forma, son como coagulaciones, como congelamientos, de este flujo constante. Cuando Marx habla del fetichismo, habla de cómo se van congelando las relaciones sociales, de cómo se van convirtiendo en sustantivos.

Acerca de la fórmula general del capital, D-M-D.

Es la expresión pura de una cohesión social sin ningún sentido. En la idea de que la sociedad se va formando como M-D-M, se ve todavía la presencia del valor de uso. A través del intercambio de mercancías se va estableciendo una cohesión basada en cierta riqueza. Cuando hablamos de D-M-D, se pierde todo sentido. El único sentido que tiene la sociedad es la expansión del valor.

Clase VII

El capital: plusvalor absoluto

Lectura

El capital, tomo I, capítulos 6 a 10.

Preguntas

1. ¿Qué entiendes por explotación? ¿Crees que los trabajadores de hoy están más o menos explotados que en los tiempos de Marx? ¿Te estoy explotando?
2. ¿Qué entiendes por la distinción entre capital constante y capital variable? ¿Qué tiene que ver con la “hora final” de Senior?
3. ¿Cuál es el papel del movimiento de los trabajadores en la agitación para restringir la jornada de trabajo? ¿Con qué resultado?
4. ¿Cuál es el papel del Estado en el establecimiento de la jornada de trabajo?
5. ¿Qué entiendes por la distinción entre plusvalor absoluto y plusvalor relativo? ¿Cuál te parece más relevante para la comprensión del mundo de hoy?
6. ¿Cuáles son los resultados más importantes de la legislación fabril?
7. ¿Qué entiendes por proletariado? ¿Dónde está el proletariado hoy?

Narrativa

Bajamos a la fábrica. Dejamos atrás la esfera de la circulación, de la identidad, dejamos la superficie donde no aparece el antagonismo constitutivo, ¿y qué encontramos?

Lo más obvio que encontramos es un antagonismo abierto. El comprador rico de la fuerza de trabajo y el vendedor pobre sufren un cambio de fisonomía. Ya no son propietarios con derechos iguales, ahora queda clara la relación de dominación/antagonismo. El uno es explotador, el otro es explotado. Pero ¿cómo entender este antagonismo abierto?

En los capítulos anteriores de *El capital* hemos visto un antagonismo latente, aunque siempre presente. Es el antagonismo entre riqueza y mercancía, entre valor de uso y valor y, sobre todo, entre trabajo o hacer concreto y trabajo abstracto. Marx no habla aquí de antagonismo ni de lucha, pero el antagonismo está presente entre líneas, como si fuera un subtexto. Tal vez el antagonismo se manifieste como un horizonte. Al mismo tiempo que Marx introduce la mercancía (en la primera oración), abre un horizonte que va más allá de la mercancía: el de la riqueza no mercantilizada. Lo mismo sucede con el trabajo: propone el trabajo concreto como una perspectiva u horizonte que puede y debe pensarse más allá del trabajo abstracto. En el mismo momento que nos presenta una forma de dominación (valor, dinero), la introduce y precisamente como forma, como algo que contrasta con un trasfondo de un horizonte distinto, lo que podría ser. Este es el significado de forma. Entonces, Marx no habla explícitamente de antagonismo, pero el antagonismo entre lo que es y lo que todavía no es, estructura su pensamiento y su argumento. Este antagonismo es un antagonismo radical que hace presente, a cada momento, la posibilidad de una organización social radicalmente distinta a la actual.

¿Qué sucede con ese antagonismo radical y latente cuando bajamos de la superficie a la fábrica?

La primera cosa que sucede en el capítulo que sigue a la bajada a la fábrica (el capítulo 5) es que Marx no queda encerrado en la fábrica. Otra vez abre el horizonte hacia un mundo muy distinto. En un lenguaje parecido al de los *Manuscritos de 1844*, habla de la distinción entre el peor maestro albañil y la mejor abeja, es decir habla del trabajo desenajenado como lo que nos hace humanos. Justo en el momento en el cual nos hace entrar a la fábrica, con la degradación total del trabajo, con la separación completa entre conceptualización y ejecución del trabajo, canta un himno al trabajo,

tal como podría ser éste en un mundo emancipado. Con este trasfondo nos introduce a la realidad de la fábrica donde todo está cuantificado.

Y luego, en el análisis del capítulo 8 sobre las luchas para limitar la jornada de trabajo, surge el antagonismo abierto entre explotado y explotador, entre clase trabajadora y clase capitalista. Pero ya no es el mismo antagonismo. Ahora es un antagonismo entre dos personificaciones de los polos de la relación del capital: el capitalista como personificación del capital, el trabajador como personificación del trabajo. Por primera vez “se alza la voz del obrero, que en el estrépito y agitación del proceso de producción había enmudecido” (Marx, 2002: 280). Se alza la voz del obrero/trabajador, pero no para hablar en contra del trabajo, sino para luchar por sus derechos como trabajador: “La mercancía que te he vendido se distingue del populacho de las demás mercancías en que su uso *genera valor* (...) Exijo la *jornada normal de trabajo* porque exijo el *valor* de mi mercancía, como cualquier otro vendedor” (*ibid.*: 280-281). El antagonismo abierto es una lucha entre el *derecho* del capitalista y el *derecho* de los trabajadores: “Tiene lugar aquí, pues, una *antinomia*: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide *la fuerza*. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista *la reglamentación de la jornada laboral* se presenta como *lucha en torno a los límites de dicha jornada*, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la *clase de los capitalistas*, y el obrero colectivo, o sea la *clase obrera* (*ibid.*: 282). La lucha entre la clase obrera y la clase capitalista se manifiesta por primera vez en *El capital* enmarcada en la aceptación de la fuerza de trabajo como mercancía. La clase obrera se manifiesta como su apariencia, como organización basada en el trabajo asalariado. La lucha de clases aquí se despliega en, pero no contra-y-más-allá del capital.

En el análisis de este capítulo hay una reducción del horizonte del trabajador y una personificación de él como propietario de su mercancía fuerza de trabajo.

Es interesante cómo Marx habla de los resultados de estas luchas por la reducción de la jornada de trabajo: “Hemos visto cómo estas minuciosas disposiciones, que regulan a campanadas, con una uniformidad tan militar, los periodos, límites y pausas del trabajo, en modo alguno eran los productos de lucubraciones parlamentarias. Se desarrollaron paulatinamente, como *leyes naturales* del modo de producción moderno, a partir de las condiciones dadas. Su formulación, reconocimiento oficial y proclamación estatal fueron el resultado de una prolongada lucha de clases” (*ibid.*: 341).

La legislación fabril resulta en un mejoramiento real de las condiciones de vida de los trabajadores. También estimula la transición del capital de la explotación basada en el plusvalor absoluto a la explotación basada en el plusvalor relativo.

¿Cómo hay que entender esta reducción del horizonte del trabajador y su personificación? ¿En qué consiste la relación entre el horizonte de la emancipación y el horizonte del propietario de la mercancía fuerza de trabajo? ¿Cómo lo veía Marx?

Me parece que hay tres maneras de ver el asunto. La primera es: “Aquí empieza el movimiento obrero. Hubo una organización impresionante, la formación práctica de la clase obrera por primera vez. Hubo también una limitación realista de perspectivas, que tuvo como efecto la realización de reformas que cambiaron la vida de los trabajadores. Eso fue un inicio y seguro seguirá creciendo”. Esta sería una perspectiva lineal y reformista o gradualista. ¿Una perspectiva necesaria que sirva para contener los ataques del capital aunque reproduzca el sistema?

Una segunda perspectiva sería ver los límites del movimiento: los obreros están atrapados dentro de su persona. Para abrir los horizontes y convertir la militancia basada en la fuerza de trabajo, es necesaria la intervención de una fuerza externa. Este fue el razonamiento de Lenin en *¿Qué hacer?* Hoy podemos decir que los resultados de este enfoque fueron un desastre.

La tercera perspectiva sería decir que en realidad el movimiento para la reducción de la jornada de trabajo no fue simplemente una defensa de la fuerza de trabajo como mercancía, como Marx lo presenta. Dentro de este movimiento, que se presentaba con ese lema, existía un horizonte (tal vez latente) mucho más amplio, un horizonte antitrabajo, un impulso hacia la emancipación del hacer. En otras palabras, la lucha no fue solamente una lucha dentro del capital sino, más bien, una lucha en-contra-y-más-allá del capital. ¿Y por qué Marx no la presentó de esta manera? ¿Porque las circunstancias históricas impidieron que lo viera así? ¿O porque quería decir que la explotación genera, inevitablemente, alguna resistencia? No está clara la posición de Marx, pero las tres interpretaciones tienen diferentes consecuencias políticas.

Transcripción

Vimos el encuentro entre el rico y el pobre y cómo el rico compra la fuerza de trabajo del pobre. En el último párrafo del capítulo 4 de *El capital* vimos cómo bajan a la fábrica y allí sucede una transformación en sus fisonomías. En la fábrica, la esfera de explotación, encontramos el argumento entre el capitalista y el trabajador (capítulo 5). El capitalista compra la fuerza de trabajo, cuyo valor está determinado por el tiempo socialmente necesario para producir esa fuerza de trabajo (como una silla, una taza de café, un libro). Si imaginamos que se necesita el equivalente de cuatro horas para producir esa fuerza de trabajo, podemos representar el valor de la fuerza de trabajo por cuatro horas. Si cada hora está representada por cien pesos, el total serán cuatrocientos pesos. Después de cuatro horas, el trabajador puede decir: bueno, ya me cansé, me voy a casa, ya produje el equivalente del valor de mi fuerza de trabajo. Pero el capitalista dirá: no, no puedes hacer eso, si haces eso no voy a tener ganancias y además te compré la fuerza de trabajo por todo un día, por la jornada completa de trabajo, que en este momento y en esta sociedad son diez horas; entonces tienes que trabajar diez horas. El obrero trabaja otras seis horas. Aquí no hay ninguna injusticia, porque el capitalista pagó el valor equivalente de la fuerza de trabajo. Hubo un contrato libre, donde el trabajador tenía la capacidad de vender libremente su fuerza de trabajo y recibió un equivalente al valor de su fuerza de trabajo.

Entonces, tenemos una jornada laboral de diez horas. Cuatro horas son el equivalente para producir la fuerza de trabajo. Seis horas son el equivalente del plusvalor que se apropia el capitalista. Aquí tenemos una relación que no es de desigualdad, ni de injusticia, sino de explotación. Esta relación de explotación tiene una expresión cuantitativa muy precisa. Podemos decir que al final del día tenemos un producto que representa diez horas de trabajo, y que esas diez horas representan diez unidades de valor. Cuatro de esas unidades equivalen al salario del trabajador (luego veremos que Marx habla de esa parte como capital variable), y seis horas constituyen el plusvalor que va para el capitalista. Eso nos da una proporción de $6/4$. Podemos decir que la tasa de plusvalor aquí es $6/4$, o de 150%. No importa si los trabajadores son felices o no. Hay muchos explotados felices. Hay explotados que tienen condiciones razonablemente cómodas. Eso no entra en el cálculo de la explotación.

Ciento cincuenta años después, en 2017, somos materialmente mucho más ricos que los trabajadores en los tiempos de Marx. Probablemente

muchos trabajadores en México tengamos televisión, un teléfono celular, incluso un automóvil. Aún así ha existido un aumento tan grande en la productividad del trabajo, por medio de las mejoras tecnológicas, que probablemente nuestro salario sea el equivalente de... ¿veinte minutos de trabajo? ¿una hora? Supongamos una hora. Ahora no trabajamos diez, sino ocho horas. Una hora es el equivalente del salario, siete horas el equivalente del plusvalor. Eso nos da una tasa de explotación de 700%. No hay modo de medir valores con precisión porque el valor se manifiesta sólo a través de los precios, del dinero, y no podemos tener una medida exacta. Pero podemos calcular que probablemente sea algo parecido a esto.

Ahora vamos a Alemania, donde las condiciones de los trabajadores son mejores, donde reciben mayores salarios y trabajan con tecnología más avanzada. Podemos suponer que producen el equivalente de su salario en media hora. Siguiendo con el ejemplo, tenemos treinta minutos de trabajo necesario en una jornada de ocho horas, y siete horas y media de plusvalor. La tasa de explotación ha aumentado a 1.400%.

Por lo tanto, no hay razón para pensar que peores condiciones de trabajo implican una tasa de explotación mayor. Puede suceder que sí, porque el capital lucha todo el tiempo para aumentar la tasa de explotación, bajando salarios, negándose a mejorar las condiciones de trabajo, etcétera. Pero no existe una relación directa entre la calidad de las condiciones de trabajo y la tasa de explotación. Lo más probable es que la tasa de explotación en Alemania sea más alta que en México. Se puede decir que si tenemos una fábrica de automóviles en Alemania y otra en Puebla, lo más probable es que realicen los mismos procesos de trabajo, que tengan la misma tecnología, y salarios más bajos en México, entonces, comparando, puede suceder que la tasa de explotación sea más alta en México. Pero no es algo obvio. Y no tiene nada que ver con la idea de “pobres” trabajadores. Hay que evitar la tentación de entender el valor como una teoría de precios. No se trata de eso.

Se puede argumentar, comparando México y Alemania que, por razones materiales, en México no es necesaria la calefacción y en Alemania sí. O que, por razones históricas, el valor de la fuerza de trabajo sea más alto, no solo en precio, sino que el propio valor sea más alto, en Alemania que aquí, y que, por lo tanto, la tendencia en los próximos años será que todas las grandes empresas, los grandes capitales, busquen formas de trasladar sus fábricas a países donde la fuerza de trabajo tenga menos valor. También podemos decir que existen algunas “islas”, dentro de México por ejemplo, donde una combinación de muy alta tecnología y de procesos

de trabajo muy disciplinados, hacen que probablemente exista una tasa de explotación más alta en ellas que en una fábrica de Alemania. Pero si se generaliza, si se incorporan todos los talleres mecánicos con muy baja tecnología que existen por todo el país, donde la tasa de explotación es baja, probablemente lleguemos a la conclusión opuesta. Al tomar todo el conjunto, es muy probable que la tasa de explotación sea más alta en Alemania que en México.

¿Y en la educación?

Como profesor estoy haciendo un trabajo que afecta al valor de la fuerza de trabajo de ustedes. El producto de estas clases es que ustedes salen finalmente con una fuerza de trabajo que tiene un valor más alto que cuando empezaron. Porque se requiere más tiempo para producir un magister que un licenciado. Entonces, sus fuerzas de trabajo son producto de más horas de trabajo. Eso no quiere decir que esté produciendo una mercancía, sino que estoy realizando un trabajo que tendrá el efecto de aumentar el valor de sus fuerzas de trabajo. No estoy produciendo una mercancía, hago algo que aporta al valor de la fuerza de trabajo.

Sobre la distinción entre capital constante y capital variable.

Regresemos por un momento a la explotación. Marx habla de relaciones entre personas y relaciones de poder. La relación de explotación es una relación acumulativa de poder. En el ejemplo anterior, cada día que el obrero trabaja se queda con cuatro unidades de valor, que son suficientes para que pueda regresar a trabajar al día siguiente. El capitalista se queda con seis unidades de valor, que son suficientes para expandir su capital. Y también para que pueda expandir su dominio sobre la actividad cotidiana de los trabajadores. Existe una relación de poder entre las seis unidades y las cuatro unidades de valor. La tasa de explotación refleja una relación de poder, refleja cómo los capitalistas se van apropiando, en una proporción cada vez mayor, de lo que se produce en el mundo. En nuestros días, los capitalistas se apropian de una proporción de lo producido muchísimo más grande que en el siglo XIX. Tenemos que dejar atrás la cuestión de los precios y pensar en la relación de explotación como una relación de poder. Es una relación de poder que determina lo que hacemos un día y otro, es una relación que determina las actividades, los miedos y las angustias de todas las personas en el mundo todos los días.

Si decimos que ahora la tasa de explotación es mucho mayor que en los tiempos de Marx, también estamos diciendo que el dominio del capital sobre la actividad práctica de las personas en este mundo es mucho más grande.

Se puede ver como una relación entre vida y muerte. Por ejemplo, un capitalista tiene una cierta cantidad de dinero, supongamos un millón de pesos, que invierte en una fábrica. Una parte de ese dinero (seiscientos mil pesos) lo invierte en maquinarias y materias primas, y los otros cuatrocientos mil pesos los utiliza para comprar fuerza de trabajo, mano de obra, que pone a trabajar. Al terminar la jornada, si todo fue bien, asumiendo una tasa de plusvalía de 100%, el capitalista tendrá un millón cuatrocientos mil pesos. Si alguien le pregunta al capitalista sobre el plusvalor y la tasa de plusvalor, dirá que no entiende de qué se le está hablando. No es por falta de inteligencia, realmente no entiende de qué se le habla porque para él no existe la distinción entre las cuatro unidades de valor y las seis unidades de valor. Para el capitalista se trata de factores de producción y de gastos. Compra máquinas, compra trabajadores. Marx, por el contrario, dice que si no se hace una distinción básica entre trabajo muerto y trabajo vivo, no se puede comprender lo que sucede. Es cierto que las máquinas en las que el capitalista gastó seiscientos mil pesos también son producto del trabajo, pero son productos de procesos de trabajo pasado, es trabajo que ya está incorporado en la máquina, y aunque el valor de ese trabajo se va a reproducir en el valor final, no está creando nada nuevo. Aquí tenemos el capital constante, porque su valor es constante. O podemos decir que es trabajo muerto. En cambio, los cuatrocientos mil pesos que el capitalista utilizó para contratar mano de obra, representan el trabajo variable, es un proceso en movimiento que va produciendo valor. Se puede hablar de esto como capital variable y también podemos decir que es trabajo vivo.

Marx dice que para el capitalista se trata de que invirtió diez unidades y terminó con catorce unidades, es decir que tuvo una tasa de ganancia del 40%. Pero eso no ayuda mucho para comprender lo que sucede. Si queremos entender lo que pasa en el proceso de trabajo tenemos que hacer abstracción del capital constante, porque no varía. Lo que nos interesa es el proceso de trabajo, donde los trabajadores utilizan los medios de producción para producir el plusvalor. Para nosotros, que queremos entender los antagonismos sociales, lo interesante es la relación entre el plusvalor y lo que se gasta en los trabajadores (P/CV). Aquí tenemos una tasa de plusvalor, una tasa de explotación (por ejemplo del 100%). Si se le dice al capitalista que está explotando a sus trabajadores, que está obteniendo una

tasa de plusvalor de 100%, no lo entenderá, porque eso no le interesa. Lo que Marx hace es una distinción entre el trabajo muerto, que está bajo el control del capitalista, y el trabajo vivo, que también está bajo el control del capitalista, pero que, además, produce valor. La diferencia entre capital constante y capital variable, entre la tasa de plusvalía y la tasa de ganancia, es muy importante para entender el argumento que sigue.

Sobre la “explotación por despojo”.

Es un concepto muy confuso. Lo que Marx está tratando de entender es el mundo social a partir de la organización de la actividad humana. Si se confunde la explotación de la naturaleza con la explotación del trabajo humano, se pasa a otro mundo conceptual, perdiendo lo que para Marx es central, que es la relación entre los seres humanos activos.

Supongamos que el capitalista quiere más ganancia que el 40% del ejemplo. ¿Qué puede hacer? Para él es importante reducir el costo del capital constante. Por ejemplo, si utiliza oro para producir, pensará cómo reducir sus gastos en oro. Si tiene la posibilidad de abrir una mina de oro en la sierra de Puebla y conseguirlo más barato, lo hará. Al capitalista no le importará lo que digan las personas que allí habitan, tampoco si no quieren una mina de oro en el lugar. Y si los residentes se resisten hablará con los políticos. Esta actitud es parte de la reacción capitalista a la crisis actual: un esfuerzo enorme para reducir los costos de las materias primas. Básicamente esto es lo que se entiende por despojo. Pero no afecta directamente la relación de plusvalor y no es el oro, en este ejemplo, el que produce el plusvalor. Sólo las personas vivas producen valor.

Esto implica hacer una distinción muy clara entre los seres humanos, la naturaleza y los animales. Y creo que para Marx esa diferencia es fundamental. Se puede decir que la diferencia entre los seres humanos y los perros, por ejemplo, está exagerada, que no hay tantas diferencias. Pero para Marx sí. El fundamento de su argumentación es la distinción entre los seres humanos y no humanos. Esta distinción tiene que ver con la capacidad creativa del ser humano, en el sentido del peor maestro albañil frente a la mejor abeja. Se puede argumentar que las abejas tienen capacidad para planear lo que van a hacer. Pero no es lo mismo, la capacidad creativa humana es una capacidad negativa, una capacidad que va negando todo el tiempo. Las abejas no niegan. Los panales de abejas tienen una estructura muy jerárquica, pero no conocemos de rebeldías de las abejas contra la reina, por ejemplo. Existe una distinción entre animales y seres humanos

que nos permite decir que para entender al mundo social hay que empezar a partir de esa distinción.

Por eso hablar de explotación por despojo confunde el análisis. Es verdad que hay un movimiento muy fuerte para reducir los costos de las materias primas. El capitalista piensa que de esa manera puede reducir los costos del capital constante. Pero eso lo veremos en el tomo III de *El capital*. Por el momento estamos interesados en el proceso de producción, y allí estamos hablando de la jornada de trabajo de, por ejemplo, ocho horas. Empezamos con cuatro horas para la reproducción de la fuerza de trabajo y cuatro horas para la producción de plusvalor.

¿Cómo hace el capitalista para aumentar sus ganancias?

El capitalista siempre quiere más ganancias. Su primera reacción será que los obreros tienen que trabajar más. Tratará de extender la jornada de trabajo: a diez, doce, catorce horas. Eso sucedió en la primera época del capitalismo donde, con el apoyo de la legislación de la época, se fue aumentando la jornada de trabajo. Esa estrategia capitalista es la que Marx llama plusvalor absoluto: el aumento de la cantidad de plusvalor producido a través de la extensión de la jornada de trabajo.

La otra posibilidad que tiene el capitalista para aumentar sus ganancias es reducir la proporción del valor que va para los trabajadores. Eso podría hacerse a través de la reducción del valor de la fuerza de trabajo. También podría hacerse reduciendo los niveles de vida de los trabajadores, como está pasando en muchas partes del mundo actualmente. Aún sin cambiar la tecnología, los trabajadores ya no tendrán algunas posibilidades en su nivel de vida, como tener automóvil, vacaciones pagas, etcétera. Es otra estrategia capitalista para aumentar la tasa de plusvalía. Se puede lograr bajando el nivel de vida o que los medios de subsistencia del trabajador disminuyan su valor. También puede tratarse de reducción de salarios, pero no necesariamente. Puede darse que los salarios aumenten pero no al mismo ritmo de la aceleración de la producción de lo que se necesita para la reproducción de la fuerza de trabajo. Así, el valor de la mercancía fuerza de trabajo disminuye, porque el tiempo requerido para producir cualquier mercancía es menor y por lo tanto, también es menor la parte del día dedicada a la producción de la fuerza de trabajo.

Por el momento no nos interesan ni el capital constante, ni la tasa de ganancia, sino lo que pasa en la jornada de trabajo y la explotación, es decir la producción de plusvalor. Hay dos maneras de aumentar la tasa de

plusvalor: la primera extendiendo la jornada de trabajo, y la otra reduciendo la parte de la jornada de trabajo dedicada a la reproducción de la fuerza de trabajo.

La lucha por la reducción de la jornada de trabajo.

Al finalizar el capítulo 4 de *El capital* bajamos a la fábrica y llegamos a la esfera de un antagonismo abierto. A través de los siglos se fue extendiendo la jornada de trabajo, y por supuesto, los trabajadores lucharon en contra de eso. Después, cuando llegamos al capítulo 8, aparecen otras preguntas. ¿Cómo fue el movimiento de los trabajadores para restringir la jornada de trabajo? ¿Qué resultados obtuvo?

Al principio de *El capital* empezamos con la mercancía, el intercambio y bajamos al carácter dual del trabajo. A partir de ahí Marx va recomponiendo la esfera de la circulación, la esfera de las apariencias. Eso nos lleva a un problema que no sabemos cómo resolver: la cuestión de que la circulación presupone un proceso de expansión del valor y de dónde proviene ese proceso de expansión. No es posible resolver este problema a nivel de la circulación, entonces bajamos a la esfera de la producción. Allí la relación de rico/pobre cambia y entramos en la esfera del antagonismo abierto. Hablamos desde el principio de un antagonismo entre mercancía y riqueza pero ahora tenemos un antagonismo directo entre capitalistas y trabajadores. El centro de ese antagonismo es el proceso de explotación.

Vemos cómo el capital tiende permanentemente a incrementar la explotación. En el siglo XIX, la clase trabajadora se está formando, se moviliza y lucha por la reducción de la jornada de trabajo. Es una lucha magnífica y tiene como resultado la reducción de la jornada de trabajo. Luego, cuando pensamos qué es lo que está pasando, es cuando aparecen las preguntas. Una de las cosas que suceden es la aparición de las organizaciones de los trabajadores. Por primera vez se ve la colectivización de los trabajadores. Ya no estamos como en el capítulo 4, cuando el rico se encuentra con el trabajador y compra la fuerza de trabajo. Ahora tenemos por un lado a los capitalistas y por el otro a los trabajadores. A través de la lucha se va generando la organización colectiva de los trabajadores.

¿Qué está diciendo Marx? En el primer apartado del capítulo 8 habla del capitalista como personificación del capital. Si el capitalista no asume el papel de capitalista, si no actúa como la personificación del capital, simplemente dejará de ser capitalista. Lo que Marx ha dicho antes, que va a tratar a las personas como personificaciones de su papel social. Vimos,

en el capítulo 2, que eso implica un problema para nosotros, porque si los trabajadores son simples personificaciones del trabajo abstracto, ¿entonces qué? Entonces para proponer o plantear la revolución tiene que haber un plus, tiene que haber algo más. Tenemos que pensar que los trabajadores son algo más que su papel social.

Aquí Marx introduce la discusión sobre la jornada de trabajo:

Dejando a un lado límites sumamente elásticos, como vemos, de la naturaleza del intercambio mercantil no se desprende límite alguno de la jornada laboral, y por tanto límite alguno del plustrabajo. El capitalista, cuando procura prolongar lo más posible la jornada laboral y convertir, si puede, una jornada laboral en dos, reafirma su derecho en cuanto comprador. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida trae aparejado un límite al consumo que de la misma hace el comprador, y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la jornada laboral a determinada magnitud normal. Tiene lugar aquí, pues, una *antinomia*: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la *fuerza*. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista *la reglamentación de la jornada laboral* se presenta como *lucha en torno a los límites de dicha jornada*, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la *clase de los capitalistas*, y el obrero colectivo, o sea la *clase obrera*" (*ibíd.*: 281).

Aquí los trabajadores están asumiendo su papel como personificación de su mercancía, la fuerza de trabajo que están vendiendo. Su argumento es que si no se ponen límites a la jornada laboral se va a destruir su mercancía, la fuerza de trabajo. Por lo tanto, nosotros, trabajadores, hemos vendido una mercancía, pero tenemos derechos. Y se movilizan. Por primera aparece la personificación de su fuerza de trabajo. El resultado, sabemos, es que se ponen límites a la jornada de trabajo, que mejora la situación de los trabajadores. Aparece un antagonismo que tiene como eje las condiciones del proceso de explotación. Es una lucha violenta y, por primera vez, los trabajadores se organizan como clase.

Lo que Marx dice es que los trabajadores están actuando como personificación de su mercancía fuerza de trabajo. Y también dice que era necesario para el capital restringir la jornada de trabajo. Si no se hubiera reducido la jornada de trabajo el capital hubiera destruido su base. En ese sentido la lucha de los trabajadores impuso al capital lo que el capital necesitaba para sobrevivir.

La otra cosa que nos hace pensar, es que aparece una transición del plusvalor absoluto al plusvalor relativo. Se pone un límite a la extensión de la jornada de trabajo y por tanto se pone límite al plusvalor absoluto, se impulsa una transición a una explotación más eficiente, que está dada por el plusvalor relativo. Este proceso también elimina a muchos capitalistas ineficientes y promueve la centralización del capital.

No es algo obvio. Porque ahora tenemos la lucha de clases, ahora tenemos la colectivización de la lucha, y eso termina promoviendo una transición dentro del capital. Cuando Marx habla de riqueza y mercancía, o de trabajo concreto y trabajo abstracto, existe un antagonismo, no hay una relación identitaria entre riqueza y mercancía, o entre trabajo concreto y trabajo abstracto. También puede pensarse esto en términos de la categoría “horizontes de lucha”. Lo que sucede en el primer capítulo de *El capital*, es que, aunque pensáramos que Marx habla de la subordinación de la riqueza a la mercancía, de la subordinación del trabajo concreto al trabajo abstracto, al mismo tiempo mantiene abierta la riqueza emancipada y el trabajo concreto. Los mantiene como horizontes, como una conceptualización que va más allá de la mercancía o del trabajo abstracto. Y para hacer eso, para mantener esa perspectiva más allá del capital, tiene que existir un antagonismo real.

¿Cómo entender el antagonismo?

Cuando bajamos a la fábrica encontramos un antagonismo abierto. En la esfera de producción, aparecen el capitalista, el trabajador, el proceso de trabajo, el proceso de valorización, el antagonismo. Mi pregunta en relación con el capítulo 8 es ¿cómo entender este antagonismo? Hasta ahora hemos tenido un antagonismo subyacente entre la existencia de la mercancía y el horizonte, o la posibilidad, o el impulso hacia la emancipación de la riqueza, que va más allá de la mercancía. Cuando bajamos a la producción lo que vemos es que el antagonismo se personifica. Se podría decir que hay un cambio en el antagonismo: se va perdiendo el horizonte del más allá del capital. El antagonismo se convierte en antagonismo sindicalista, o reformista, de derecho contra derecho: “nosotros estamos luchando por nuestra mercancía fuerza de trabajo”. Se pierde el horizonte, o la perspectiva que va más allá, la que dice que no aceptamos la mercantilización de nuestra capacidad creativa.

Uno podría decir, bueno, sí, se personifica, se vuelve una lucha sindicalista, consiguen la reducción de la jornada de trabajo, y al mismo tiempo

impulsan la reproducción del capital y una forma de explotación más eficiente. Cuando bajamos a la fábrica hay un desdoblamiento del antagonismo. Empezamos con el antagonismo emancipatorio, el horizonte que va más allá del capitalismo. En la fábrica, este antagonismo básico, que ya vimos en la primera frase de *El capital*, ahora se desdobra, o adquiere una nueva forma, como antagonismo encapsulado dentro de la existencia del trabajo como trabajo asalariado. Este antagonismo dentro de la aceptación del salario es lo que se va desarrollando a través de las luchas fabriles.

Marx no habla de este desdoblamiento, y toda la tradición de lectura de *El capital* dice que ahí empieza la lucha de clases. Se plantea sobre la base de la organización colectiva contra la explotación, pero se moviliza dentro de este mundo de personificación de los trabajadores como propietarios de la mercancía fuerza de trabajo. Nuestro problema, leyendo eso, es que ya sabemos que esa conceptualización de la lucha de clases fracasó históricamente. Ya no sirve, es toda la ideología del movimiento obrero. La ideología de concebir la lucha de clases como una lucha basada en la existencia de la clase obrera como clase asalariada. Eso tiene como base la falta de cuestionamiento al trabajo. Cuestiona la explotación, pero no cuestiona el trabajo.

Aunque no lo tengo totalmente en claro, lo que trato de ver en este proceso es que, en realidad, Marx está pensando en términos de un desdoblamiento, porque está diciendo que esta lucha heroica, colectiva, que consiguió lo que quería conseguir, finalmente ayudó a la reproducción del capital sobre una base más eficiente.

Entonces nos quedamos con preguntas. Es esa idea del primer apartado, la idea de que los trabajadores asumen la lucha como lucha de derecho contra derecho. Ya no es la lucha contra el trabajo. Es una lucha sobre las condiciones de explotación. Pensando en términos de horizonte, cuando bajamos a la fábrica, nos encontramos con la explotación. Si pensamos en el capítulo 8 como la consolidación de la personificación de los trabajadores como propietarios de su fuerza de trabajo, se va cerrando la perspectiva del horizonte. Es una lucha magnífica, pero con una perspectiva reducida. Pero, sin embargo, en el capítulo 5, justo cuando bajamos a la fábrica, Marx insiste en abrir los horizontes al decir que no se puede hablar de la explotación y de la producción de plusvalor sin hablar también del proceso de trabajo como proceso creativo, como algo que podría ser diferente. Y vamos a ver que sucede lo mismo con la transición al plusvalor relativo, en los capítulos siguientes. Allí hay una reapertura de las perspectivas.

Clase VIII

El capital: plusvalor relativo

Lectura

El capital, tomo I, capítulos 10 a 13.

Preguntas

1. ¿Cómo se desarrolla la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto en estos capítulos? ¿Cómo ves la relación entre el capítulo 11 y el capítulo 5?
2. ¿Qué es lo que explica la transición desde la manufactura a la gran industria?
3. ¿Qué piensas de la nota 4 del capítulo 13? ¿Qué tiene que ver con la estructura de *El capital*?
4. ¿Cómo entiendes la lucha entre el obrero y la máquina? ¿Estás de acuerdo con lo que dice Marx?
5. “Se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros” (Marx, 2002: 530). ¿Estás de acuerdo?
6. ¿Qué piensas de la “utopía comunista” de Robert Owen y por qué fue tan criticada por los fabricantes que se oponían a la ley fabril? ¿Cómo entiendes la crítica que hace Marx a Owen?
7. Si el objetivo determinante del proceso capitalista de producción es la mayor autovalorización posible del capital, ¿es posible la asociación entre un capitalista y sus obreros? ¿Cómo se relaciona esto con las luchas por la recuperación de fábricas hoy en día?

Narrativa

1. La apuesta antiidentitaria. El curso es un experimento, una pregunta, tal vez, una apuesta. Es un intento de desarrollar una lectura antiidentitaria de *El capital*.

La lectura más fácil (pero nunca fácil) es la lectura identitaria, para la que *El capital* es una explicación de las leyes del desarrollo de un sistema de dominación. La explicación se despliega a través de la derivación de una serie de formas de relación social. Cada forma es entendida como una jerarquía entre la forma y su contenido, como subordinación o identificación. Así, la mercancía es la forma histórica de la riqueza, la contiene y la subordina y, mientras exista el capitalismo, habrá identificación entre mercancía y riqueza. Lo mismo se puede decir de valor y valor de uso, del trabajo abstracto y el trabajo concreto, de cooperación capitalista y cooperación, de la fuerza de trabajo y el trabajador. En el caso del trabajador, la identificación se expresa como personificación. La clase obrera, en el capítulo 8, es la personificación de la mercancía fuerza de trabajo. En todos los casos se asume que la forma capitalista se devora completamente a su contenido, sin dejar restos.

Esta lectura identitaria (de la cual tal vez Moishe Postone y Michael Heinrich son, actualmente, los mejores exponentes) arrastra varios inconvenientes. El problema teórico principal ya fue señalado un par de veces con la cita de Ernst Bloch. El enfoque identitario no pregunta quién está hablando y cómo puede decir lo que dice. La única manera de tener un concepto de alienación es si la alienación no es total. La única manera de decir que la riqueza existe en la forma de la mercancía es si tenemos la idea de una riqueza que no exista en esa forma. El concepto mismo de forma implica una relación de no identidad entre forma y contenido. Un enfoque identitario coloca a la persona que habla fuera del mundo, en la luna.

Políticamente, el enfoque identitario nos puede llevar a diferentes conclusiones. La primera es que la revolución es imposible, ya que el sistema de dominación es un sistema cerrado. La segunda dice que, puesto que el sistema está cerrado y que los trabajadores son personificaciones de su papel como propietarios de la mercancía fuerza de trabajo, la única salida posible es a través de una intervención que venga de afuera, un *deus ex machina*, un partido compuesto por personas que han logrado escaparse de su papel en el sistema, los revolucionarios profesionales.

En el curso estamos desarrollando una lectura antiidentitaria de *El capital*. El punto de partida es una falta de identidad, un desfase, entre

concepto y lo concebido, entre forma y contenido. Decir, por ejemplo, que la riqueza existe en la forma de la mercancía significa también, al mismo tiempo, que no existe en la forma de la mercancía, que no hay una relación de identidad entre riqueza y mercancía, que hay un desajuste entre las dos categorías. La mercancía no se traga a la riqueza totalmente, la riqueza desborda la mercancía. Siempre queda un resto, un plus. La riqueza existe no solamente en la mercancía, sino en-contra-y-más-allá de ella. Hay una relación extática entre riqueza y mercancía: la riqueza se pone de pié frente a la mercancía que busca contenerla pero no puede. Existe, incluso en la riqueza mercantilizada, un horizonte que va más allá de la mercancía. La mercancía tiene que entenderse como verbo, como proceso de mercantilizar la riqueza. Todas las formas de relaciones sociales son formas-procesos, lo que quiere decir que son procesos de formar las relaciones sociales. Todos estos procesos son antagónicos, intentos de capturar y contener el “desasosiego de la vida” (Hegel), el flujo imparable de las relaciones sociales. Cada categoría oculta un antagonismo en movimiento. Por eso hay que abrir las categorías para descubrir el antagonismo que ocultan y que las desborda. Abriendo la mercancía descubrimos la fuerza antagónica-desbordante de la riqueza. Abriendo el valor descubrimos la fuerza indomada del valor de uso. En el trabajo abstracto encontramos el impulso del trabajo concreto que empuja hacia la autodeterminación. Dentro de la personificación del trabajo, buscamos la rebeldía del trabajador que se niega a aceptar que sólo es propietario de su mercancía fuerza de trabajo. La esperanza revolucionaria surge, no del cumplimiento de los papeles, sino de su rompimiento. La revolución es, simplemente, la revuelta del hacer concreto contra el trabajo abstracto.

¿Por qué digo que la lectura antiidentitaria es una apuesta?

Primero, porque puede ser que lo latente que estamos buscando no exista. Tal vez no exista la rebeldía del trabajador que se niega a aceptar su papel como propietario de su fuerza de trabajo.

Segundo, porque aún cuando exista la rebeldía del trabajador contra su papel, puede suceder que las fuerzas totalizantes (básicamente la necesidad de tener un ingreso de dinero) sean tan fuertes que estas rebeldías no puedan durar mucho tiempo. Puede ser que la idea de la lucha del trabajo concreto contra el trabajo abstracto sea simplemente un reflejo de la posición privilegiada de un profesor de sociología y de sus estudiantes becados. Puede ser, pero obviamente no es así. ¿O sí? ¿O tal vez tenemos que

pensar en una crisis del trabajo abstracto y las demás formas que refleja y refuerza las antiformas del hacer concreto, del valor de uso, etcétera.

Tercero, aún si una lectura antiidentitaria es lo que se necesita teórica y políticamente, no quiere decir que Marx lo pensara de la misma manera. ¿Estamos leyendo *El capital* con Marx o contra Marx? ¿Estamos ayudando a Marx a entender su propio texto? ¿O ya sabía?

2. En el capítulo 11 (“Cooperación”) se abre nuevamente el horizonte. Regresamos a la tensión entre valor de uso y valor, entre trabajo concreto y trabajo abstracto.

El trabajo concreto adquiere ahora una nueva dimensión, la de la cooperación y, luego, de la maquinaria. Es un avance enorme en la *fuerza productiva social del trabajo*, o *fuerza productiva del trabajo social*. Pero parece que esa fuerza está totalmente bajo el control del capital y volteada contra los trabajadores. ¿O es la base de lo común? ¿Existe otro lado?

En términos de nuestra narrativa hay un avance enorme de parte del capital/valor. Se profundiza la dominación. Y, de nuestro lado, el avance en la resistencia, el avance de la fuerza creativa. Pero la fuerza creativa no se voltea contra el capital. ¿O sí? ¿La fuerza social productiva del trabajo como algo que va a entrar en conflicto con el capital? Todavía no está claro el conflicto.

La resistencia ahora es la de la mano rebelde, de la indisciplina. Ya no es la resistencia del propietario de la mercancía fuerza de trabajo. Es una resistencia que destruye máquinas, que es indisciplinada, rebelde. No se habla de estas resistencias como “clase trabajadora”. En la sección sobre la legislación fabril (capítulo 13), se enfatiza, otra vez, que ésta fue necesaria para la reproducción del capital.

La resistencia ahora es contra el avance de la fuerza productiva social subordinada al capital. Este avance podría concebirse de varias maneras. Si fuera socialmente neutro, equivaldría simplemente al progreso, creando la base para otra sociedad (como la Unión Soviética). Pero no: se puede escribir su historia como lucha constante para crear el orden. Es decir, es una tecnología específicamente capitalista. El valor penetra el valor de uso y lo moldea hasta en sus detalles. No hay una relación externa entre el capital y el desarrollo de la fuerza social productiva del trabajo. Pero, ¿podemos hablar de un movimiento subversivo de esta fuerza social productiva del trabajo? ¿De la socialización del trabajo, la creación de lo común?

Se puede ver en términos de la primera frase, la riqueza existe en la forma de mercancía. Vemos aquí cómo esta forma de existencia tiene como

consecuencia que la riqueza se desarrolla muy rápidamente, pero que, al mismo tiempo, se vuelve contra sus creadores.

Transcripción

En estos capítulos se siente que lo que está pasando es el aplastamiento de los seres humanos. Mi pregunta es si el aplastamiento de los seres humanos es lo mismo que la formación de la clase obrera o es lo opuesto. Si uno quiere ver que el aplastamiento no es total, ¿tiene que ir a leer a E. P. Thompson o eso ya está presente en *El capital*? ¿*El capital* es puro aplastamiento o es algo más que eso?

Si empezamos diciendo que riqueza, valor de uso, trabajo concreto, están de nuestro lado, y estamos en contra de la mercancía, del valor, del trabajo abstracto, y si uno lo piensa en términos de trabajo concreto y trabajo abstracto, en estos capítulos el trabajo abstracto extiende su dominio sobre el trabajo concreto. Cualquier concepto de trabajo concreto, o auto-determinante, parece estar aplastado.

Sin embargo, cuando habla de la cooperación y cómo ésta aumenta la fuerza productiva del trabajo, Marx dice:

“(...) en todas estas circunstancias *la fuerza productiva específica* de la jornada laboral combinada es *fuerza productiva social del trabajo*, o *fuerza productiva del trabajo social*. Surge de la cooperación misma. En la cooperación planificada con otros, el obrero se despoja de sus trabas individuales y desarrolla su capacidad en cuanto parte de un género” (*ibid.*: 400).

Allí estamos regresando a los *Manuscritos de 1844* y al capítulo 5 de *El capital*. Marx está diciendo que, a pesar de todo, hay algo en la cooperación que permite el desarrollo de la humanidad en los humanos, el desarrollo de lo que nos hace humanos. En los *Manuscritos de 1844* y en el capítulo 5 de *El capital* estamos pensando mayormente en el trabajador individual, el peor albañil con la mejor abeja. Pero ahora ya no se trata del trabajador individual sino de un colectivo social de trabajadores que hacen juntos. Esta cooperación es parte de la realización de lo que distingue a los humanos como género. La cooperación es el desarrollo de las capacidades humanas.

El problema es el aplastamiento, la subordinación de esta cooperación a la cooperación capitalista. De tal manera que se vuelve imposible, o casi imposible, distinguir entre cooperación y cooperación capitalista, porque realmente es el capitalismo el que los reúne, el que junta a los trabajadores dentro de la fábrica donde se desarrolla la cooperación.

Estamos pensando la cuestión del trabajo concreto, la cuestión del valor de uso, y aquí, claramente, Marx habla de la fuerza productiva social del trabajo como una nueva dimensión del poder creativo humano. Como nueva dimensión del trabajo concreto. Cuando, en estas páginas, Marx habla de fuerza productiva social del trabajo, no habla de cosas, como sucedió después en el marxismo, cuando la idea de fuerzas productivas se convirtió en la conceptualización de tecnología o máquinas. Aquí Marx se refiere a la expansión de la fuerza creativa humana a través de la cooperación. No solamente a través de la cooperación, sino de la cooperación entre trabajo vivo, actual, y trabajo pasado, trabajo muerto (las máquinas), porque las máquinas también son productos de esta fuerza social del trabajo. Con las maquinarias tenemos otra expansión de la actividad humana.

Entonces sí, la impresión es de aplastamiento. La realidad es de aplastamiento. Pero también está presente este crecimiento enorme de la fuerza creativa humana. ¿Cómo entender este crecimiento productivo? Es impresionante lo que los seres humanos han hecho en los últimos ciento cincuenta años en términos de mejorar la calidad de la vida o de darnos capacidades que no existían hace un siglo y medio atrás.

Cuando empezamos con la primera frase, hablamos de riqueza y del antagonismo entre riqueza y mercancía, entre trabajo concreto y trabajo abstracto, entre valor de uso y valor. Pensando en términos de riqueza, valor de uso y trabajo concreto, como categorías de luchas anticapitalistas, lo que vemos ahora es el desarrollo enorme de las capacidades creativas humanas. Pero no como lucha contra el capital, sino al servicio del capital y en contra de los trabajadores. ¿Cómo pensar esta contradicción? ¿Cómo encontrar una esperanza en esta contradicción? Esto se relaciona con la manera de entender la tecnología.

¿Cómo pensar la tecnología no sólo en términos de aplastamiento sino en términos de abrir esperanzas?

Desarrollamos una idea, algo simplificada, que en Marx aparece por momentos. En ella tenemos las relaciones mercantiles, capitalistas. También tenemos el desarrollo de las fuerzas productivas, a través de la tecnología y que el capitalismo ha sido necesario para promover las fuerzas productivas, para crear un mundo donde las personas puedan vivir en una abundancia relativa. Esas fuerzas productivas, en cierto momento, entran en conflicto con las relaciones de producción, y rompen las relaciones sociales. Se produce una transición y pasamos a otra forma de organización. En esta otra

sociedad la idea es que ya no existe la propiedad privada. Visto así, todo es cuestión de ir desarrollando las fuerzas productivas. Es la idea de que el capitalismo es una etapa necesaria para desarrollar las fuerzas productivas. Lo que vemos en estos capítulos es el desarrollo totalmente nuevo de las fuerzas productivas, que crean la base para otra existencia material. El problema es que eso se va construyendo y desarrollando a través del sufrimiento de los obreros. Pero ni modo, este sufrimiento es necesario, y con la revolución existirá, por primera vez, la posibilidad de crear una sociedad de abundancia para todos. Esta interpretación es, abreviadamente, la del marxismo soviético. Es la idea de la neutralidad de las fuerzas productivas y la identificación de las fuerzas productivas con la tecnología.

Se podría decir que, en estos capítulos, dentro de la fábrica no hay esperanza. Sería, entonces, una organización política, fuera de la fábrica, sobre la base de la experiencia dentro de la fábrica, la que tuviera la fuerza de la esperanza. Una pregunta importante para hacernos, es si lo que realmente están diciendo estos capítulos de *El capital* es eso. Vamos a ver, después, en el capítulo sobre la acumulación originaria, que hay un apartado donde parece que Marx está diciendo algo así. Pero ahora, en el capítulo 11, donde habla de la cooperación y de la fuerza productiva social del trabajo, no está hablando de máquinas, no se refiere a cosas, sino a la capacidad creativa y productiva de los humanos, a su fuerza productiva colectiva.

La visión clásica se caracteriza por ser un determinismo tecnológico, el desarrollo de la tecnología es el que determina la organización social. En cierto momento romperá con el capitalismo. En esa visión tenemos la seguridad de que vamos a llegar al comunismo. Eso no nos convence. Entonces la cuestión es ver si Marx realmente utiliza un concepto neutro de tecnología o de las fuerzas productivas en estos capítulos. Durante muchos años las personas que leían *El capital*, se saltaban estos capítulos. Recién en los años sesenta surgió la idea de que estos capítulos son fundamentales.

Me parece un gran desafío decir que la fuerza de la cooperación, no la cooperación capitalista, sino la fuerza del trabajo cooperativo, o del hacer cooperativo, es la que crea la base de otra sociedad posible. Mi pregunta es si esa fuerza va creciendo en tensión con la cooperación capitalista. Si esa fuerza cooperativa, que sería la base de otra sociedad posible, se desarrolla en tensión y en antagonismo con la cooperación capitalista en la fábrica. Es difícil de encontrar. Se puede pensar que está en otro lugar, fuera de la fábrica, en comunidades, en otras formas de organizar, por ejemplo, los juegos. Allí hay un movimiento de cooperación constante en la sociedad.

Pero hay que preguntarse si no está presente también dentro del proceso de aplastamiento en la fábrica.

Eso tiene que ver con la formación de la clase obrera, con la pregunta de la última sesión acerca del capítulo 8. En ese capítulo tenemos la formación de la clase obrera, pero una clase obrera basada en la aceptación de la fuerza de trabajo como mercancía.

Sobre la “transición” en El capital.

Marx está escribiendo un libro y en su argumento hay que enfocarse especialmente en las últimas páginas de cada capítulo. Porque siempre hay una transición en el desarrollo del argumento. También existe una transición desde el capítulo 12, sobre la industria manufacturera, al capítulo 13, sobre maquinaria y gran industria. Esta transición literaria es también expresión de una transición histórica. ¿Qué es lo que dice Marx en la última página y media del capítulo 12? Dice que el problema de la manufactura es el problema de la disciplina:

“La fragilidad de la naturaleza humana es tan grande”, exclama el amigo Ure, “que el obrero, cuanto más diestro es, se vuelve tanto más terco e intratable, y por tanto inflige con sus maniáticos antojos graves daños al mecanismo colectivo” (*ibid.*: 448).

El problema aquí es la falta de disciplina. Ahora se trata de otro obrero, que ya no sólo tiene su mercancía fuerza de trabajo para vender, sino que, además, no hace todo lo que quiere el capitalista. Es un trabajador indisciplinado. De allí que durante todo el período manufacturero abundan las quejas acerca de la indisciplina de los obreros. Y luego otra vez la cita, terminando el párrafo de Ure:

“Hay que establecer el *orden*, de una manera o de otra”, exclama en 1770 el tantas veces citado autor del *Essay on Trade and Commerce*. *Orden*, contesta como un eco, 66 años más tarde, el doctor Andrew Ure: “orden” es lo que faltaba en la manufactura, fundada sobre “el dogma escolástico de la división del trabajo” y “*Arkwright creó el orden*” (*ibid.*).

Arkwright con su máquina para hilar. Y luego sigue:

Este producto de la división manufacturera del trabajo, a su vez, producía... *máquinas*. Y éstas eliminan la actividad artesanal en cuanto principio regulador de la producción social. Se suprime así, por una parte, el fundamento

técnico de la anexión vitalicia del obrero a una función parcial. Y caen, por otra parte, las barreras que ese mismo principio oponía aún a la dominación del capital. (*ibid.*: 448-449).

El punto crucial es la indisciplina, que surge una y otra vez. El problema es ¿cómo imponer el orden? Es por eso que “se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros” (Marx, 2002: 530). Es decir, contra la revueltas obreras para imponer el orden en la fábrica. Lo que tiene que ver con el ejemplo de las bolas de billar de Lukács. En otras palabras, la tecnología no se puede ver como algo separado de las relaciones sociales. El esquema del marxismo ortodoxo y soviético asume la neutralidad de la tecnología. Entonces aparece la idea de que después de la revolución se podría seguir con las mismas máquinas y la misma organización fabril, con la diferencia de que el producto sería propiedad del Estado. Por eso la adopción, por parte de Lenin, de los principios del taylorismo, de la organización fabril intensiva.

Para cualquier capitalista el problema es cómo asegurar que los obreros hagan lo que él quiere. Lo hace a través de castigos, por ejemplo, si llegan tarde al trabajo. Pero también lo hace a través de la utilización de la tecnología. Con la transición de la manufactura a la maquinaria se aumenta la plusvalía relativa y, al mismo tiempo, es una lucha constante para imponer el orden.

Existe la tentación de leer estos capítulos sólo en términos de mejoramiento de la producción, sin ver lo que se empezó a apreciar en los años 60: que hay, en estos capítulos, un movimiento de lucha más claramente expresado que en otras páginas de *El capital*. Si uno ve la transición de esta manera, lo que se está enfatizando es el problema del orden, de la disciplina. Te hace repensar lo que significa la maquinaria y te hace cuestionar la supuesta neutralidad de las máquinas. No es sólo algo que tiene que ver con una racionalidad económica. Se podría escribir una historia de las máquinas introducidas en los últimos años como armas del capital contra la revuelta de los obreros.

Este tema no es tan obvio en una primera lectura de *El capital*, pero es muy importante: ¿cómo se suprime o se contiene la resistencia de los obreros? No es una resistencia fetichizada, como en el caso del capítulo 8. Aquí los obreros no actúan como personificación de la fuerza de trabajo, aquí los obreros rebeldes no quieren hacer lo que el capitalista desea. Es la indisciplina. Y es a través de la introducción de la tecnología que se va imponiendo la disciplina.

No sólo se trata de esta transición. Es cuestión de cómo entendemos el movimiento histórico. En estas páginas, Marx está diciendo que no se trata simplemente del proceso de imponer una lógica, no es un movimiento tecnológico. Es un movimiento dado por la lucha de clases, por las luchas que no se institucionalizan, aunque no se perciban fácilmente. Ese movimiento se da a través de la rebeldía. Y tiene grandes implicaciones para la comprensión de la transición histórica.

La lucha está presente todo el tiempo.

Regresemos a la distinción entre plusvalor absoluto y plusvalor relativo. Tenemos una jornada de ocho horas: cuatro horas para producir el equivalente del salario, cuatro horas para producir plusvalor. Luego, la tasa de plusvalor, que se puede incrementar de dos maneras. O bien extendiendo la jornada de trabajo, o bien reduciendo el tiempo necesario para producir el valor de la fuerza de trabajo. Así se leía *El capital*, saltando por encima los capítulos 12 y 13. Pero estudiando estos dos capítulos vemos que no es tan sencillo, porque para obtener cuatro horas de plusvalor existe una lucha constante. Es una lucha sobre los detalles. Por ejemplo, sobre si los obreros tienen derecho de ir al baño, o si tienen derecho a tomar café, derecho a descansar por diez minutos. Esta lucha está presente todo el tiempo.

Esto se empezó a estudiar por primera vez a partir de los años 60 y 70. Se puso el acento en el proceso de lucha dentro de la fábrica, como lucha constante. Lucha sobre cómo vestirse, sobre el largo del cabello. Lucha sobre si se tiene derecho a hablar con otro obrero que está trabajando al lado. Es una lucha sobre todos los detalles del día, y nos muestra que tenemos que entender el proceso de producción capitalista también desde el punto de vista del “pobre capitalista”. No tenemos que pensar sólo a partir de los obreros. Para el capitalista también existe una lucha constante. No es suficiente con comprar la fuerza de trabajo de cien trabajadores. Sobre eso también se construye todo el sistema de educación de administración empresarial. Es una lucha constante que penetra a todo el sistema de educación, para que el capitalista encuentre en el mercado a trabajadores que no sólo tengan la capacidad de despertar en la mañana para empezar a trabajar, sino que tengan la capacidad de hacer cálculos aritméticos, etcétera. A partir de la idea de la importancia del proceso de trabajo se pueden entender todos los procesos sociales como lucha. Se empieza a generar una idea de lucha entendida no sólo como las grandes huelgas o las manifestaciones en las calles, sino la lucha de clases como algo cotidiano. Esto surge a partir

de la relectura de *El capital*, que se realiza primero en Italia con el movimiento operaísta, y busca comprender el detalle de la dominación en la vida cotidiana. El proceso para aumentar la productividad no es sólo cuestión de introducir una nueva maquinaria. Esta máquina es parte de la lucha para imponer la disciplina y para imponer un aumento de productividad.

¿Dónde está el proletariado hoy?

Se puede ver a partir del libro de Katerina Nasioka (2017). Si miramos la revuelta en Atenas en 2008 o la rebeldía en Oaxaca en 2006, son luchas que también van en contra de las prácticas establecidas de la clase obrera. Nasioka hace una distinción entre clase obrera y proletariado que me parece interesante. Si comparamos los capítulos 12 y 13 de *El capital* con el capítulo 8, en este último vemos que Marx habla de la formación de la clase obrera basada en el trabajo abstracto, el trabajo asalariado, en la aceptación de que su fuerza de trabajo es una mercancía. Mi pregunta es si existe una diferencia con los capítulos 12 y 13, y me parece que sí, que cuando Marx habla de la lucha de los ludditas, por ejemplo, se trata de una lucha de resistencia, de indisciplina. No se está refiriendo a una lucha organizada, sino a una lucha constante. Si tomamos la distinción que hace Katerina, mi pregunta sería si en el capítulo 8 tenemos a la “clase obrera”, y en estos capítulos 12 y 13 tenemos “resistencias proletarias”.

¿Qué relación tiene la nota 4 del capítulo 13 con la estructura de El capital?

La oración más importante de la nota es donde dice:

Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, *desarrollar* las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico (Marx, 2002: 453).

¿Qué se entiende por el método materialista?

Es algo que ya encontramos en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, la crítica a la religión: nosotros creamos a dios, se trata de entender ese proceso genético. Lo dice también en las *Tesis sobre*

Feuerbach y en la discusión sobre el trabajo en los *Manuscritos de 1844*. Aquí lo volvemos a encontrar. Marx dice que es el único método científico y materialista. Se empieza con el análisis de las “brumosas apariencias”, pero el método científico, como dice el párrafo que recién citamos, implica “partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones”. Marx hace una distinción: primero lo analítico, después lo genético.

En términos un poco diferentes es lo que ya hemos visto antes. La idea de que empiezas con la mercancía, vas bajando al trabajo, encuentras el doble carácter del trabajo y a partir de allí vas reconstruyendo las apariencias. El eje para entender todo es el doble carácter del trabajo. Luego vas reconstruyendo el mundo de las apariencias a través del dinero, hasta llegar al último párrafo del capítulo 4, y desde allí, vas bajando a la fábrica. A partir de eso vas recreando las apariencias otra vez.

En la oración recién citada está la definición más clara de lo que Marx entiende por método científico. Ya no se trata de las “apariencias brumosas” de la religión, sino de las apariencias brumosas de la economía, como el dinero, el crecimiento, la ganancia. Entender la génesis del dinero, de dios, del Estado, de las universidades, del arte, es el único método materialista y científico. Se comienza con las apariencias: la educación, la población, el dinero, la mercancía, dios. Y luego se las critica hasta llegar a un entendimiento de esas categorías en términos de la organización de la vida social. A partir de allí tratamos de entender cómo esta organización genera ideas (las ideas que sometemos a la crítica), y poco a poco vamos acercándonos al entendimiento de las apariencias. En el caso de *El capital*, después de dos mil páginas, apenas nos estamos acercando a una comprensión de los fenómenos, de las apariencias.

Para Marx ese es el esfuerzo científico: entender el mundo en términos del poder creativo humano y su alienación. No tiene nada que ver con el concepto positivista de la ciencia, es todo lo contrario. Empiezas con las apariencias porque sabes que el mundo de las apariencias es el mundo de la no-verdad. El concepto positivista es un concepto de ciencia que se basa en las apariencias. Para Marx es todo lo contrario: tenemos que empezar negando la no-verdad del mundo si queremos pensar científicamente. Vamos criticando la no-verdad del mundo hasta llegar, no solamente a la comprensión de lo que hay detrás, sino también a una explicación de cómo estas apariencias no-verdaderas se generan. Esa es la importancia de esta cita, porque Marx dice: eso es lo que estoy tratando de hacer en *El capital*. Empieza con las apariencias, con entender las apariencias en términos de

la actividad humana y vuelve a reconstruir todo. Esa es la clave de la estructura de *El capital*. Es importante porque todos llegamos a la lectura de *El capital* con preconceptos. No hay lectura inocente de *El capital*. No es posible. Leerlo siempre es una autocrítica, cada lectura es una autocrítica.

Hay que preguntarse, todo el tiempo, qué está diciendo Marx y cómo lo está diciendo. ¿Cómo llega Marx al concepto de *El capital*? ¿Cómo entender la posibilidad o imposibilidad de una crítica? Adorno y Horkheimer casi llegan a la conclusión de que criticar es privilegio de unos pocos. Marx no habla así. Una respuesta podría ser: la base que posibilitó su crítica fueron las revoluciones de 1848. Porque las revoluciones van abriendo preguntas, formas de pensar. Si uno piensa en la rebeldía de 1968, también abrió posibilidades, o preguntas, a otras formas de pensar. Lo mismo con el zapatismo en 1994. Tal vez también sucede algo similar en 2011, con el movimiento de los indignados. Sucede todo el tiempo. La capacidad que tenemos de pensar no solamente tiene que ver con la historia personal, sino con una historia más general, de tales experiencias surgen discusiones, ideas, preguntas.

Clase IX

El salario y la acumulación del capital

Lectura

El capital, tomo I, capítulos 17, 21, 22 (1-3), 23 (1-4).

Preguntas

1. ¿Cómo ves la relación entre el salario y la fetichización de la mercancía?
2. ¿Qué es lo que se produce en el proceso capitalista de acumulación?
3. ¿Qué entiendes por el trueque de las leyes de propiedad de la producción de mercancías en leyes de apropiación capitalista?
4. ¿Por qué se genera una superpoblación relativa?
5. “La conservación y reproducción constantes de la clase obrera siguen siendo una condición constante para la reproducción del capital. El capitalista puede abandonar confiadamente el desempeño de esa tarea a los instintos de conservación y reproducción de los obreros” (Marx, 2002: 704). ¿Qué opinas?
6. “¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!” (*ibid.*: 735)¹. ¿Por qué?
7. ¿Qué entiendes por la composición orgánica del capital?

¹ En la edición en castellano de *El Capital* de Fondo de Cultura Económica se traduce: “¡Acumulad, acumulad! ¡La acumulación es la gran panacea!” [NdA].

Narrativa

1. En el capítulo 17 la dominación del capital avanza significativamente con la personificación del trabajador como representante de su mercancía, que ahora se presenta ya no como su fuerza de trabajo sino como su trabajo. El salario es elemento clave de la fetichización de las relaciones de dominación:

Se comprende, por consiguiente, la importancia decisiva de la *transformación* del valor y precio de la fuerza de trabajo en la forma del *salario*, o sea en el valor y precio del trabajo mismo. Sobre esta *forma de manifestación*, que vuelve invisible la relación efectiva y precisamente muestra lo opuesto de dicha relación, se fundan todas las nociones jurídicas tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar (*ibid.*: 657-658).

2. En la parte sobre la acumulación del capital, el capital se convierte en un sistema de dominación. Pasamos de la producción a la reproducción constante de las relaciones de dominación/antagonismo que es el capital. Para Marx, la reproducción se refiere a la sistematización de las relaciones sociales; a cómo, por simple repetición, se produce y se reproducen el capital y la clase obrera. Marx no está hablando de reproducción como reproducción física o moral de la fuerza de trabajo, que es un tema que apenas toca: “La conservación y reproducción constantes de la clase obrera siguen siendo una condición constante para la reproducción del capital. El capitalista puede abandonar confiadamente el desempeño de esa tarea a los instintos de conservación y reproducción de los obreros” (*ibid.*: 704).

3. Marx habla mucho de la clase obrera en estos capítulos, pero lo hace como la clase de los asalariados, como la clase accesoria del capital: “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” (*ibid.*: 706). Y también: “El capital presupone el trabajo asalariado; el trabajo asalariado el capital. Ambos se condicionan recíprocamente, ambos se producen uno al otro” (*ibid.*: 712). Otra vez surge nuestra pregunta anterior: ¿Se puede considerar la clase obrera, así concebida, como sujeto revolucionario, o habría que pensar en términos de una revuelta del proletariado contra la clase obrera, como en

el libro de Katerina? Cada vez más me parece que Marx está pensando en estos términos.

Marx habla del contraste entre la maquinaria humana (¿la clase obrera?) y los trabajadores reales (¿el proletariado?) a través de una cita del *Times*:

Hemos de confesar que, a nuestro juicio, no “vale la pena” y ni siquiera es posible conservar en orden la maquinaria humana, esto es, aceitarla y guardarla bajo llave hasta que se necesite. La maquinaria humana tiene la propiedad de herrumbrarse cuando está inactiva, por mucho que se la aceite y frote. Además la maquinaria humana, como se advierte a simple vista, es capaz de soltar por sí misma el vapor y estallar, provocando un lío infernal en nuestras grandes ciudades (*ibid.*: 709-710).

4. Con los capítulos sobre la acumulación llegamos a la cúspide del argumento del primer tomo de *El capital*. La existencia de la riqueza en la forma de mercancía se expresa en el intercambio de equivalentes, y este intercambio nos lleva inevitablemente al punto en que “la *ley de la apropiación o ley de la propiedad privada, ley que se funda en la producción y circulación de mercancías*, se trastrueca, *obedeciendo a su dialéctica propia, interna e inevitable, en su contrario directo*” (*ibid.*: 720-721). La mercancía se trastrueca en capital.

El principio central del capital es: “*¡Acumulad! ¡Acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!*” (*ibid.*: 735). Es la fuerza motriz del capital. No como regla automática sino como centro de la lucha capitalista para reproducirse, como centro de su ataque. El capital es un ataque constante (y cada vez más violento) contra la humanidad, con el objetivo de acumular plusvalor. Este es el eje de la lucha de clases. El ataque provoca resistencia-y-rebeldía todo el tiempo. La existencia del capital depende de su capacidad de acumular, de expandirse. La existencia de la humanidad depende, probablemente, de su capacidad de eliminar la acumulación capitalista. Un análisis de la sociedad que no tenga como eje central el concepto del capital, es decir el *¡Acumulad! ¡Acumulad!*, pierde de vista el drama que estamos viviendo. Si estos capítulos sobre la reproducción nos están hablando de la sistematización de la dominación (la repetición constante de la explotación), la transición de reproducción simple a acumulación (del capítulo 21 al 22) nos dice que esta sistematización no es simplemente reproducción de lo mismo, sino intensificación constante.

¿Y el otro lado? Lo más obvio es la formación de la clase obrera, pero como figura oscura, ambigua: “El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no sólo produce mercancías, no sólo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma: por un lado *el capitalista*, por la otra *el asalariado*” (*ibíd.*: 712).

¿El asalariado como trabajador domado, accesorio del capital? ¿O como amenaza? ¿O ambos al mismo tiempo? ¿Como clase trabajadora o proletariado? Tiene que ser ambos al mismo tiempo, como trabajador contradictorio, esquizofrénico, explosivo.

La clasificación es un proceso de identificación. Es sujeto se va definiendo como asalariado, va perdiendo su subjetividad y se convierte en objeto. Su actividad diaria se va convirtiendo en trabajo abstracto. Se va colectivizando, pero el horizonte se va cerrando, sus sueños se van enfocando en un mejor salario, en mejores condiciones de trabajo, en vacaciones más largas. Esta definición es, al mismo tiempo, la definición de un conflicto *entre* capital y trabajo, pero la perspectiva de un conflicto *contra* capital-y-trabajo se va perdiendo. Es decir que la perspectiva de la riqueza en-contra-y-más-allá del capital se va perdiendo. Se va constituyendo una clase obrera sindicalista, sindicalizada, sujeto-pero-más-bien-objeto de la teoría leninista de la revolución. ¿Realmente fue así? ¿Realmente es así? ¿O tal vez fue así (hasta cierto punto, nunca totalmente), pero esa clase, esa personificación del trabajo, está en crisis? ¿Esa crisis es un aspecto de la crisis del trabajo abstracto, del trabajo asalariado? ¿Por eso estamos tratando de leer *El capital* desde la perspectiva de la crisis de la identidad del trabajador asalariado?

Transcripción

Tomamos el hecho de que el valor de la fuerza de trabajo parece ser el precio del trabajo, ¿qué surge de allí? ¿Qué es lo que tiene como eje el salario como precio del trabajo? Toda la organización sindical está basada en la idea del salario como precio del trabajo, en la idea de pelear por un salario digno, un salario justo, un salario que refleje la cantidad de trabajo realizado. Cuando se acepta que el valor de la fuerza de trabajo se expresa como el precio del trabajo, se oculta la relación de explotación, pero también, en términos prácticos, se trata, en parte, de la cuestión de la personificación del trabajador como personificación del trabajo abstracto. Porque los trabajadores se organizan como trabajadores asalariados, se organizan en

sindicatos, y éstos luchan por mejores salarios, pero esto sucede dentro del mundo de la fetichización. Marx está criticando el salario, la organización sobre la base del salario. Me parece que está criticando la idea de la clase obrera como clase de los asalariados.

¿La acumulación del capital produce a los trabajadores asalariados?

Hay una acumulación real de plusvalor. Eso quiere decir que los capitalistas se vuelven cada vez más ricos y más poderosos. Los trabajadores, en cambio, no. Los trabajadores se reproducen y entran nuevamente al proceso sin tener alternativas, sin tener propiedades.

Pienso que hay varias lecturas posibles del capítulo sobre la acumulación del capital. La primera lectura, la primera impresión, obvia, es que la acumulación se ve como reproducción expandida del capital. Esto es parte de la secuencia del argumento de *El capital*. Luego se puede pensar en una segunda lectura. En *El capital* existe, todo el tiempo, una especie de subtema (en una primera lectura tal vez no se pueda ver con claridad). Este subtema es el crecimiento de la clase obrera. Se lo aprecia en varios momentos en el capítulo 21 y los siguientes. Lo que se produce con la acumulación es, por supuesto, la riqueza capitalista, pero también se produce la clase obrera. El tema del crecimiento de la fuerza que va a tumbar al capitalismo está un poco escondido en estas páginas. Y, algo que estoy viendo ahora por primera vez, es que existe una cierta ambigüedad cuando Marx dice que se está produciendo una clase de asalariados. La acumulación, el capital, produce a los trabajadores. Pero Marx no lo escribe así, dice que está produciendo a los trabajadores como asalariados. Hay una metamorfosis de los trabajadores, de los seres humanos. Se puede pensar que entran en el proceso de producción y reproducción como personas, como seres humanos, y salen de él como asalariados. No lo tengo exactamente claro, pero me parece que Marx está enfatizando, una y otra vez, que la acumulación produce a los trabajadores como asalariados. Este proceso “produce al trabajador *como asalariado*” (*ibid.*: 702). Y también dice que el trabajo asalariado es un accesorio necesario del capital: “(...) el consumo individual del obrero es *improductivo para él mismo*, puesto que únicamente reproduce al *individuo lleno de necesidades*, es *productivo para el capitalista y el Estado* puesto que es producción de la *fuerza que produce la riqueza ajena*” (*ibid.*: 705).

Marx está diciendo, insistentemente, que no se trata de la clase obrera “heroica”, la que va a ser la fuerza revolucionaria. Está diciendo que el

capital produce una clase de obreros que son accesorios del capital: “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 del trabajo” (*ibid.*: 706).

Si pensamos la acumulación del capital como acumulación obvia, de la reproducción simple a la reproducción expandida, vemos cómo el capital va acumulando fuerza. En un segundo momento encontramos este subtema de la reproducción de la clase obrera. Pero me parece que dentro de este subtema hay otro subtema, donde Marx dice que se está produciendo la clase obrera, sí, pero no como trabajadores revolucionarios, sino como trabajadores asalariados. Y “asalariados” carga con todo el significado del salario, de trabajadores que viven dentro del fetiche del salario.

¿Cómo se relaciona la acumulación capitalista con la primera frase de El capital?

En estos capítulos Marx también subraya la importancia de su método de derivación. Está diciendo que lo que vemos, la miseria en las fábricas, la explotación de niños y mujeres, el horror de esta sociedad violenta, se deriva de la primera frase de *El capital*. Si se tiene intercambio de equivalentes, si la riqueza existe en la forma de mercancía, sigue todo lo demás. No tiene sentido pensar que vas a erradicar los horrores de la acumulación capitalista si no erradicas la mercancía. Toda la violencia actual proviene del hecho de que la riqueza existe en la forma de mercancía. El problema es cómo se puede pensar en eliminar eso. El argumento de Marx es que la única respuesta es la eliminación de la mercancía, la eliminación del dinero. Sin eso, lo todo demás no nos lleva muy lejos.

Las leyes de propiedad, las leyes de la equivalencia, se trastocan en leyes de apropiación capitalista. Eso es inevitable. Si tienes mercancía, tienes todo lo demás. La única forma de resolver el problema es aboliendo el intercambio de mercancías. Obviamente, vamos buscando otras soluciones intermedias, o soluciones aparentemente factibles. Pero lo que Marx dice es que si no eliminamos la mercancía, todo lo demás continúa.

Sobre el trueque.

El intercambio de mercancías implica el desarrollo del dinero. La existencia del dinero implica la posibilidad, o la inevitabilidad, de que alguien tratará de sacar más dinero de su dinero. Estamos en el mundo del intercambio de

valores. Eso significa, inevitablemente, el desarrollo del plusvalor, que se genera solamente a través del plustrabajo, a través del trabajo asalariado. Lo que vemos, cuando entramos a la reproducción, es que se repite, todos los días, ese intercambio aparentemente equivalente que es la apropiación, o la expropiación, cotidiana del plusproducto, del producto excedente de los trabajadores. Pensar que puedes organizar la sociedad sobre la base del trueque, de una mercancía inocente, es una ilusión.

Si empiezas con la propiedad, ya estás pensando en términos de cosas, estás pensando en términos de instituciones. Si empiezas con la mercancía o con la relación mercantil, estás pensando en lo que nosotros hacemos todo el tiempo, entonces estás pensando a partir de un nosotros.

¿En qué consiste la acumulación capitalista?

Marx dice: “acumular”, “acumular”, es la ley absoluta de la existencia en esta sociedad. Si el capital no acumula, queda fuera del juego. Existe un impulso constante para acumular. Marx no habla de competencia, sino que está diciendo que la naturaleza de la relación de dominación es la obligación de acumular que tiene el capital. Eso lo distingue de otras sociedades de clase. En el feudalismo, en el esclavismo, no había desesperación por acumular. El capitalismo es acumulación de manera desesperada, porque de lo contrario el capital no puede existir. Es el principio principal de la sociedad capitalista. Aquí hemos llegado al centro: acumular. Lo mismo en los tiempos de Marx que en nuestra época; lo mismo en Venezuela que en Bolivia, o en México, o en los Estados Unidos: la necesidad es acumular. ¿Qué es lo que se acumula? Se acumula plusvalor. Se acumula el producto del plustrabajo. Se trata de una relación antagónica y de dominación. Y aquí no cabe nada de eso de acumulación “por despojo” o por desposesión. Es una acumulación contra la gran mayoría de los seres humanos. Se trata de una relación interhumana, un proceso, una relación antagónica para acumular a partir de lo que producen los trabajadores.

El capitalismo es una sociedad antagónica. Ya conocemos dos maneras de entender el antagonismo. Empezamos con la primera frase, con el antagonismo entre riqueza y mercancía, que se puede ver también como antagonismo entre valor y valor de uso y como antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Llegamos al capítulo 4 y vemos cómo este antagonismo se trastoca en un antagonismo entre el capitalista y el trabajador. Hay un proceso de explotación. En ese proceso de explotación vemos cómo el trabajador individual se va convirtiendo en una clase, la

clase obrera. Hay un proceso de organización y de colectivización. Pero, al mismo tiempo, se va estrechando el horizonte. Si pensamos en el antagonismo inicial como antagonismo entre riqueza y mercancía, el horizonte es la abolición de la mercancía. En el capítulo 8 de *El capital* el horizonte se va limitando a la lucha sobre duración de la jornada de trabajo. En estos capítulos vemos la formación de la clase obrera como accesorio al capital. Y aparece una definición diferente del antagonismo a partir de la introducción a la acumulación. Si recordamos el primer capítulo, el antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto, allí la lucha es por la abolición del trabajo abstracto. El antagonismo está entre el trabajo abstracto, o lo que comúnmente llamamos trabajo, y un hacer indisciplinado. Pero cuando entramos en la relación salarial el antagonismo aparece como antagonismo entre trabajo y capital. Eso se va desarrollando en todos estos capítulos de *El capital*, sobre la jornada de trabajo, la introducción de la tecnología, la transición a la gran industria, la acumulación. Con la reproducción se va sistematizando la dominación capitalista, se cierran las puertas. Ya no es casualidad que el rico encuentre al pobre en el mercado de trabajo, como al principio, sino que ahora es un proceso repetido de producción y reproducción y, de ese modo, se van definiendo las dos clases: una como clase capitalista y otra como clase trabajadora asalariada.

Empezamos con la lucha entre un hacer libre, autodeterminado, contra el trabajo. Después vemos que esta lucha se va limitando y definiendo como lucha entre el trabajo, como trabajo asalariado, abstracto, y el capital. Se va formando el movimiento obrero, pero se va formando sobre la base y la aceptación del trabajo asalariado.

¿Lucha de clases o lucha contra las clases?

En los primeros capítulos de *El capital* hay una lucha contra las clases, contra la clasificación. En los siguientes capítulos encontramos un proceso de clasificación, que se convierte en una lucha no contra la clasificación sino entre las clases. Un problema, entonces, es cómo entender la relación entre estas dos dimensiones de la lucha.

Empezamos con una lucha entre el hacer y el trabajo (asalariado, abstracto), una actividad donde lo que nosotros hacemos está determinado por la totalidad social que no controlamos, que no controla nadie. Tenemos el antagonismo entre el hacer y el trabajo abstracto. Imaginemos que me gusta hacer pasteles, para mi familia, para los amigos. Pasteles muy ricos. Llega un momento en que decido que voy a hacerlos para el mercado. Una

vez que empiezo con eso, encuentro que tengo que pensar en el precio e ir subordinando mi actividad a la lógica del mercado. Porque mis pasteles entran en equiparación con otros pasteles, hechos por otras personas que los llevan también al mercado. Hay un antagonismo entre la disciplina impuesta por el trabajo abstracto y la libertad (relativa) de mi actividad autónoma. En cierto momento me digo que no voy a continuar. Estoy en contra del trabajo, no me gusta. Regresaré a mi cocina y haré pasteles solamente para mi familia y mis amigos. Hay un antagonismo aquí y es un antagonismo con cierto horizonte. El horizonte de una actividad autodeterminada.

Avanzamos en la narrativa de *El capital* y el trabajo abstracto se convierte en trabajo asalariado. Encuentro que tengo que vender mi fuerza de trabajo porque no puedo vivir comiendo únicamente pasteles. Me convierto en trabajador asalariado. En el trabajo asalariado vendo mi fuerza de trabajo al capitalista. Aquí entramos en otro conflicto, que no es el mismo conflicto de antes. Es un desarrollo del conflicto y ahora tiene otra forma. Al vender mi fuerza de trabajo al capitalista, soy consciente del conflicto y peleamos (porque estoy trabajando con otros) por una jornada más corta, por aumento de salarios, por mejores condiciones de trabajo. Aquí tenemos el conflicto entre capital y trabajo. Como trabajadores asalariados nos organizamos en sindicatos. Logramos imponer ciertas cosas: reducción de la jornada laboral, algún estado de bienestar relativo en un determinado lugar, etcétera. Tenemos, entonces, el conflicto entre trabajo y capital. Si se dice que Marx está hablando sólo de este conflicto, entonces toda la discusión de los primeros capítulos sería únicamente como un preludeo y realmente lo serio en *El capital* llegaría con el conflicto entre el trabajo, entendido como trabajo asalariado, y el capital. Pero si lo vemos de esta manera nos encontramos con una gran limitación de los horizontes, de las perspectivas. En el ejemplo anterior conservamos el horizonte de la libertad. Aquí, mientras nos organizamos sobre la base del trabajo asalariado, el horizonte de la libertad queda enmarcado en la relación salarial capitalista. Aquí la clase obrera es la clase obrera entendida como accesorio del capital.

Cuando preguntamos por el antagonismo central del capitalismo, la respuesta tradicional es que es un antagonismo entre trabajo y capital. Y cuando pensamos en la acumulación también pensamos en un antagonismo entre trabajo y capital, puesto que acumulación implica explotación. Pero me parece, cada vez más, que queremos decir otra cosa, que pensamos en otros términos. Que está surgiendo la cuestión del rechazo al trabajo, la idea de que si estamos en contra del capital, necesariamente estaremos en contra del trabajo que produce el capital. Ya no parece adecuado hablar del

antagonismo social entre capital y trabajo, sino entre trabajo y hacer. O, tal vez, entre capital y hacer, o entre capital y vida, o entre capital y humanidad. Porque estamos conscientes de que la dinámica de la acumulación pone en peligro la existencia de los seres humanos. Me parece que se está planteando este antagonismo central en términos entre capital y humanidad, o vida. Que, en otras palabras, es un antagonismo entre muerte y vida.

Si pensamos en los conflictos en la sierra de Puebla, alrededor del volcán, la acumulación es el impulso. Las empresas mineras quieren establecerse en la sierra para lograr acumulación de plusvalor, de lo que produce el trabajador; pero este impulso acumulador está destruyendo las condiciones de vida en el planeta. Entonces, un argumento sería que existe una transición histórica -ver el artículo de E. P. Thompson (1984) sobre la cuestión del tiempo y cómo con el auge del capitalismo se va redefiniendo el concepto de tiempo-. Se puede entender esto en términos de la adopción total de los conceptos de tiempo y de espacio que impone el capital. Hay una transición en el siglo XIX, donde el movimiento obrero ya no está luchando contra el trabajo, sino que asume el trabajo y lucha por las condiciones de trabajo. Esto es lo que Marx parece estar diciendo en el capítulo 8 y en los capítulos sobre acumulación. Es la definición del hacedor como sujeto colectivo, pero sujeto asalariado, dentro de la fetichización. El salario, como fetiche, se puede entender también como un proceso histórico: el trabajo se va asalariando. Esto implica que se va imponiendo un marco fetichizado de pensamiento, una limitación a las formas de pensar.

Lo que predomina en el movimiento de protesta contra el capital, y también en la lectura tradicional de *El capital* y en todo el pensamiento socialista y marxista, es esta relación antagónica entre capital y trabajo. Lo que quiero decir es que esta relación está en crisis, por muchas razones. Está en crisis y ahora muchas veces no hablamos de huelgas, o de la importancia de los sindicatos, sino de los zapatistas, o de *Occupy Wall Street*. Buscamos una reconsideración, una reinterpretación del antagonismo social. Estamos muy conscientes de ese antagonismo porque hay un ataque feroz que destruye nuestras condiciones de vida. Si pensamos en la acumulación como el principio central de la agresión capitalista en esta sociedad, vemos que esta agresión es contra el trabajo, el proceso de producir valor, pero también es una agresión contra la sociedad y contra las formas de nuestra actividad.

Entonces podemos pensar en dos maneras de entender el antagonismo. Una manera es en términos del hacer (trabajo concreto) contra el trabajo abstracto, lo que implica una perspectiva antitrabajo. La otra manera,

más tradicional, que todavía tiene muchísimo peso, es pensar en términos del antagonismo entre capital y trabajo.

Si pensamos en el antagonismo clásico, aparecen dos roles claramente definidos: el del capitalista y el del trabajador. Si pensamos, en cambio, en el antagonismo entre hacer y trabajo abstracto, se trata de un proceso de clasificación, el capital nos clasifica y nosotros luchamos contra esa clasificación: no queremos ser clase obrera, no queremos tener que vender nuestra fuerza de trabajo. Buscamos maneras de evitar ese destino. En este caso, pensar la lucha de clases es pensar la lucha contra la clasificación o contra la identificación. Contra los roles, estamos pensando en una sociedad que no es de roles, sino una sociedad donde todos tenemos la posibilidad de vivir nuestras fantasías.

La acumulación como proceso masivo de identificación.

La sección de la reproducción es muy importante porque cuando Marx habla de la reproducción está hablando de la sistematización. Con la sistematización de todo el conjunto de relaciones sociales se van definiendo los roles, las identidades. Identidad de capitalista, identidad de trabajador, la identidad del profesor, del estudiante, del hombre, de la mujer. Si uno lo ve de este modo, la lucha contra el trabajo es, al mismo tiempo, una lucha contra la identificación. El sistema de acumulación es un sistema de identificación. Allí tenemos que regresar a las últimas líneas del capítulo 21, y preguntarnos si eso es lo que Marx está diciendo cuando dice que la acumulación produce, no solamente la riqueza material mercantilista, sino que también produce clases, identidades (en realidad, no sé si lo dice de ese modo, este año pienso que sí). Entonces se trataría de ver la acumulación del capital como un proceso masivo de identificación. En ese contexto Adorno se vuelve relevante, porque es quien, por primera vez, plantea la dominación en términos de identificación.

¿Estamos atrapados y, al mismo tiempo, en contra del atrapamiento?

Hay que entender que la relación no es externa, sino de interpenetración, por lo tanto es una relación esquizofrénica. Obviamente que a mis pasteles les tengo que poner un precio y tendré que estar pendiente de si se van a vender o no en el mercado. Al mismo tiempo, vender los pasteles es un reconocimiento a mi trabajo. Hay una interpenetración inmediata entre el proceso del hacer, la autodeterminación del hacer, y la subordinación a un

mercado que no controlo. El hacedor es una persona contradictoria, esquizofrénica. El trabajador asalariado también lo es. Cuando Marx dice que el trabajador se convierte en un apéndice del capital no quiere decir que se reduce totalmente a su mercancía. Hay que asumir que no es solamente eso, y que cualquier huelga para mejorar salarios, por ejemplo, también será un movimiento contra el trabajo, inspirado por el placer de no trabajar por un par de días. Es un elemento importante.

Si pensamos en la lucha de *Occupy Wall Street*, por ejemplo, este es un movimiento contradictorio, porque hasta cierto punto su lucha es por la posibilidad de conseguir empleo, tener un automóvil, etcétera. En ese sentido, se encuentra dentro del marco asalariado. Pero, al mismo tiempo, decir “quiero un empleo” o “quiero un auto” es un hedonismo que va en contra de ese marco salarial. Quiero una vida más cómoda. Cualquier protesta, o movimiento, va a ser un movimiento contradictorio. Cuando hablamos de crisis de la relación salarial nos referimos no solamente a la crisis de la relación salarial estable (que sí existe) sino también a un movimiento contradictorio. Que el marco del salario entre en crisis como forma de pensar no quiere decir que no va a estar allí de manera contradictoria. Porque, finalmente, todos queremos sobrevivir y tener acceso a la riqueza producida por la sociedad y la manera principal de acceder a esa riqueza es a través del salario. Por eso estamos atrapados y, a la vez, en contra del atrapamiento.

Se puede decir que un trabajador disfruta de su trabajo, pero aunque lo disfrute no deja de ser trabajo enajenado. No es sólo un criterio subjetivo, hay que entender la alienación o la fetichización como proceso. Un proceso que nunca es total. En la vida cotidiana muchos de nosotros somos conscientes de este proceso: de lo que nos impone la relación salarial, por un lado, y el deseo de autodeterminar nuestra actividad para darle sentido, por otro lado. Todas las categorías son procesos, lo que quiere decir que son luchas constantes. Por eso hay que pensar también en el “pobre capitalista”, que no tiene la vida tan fácil: vive en un proceso constante para imponer su control, para imponer la ley del valor.

Hemos mencionado varias veces la lectura de *El capital* realizada los años 60 por parte de los operaístas o autonomistas. Ellos hablan de un proceso constante de resistencia que los sindicatos no veían, y que las personas muchas veces no entienden como resistencia. Lo más efectivo es el sabotaje en las fábricas. Pero también quedarse en casa fingiendo una enfermedad, o pasar el tiempo en el baño, son formas de resistencia. Es necesario comprender estos fenómenos, aparentemente individuales,

como procesos de lucha, y pensar cómo podemos construir políticamente sobre esta nueva comprensión de la cotidianeidad de la lucha. Y también en cómo los capitalistas controlan eso, cómo controlan que no pierdas el tiempo. No se trata de que ir al baño a maquillarte sea la revolución, pero forma parte de la lucha incesante.

Clase X

La acumulación originaria

Lectura

El capital, tomo I, capítulos 24 y 25.

Preguntas

1. ¿Cómo se crea el trabajador libre que encontramos en el capítulo 4?
2. ¿Por qué Marx dice que “el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza” (Marx, 2002: 950)?
3. “Los expropiadores son expropiados”. ¿Inevitablemente?
4. ¿Qué aprendes de la triste historia del Mr. Peel?
5. ¿Qué entiendes por acumulación originaria? ¿Qué tiene que ver con la personificación?
6. ¿La acumulación originaria continúa?
7. Marx dice que la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. ¿Estás de acuerdo?

Narrativa

1. Las páginas sobre la acumulación originaria responden a una pregunta que quedó en el aire en el último apartado del capítulo 4, y que reencontramos ahora en la página 892. Para que surja el capitalismo, el poseedor de dinero tiene que encontrar en el mercado “*trabajadores libres*, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo. *Trabajadores libres* en el doble sentido de que ni están incluidos directamente

entre los medios de producción -como sí lo están los esclavos, siervos de la gleba etcétera-, ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción -a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etcétera-, hallándose, por el contrario libres y desembarazados de esos medios de producción” (*ibíd.*: 892-893).

La historia de este trabajador libre es una historia doble, de expropiación y de emancipación. El segundo aspecto es “el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses” (*ibíd.*: 894). En la parte sobre la acumulación originaria, Marx enfatiza sobre todo el primer aspecto. Esto se entiende como una crítica de la economía política, pero nos deja con un problema: los trabajadores son presentados, sobre todo, como víctimas del desarrollo capitalista. El capitalismo se puede ver, entonces, como progreso del proceso de explotación: es un sistema más eficiente para explotar a los trabajadores.

El otro aspecto, el de la emancipación, está mencionado en un párrafo que Marx agregó para la tercera edición de *El capital*, pero que no desarrolla mucho:

El productor directo, el trabajador, no pudo disponer de su persona mientras no cesó de estar ligado a la gleba y de ser siervo o vasallo de otra persona. Para convertirse en vendedor libre de su fuerza de trabajo, en vendedor que lleva consigo su mercancía a cualquier lugar donde ésta encuentre mercado, tenía además que emanciparse de la dominación de los gremios, de sus ordenanzas referentes a aprendices y oficiales y de las prescripciones restrictivas del trabajo. Con ello, el movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados aparece por una parte como la liberación de los mismos respecto de la servidumbre y de la coerción gremial, y es este el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses (*ibíd.*: 893-894).

Si hacemos caso omiso de los historiadores burgueses, entonces este lado de la existencia del trabajador libre es resultado de una historia de luchas (luchas abiertas y huidas) contra las formas previas de explotación/dominación. Los trabajadores entran aquí como sujetos, no sólo como objetos. El capitalismo se presenta entonces no solamente como mejoramiento de la técnica de explotación, sino también como lucha para reestructurar la dominación cuestionada, una reestructuración que es más eficiente pero, al mismo tiempo, está caracterizada por una nueva fragilidad, una nueva forma de dependencia respecto de los trabajadores. La libertad de los trabajadores se expresa, dentro de la dominación, como el valor y como la

fragmentación de la dominación en formas particulares (mercancía, dinero, Estado, etcétera).

2. La acumulación originaria se caracteriza por dos aspectos: la violencia y la personificación. Marx tiende a tratar los dos como fenómenos del pasado. Esto se ha criticado mucho en años recientes.

El aspecto más obvio es la violencia. Marx dice que el capital viene al mundo “chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (*ibid.*: 950). Se ha dicho, muchas veces, que la acumulación originaria continúa, sobre todo en los países llamados periféricos, ya que el sistema sigue chorreando sangre y lodo. Contra este análisis se puede argumentar que la violencia ahora es diferente, no porque sea menor, sino que ahora ya no es una característica del nacimiento del sistema, sino de su crisis. El crecimiento de la violencia es un aspecto de lo que los zapatistas llaman la Tormenta. Más que acumulación originaria, habría que pensar en la violencia de la acumulación *terminaria*, como Sagrario Anta lo pone en su tesis.

El segundo aspecto es la personificación. La conversión de los trabajadores en personificaciones de la mercancía fuerza de trabajo. “En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de este modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas” (*ibid.*: 922). En el capítulo 8, sobre las luchas para restringir la jornada de trabajo, esta clase trabajadora alza su voz, pero lo hace como representante de su mercancía. No lucha contra el trabajo abstracto, ni contra la mercancía, sino por un tratamiento justo para la mercancía que está vendiendo: “Exijo la *jornada normal de trabajo* porque exijo el *valor* de mi mercancía, como cualquier otro vendedor” (*ibid.*: 280-281)

Por primera vez “se alza la voz del obrero, que en el estrépito y agitación del proceso de producción había enmudecido” (*ibid.*: 280). Se alza la voz del obrero/trabajador, pero no para hablar en contra del trabajo, sino para luchar por sus derechos como trabajador: “La mercancía que te he vendido se distingue del populacho de las demás mercancías en que su uso *genera valor* (...). Exijo la *jornada normal de trabajo* porque exijo el *valor* de mi mercancía, como cualquier otro vendedor” (*ibid.*: 280-281). El antagonismo abierto es una lucha entre el *derecho* del capitalista y el *derecho* de los trabajadores:

Tiene lugar aquí, pues, una *antinomia*: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide *la fuerza*. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista *la reglamentación de la jornada laboral* se presenta como *lucha en torno a los límites de dicha jornada*, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la *clase de los capitalistas*, y el obrero colectivo, o sea la *clase obrera* (*ibid.*: 282).

La lucha entre la clase obrera y la clase capitalista se manifiesta por primera vez en *El capital* enmarcada en la aceptación de la fuerza de trabajo como mercancía. La clase obrera hace su aparición como organización basada en el trabajo asalariado. La lucha de clases aquí se despliega en, pero no contra-y-más-allá del capital.

La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia, la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo y, por tanto, el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital.

La coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue utilizándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “leyes naturales de la producción”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas. De otra manera sucedían las cosas durante la génesis histórica de la producción capitalista (*ibid.*: 922, mi énfasis).

Según Marx, la acumulación originaria se puede entender, entonces, como el período de la domesticación de los trabajadores. Una vez domados, alcanza con “*la coerción sorda de las relaciones económicas*” para asegurar la reproducción de las relaciones de dominación. La clase obrera es el conjunto de estos trabajadores domados.

Tenemos dos problemas aquí. El primero es la cuestión empírica: ¿por qué entonces se requiere tanta violencia y el trabajo de tanta gente para asegurar el respeto de la propiedad privada? El segundo es: si la clase obrera está domesticada, ¿cómo se puede plantear la posibilidad de la revolución? ¿A través de un liderazgo (externo) de esta clase disciplinada, o como movimiento proletario contra esta disciplina y la sorda compulsión? La respuesta de Marx no es clara. Parece que estuviera pensando en la

primera solución. En el apartado sobre “La tendencia histórica de la acumulación capitalista” dice que, con la intensificación de la explotación, “se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción” (*ibid.*: 953). El relato del pobre Señor Peel unas páginas después (*ibid.*: 957), nos hace pensar más bien en la segunda opción: la transformación radical resulta del éxodo, de la huida de los trabajadores, que ya no se ven restringidos por la coerción de las relaciones económicas.

3. Estamos tratando de leer *El capital* a contrapelo, a partir de la contradicción entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto (y no, como normalmente se hace, a partir de la contradicción entre capital y trabajo). La heroína del drama no tiene nombre, o tiene muchos nombres, ninguno definitivo. Es el Movimiento Absoluto del Devenir, es el Ser Genérico, es el Trabajo Concreto, es la Dignidad, es la Riqueza, es la No Identidad o Antiidentidad, es Nosotras, es Mefistófeles, es el Proletariado. No tiene nombre porque sólo existe negativamente, como negación de su propia negación, como lucha contra su propia perversión. Existe sólo en el modo de ser negada. Ya que su propia perversión no es externa a su existencia, su existencia es esquizofrénica, autoantagónica, como el antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Está constantemente agredida y la agresión va aumentando: trabajo abstracto, explotación, fetichización, que progresivamente la van extinguiendo, remplazándola por una máscara, por un rol: trabajo abstracto. ¿O no?

Transcripción

Marx dice que el trabajador está libre en dos sentidos. Primero, está libre porque puede vender su fuerza de trabajo. Está formalmente libre. Segundo, está libre en el sentido de que está separado de los medios de producción. En el capítulo 4, Marx dice que por el momento no nos vamos a preocupar cómo llegó a esa situación, pero está claro que no es por naturaleza que existen, por un lado, vendedores de fuerza de trabajo, y por el otro lado, compradores de la fuerza de trabajo. En el capítulo sobre la acumulación originaria llegamos a lo que no quiso examinar en el capítulo 4: las precondiciones históricas para que el trabajador se presente como vendedor de su fuerza de trabajo en el mercado. Y se enfoca en la separación entre los trabajadores y los medios de producción.

Y uno piensa: pero en el capítulo 4 hablé de dos sentidos. Se puede decir que los dos sentidos son, en realidad, uno solo: porque expulsaron a los campesinos de la tierra, el campesino ahora está libre, ya no es siervo, y también lo separaron de los medios de producción y de subsistencia. Pero ahí estamos hablando de los trabajadores como víctimas. Tal vez sea correcto, pero también puede presentarse de otra manera. El siervo se va a la ciudad. Se marcha. No es sólo que los expulsaban, también se escapaban de condiciones intolerables de vida, porque los señores exigían cada vez más trabajo. Con la monetización de la economía los señores exigían más y más, entonces los siervos resistían, o se iban a buscar otra vida en la ciudad. Allí encontraron que la única forma de sobrevivir fue entrar en otro tipo de relaciones de servidumbre. Es decir que puede entenderse de las dos maneras. Hay un elemento subjetivo que Marx sugiere en el capítulo 4: los trabajadores no son sólo objetos, realmente están buscando la libertad. Si uno lo piensa de esta manera se puede decir que, con esta búsqueda de la libertad, además de monetizarse en el proceso de explotación donde los señores se vuelven capitalistas, hay también otra cosa. Algo que se metió en la relación de dominación y que antes no estaba. Lo que se mete en la relación de dominación es una inestabilidad que se expresa en el valor.

El valor es, por supuesto, una forma de dominación, pero es una forma de dominación diferente a la del feudalismo. Con el valor se extiende la dominación, pero además se introduce una inestabilidad en la relación de dominación. Esta inestabilidad puede verse en la relación entre mercancía y dinero, y como antagonismo entre trabajo abstracto y trabajo concreto. Dicha inestabilidad, como veremos en el tomo III, adquiere cada vez más fuerza, como crisis. Marx no dice todo esto, pero me parece que está implícito en *El capital*.

Esta parte sobre la acumulación originaria es, por supuesto, una crítica a la economía política y a la ideología liberal en su conjunto, que supone un “contrato” original, un contrato social y económico. Marx dice que no fue así, sino todo lo contrario: el origen del capitalismo fue un proceso muy violento. En ese sentido, se puede entender por qué viene aquí la cuestión de la acumulación originaria, por qué Marx decidió ubicarla en esa parte del tomo I. En la última parte sobre la acumulación, vimos cómo socava la base de la teoría liberal, en el sentido de que, tal vez, si uno piensa en términos de producción y no de reproducción, se puede hablar de un contrato entre iguales entre el vendedor de la fuerza de trabajo y el capitalista. Pero si lo miramos a partir de la reproducción permanente del proceso, entonces es obvio que es un proceso constante de apropiación. Eso nos lleva a la

acumulación originaria. Si pensamos en una producción originaria no se puede sostener aquella idea de “igualdad”.

La cuestión de los dos sentidos.

El apartado 7 me parece muy problemático. Tenemos “dos Marx” todo el tiempo. Si regresamos a la cuestión de los dos sentidos de la libertad, Marx dice que fue un proceso violento, que los campesinos fueron cercados y empujados. Pero también puede verse en el otro sentido. En el capítulo 4, no se trata de la libertad en el sentido liberal, sino que hay un elemento de los trabajadores como sujetos, que sí tienen la libertad para vender su fuerza de trabajo. No es lo mismo ser trabajador libre que ser esclavo. Se puede hablar de la esclavitud del salario, pero si se le pregunta a las personas si quisieran ser esclavos, la mayoría dirá que no, y no sólo como resultado del fetichismo, sino que realmente no desean ser esclavos. Si uno les hubiera preguntado a los siervos, una vez llegados a la ciudad y viviendo en condiciones miserables, tal vez algunos hubieran querido regresar a sus aldeas, pero imagino que la mayoría diría que no, porque en la ciudad tenían una libertad que antes no poseían.

Si se introduce la cuestión del trabajador como sujeto se puede pensar que este sujeto, como movimiento de revuelta, impuso una reestructuración de las relaciones de dominación, que se volvieron mucho más complicadas desde el punto de vista de los dominadores. Es verdad que los dominadores tienen muchas ventajas, pero también la dominación es más frágil que antes. Si se piensa así, se tiene una manera de abordar la cuestión de la crisis, o de la tendencia hacia la crisis, en términos de la presencia de algo que no cabe totalmente dentro de la dominación. De este modo, el trabajador no es simplemente objeto, sino también sujeto. No es simplemente propietario de la fuerza de trabajo.

Obviamente hay un proceso de desmitificación. Marx está mostrando que la libertad de los trabajadores no es la libertad como la piensan los liberales. Pero también se trata de pensar este aspecto de lucha, o de desfase, entre el ser un trabajador y ser simplemente propietario de la fuerza de trabajo. Dice Adorno, en *Mínima Moralia*, que es verdad que el mito de la libertad debe ser desmitificado, es verdad que existe hipocresía, pero nosotros vivimos en esa hipocresía, es esa hipocresía la que nos da el espacio para vivir. En ese sentido, existe un espacio de lucha entre la dominación y su apariencia, que es una apariencia falsa, al mismo tiempo que es muy importante para nosotros. Podemos decir que la democracia es absurda,

porque no es democracia real, pero al mismo tiempo esa brecha entre la apariencia falsa y la realidad que oculta nos da un espacio importante. ¿Cómo se relaciona esto con la libertad del trabajador? La libertad del trabajador es una libertad falsa pero, al mismo tiempo, no es totalmente falsa, hay allí algo que es fundamental para nuestra existencia y nuestra resistencia.

Si se piensa en el valor como elemento central de la reestructuración de la dominación, este valor genera, como hemos visto, formas particulares de relaciones sociales. Pero la particularización de las formas significa que existe una falta real de funcionalidad entre las diferentes formas de relaciones sociales. Hay una falta de funcionalidad entre el dinero y la mercancía (lo que vimos en el capítulo 3): la mercancía está enamorada del dinero, pero la relación de amor nunca existe sin conflicto. Se puede decir, entonces, que lo que sucede es que la libertad capturada entra en la relación de dominación, convirtiendo a la dominación en una serie de formas coaguladas que no funcionan sin tener algunos problemas. Parte de eso es que la separación entre lo político y lo económico es una separación real. Así, por ejemplo, no se puede asumir que el Estado siempre va a hacer, o va a lograr hacer, lo que es importante para la acumulación del capital.

La libertad sólo existe como lucha contra su propia inexistencia. Hay que pensar que las revoluciones siempre son conservadoras, o que empiezan como movimientos conservadores: como respuestas a agresiones. Y un segundo paso en la reacción es pensar que no estamos bien como estamos, allí la reacción conservadora puede convertirse, tal vez, en rebeldía.

*¿Cómo entender la progresión dialéctica en *El capital*?*

Se puede pensar como un proceso más o menos automático: las cosas se van desarrollando y llegamos a la “expropiación de los expropiadores”¹. Ahí llegamos al final feliz, el comunismo seguro. O se puede pensar que la dialéctica no es eso, sino que hay que entenderla como un movimiento puramente negativo. La dialéctica como la existencia de lo que no cabe en el sistema, y el movimiento en contra del sistema, que va siendo reestructurado, pero que no se puede contener. Marx está diciendo las dos cosas a un mismo tiempo y de allí la dificultad para leer *El capital*. Existe este elemento de una fuerza que no se deja contener dentro del capital. Tam-

1 “Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados” (*ibíd*: 953).

bién el crecimiento de una fuerza dentro del capital que, finalmente, va a romperlo.

¿Es la clase obrera o es el modo de producción mismo el que va a romper el capital?

El trabajador “libre” es una creación histórica. Aquí estamos en el proceso de creación histórica, pero, ¿qué está diciendo Marx sobre la creación de los trabajadores? Son expulsados del campo y tienen que ir a la ciudad a vender su fuerza de trabajo. ¿Qué más está diciendo Marx en este apartado?

Tomando la pregunta número 6: ¿la acumulación originaria continúa? ¿Qué entendemos por acumulación originaria? Tenemos dos cosas. Por un lado está la violencia de la acumulación originaria, la crítica a la teoría liberal que dice que todo se basa en un contrato social, en el establecimiento de contratos entre los vendedores de la fuerza de trabajo y los compradores de la fuerza de trabajo. Marx dice que no, hay una violencia en el origen mismo del capital. También hay un argumento que nos dice que eso todavía sigue sucediendo y, sobre todo en los últimos años, la violencia del capital ha aumentado. El proceso de expulsar a los campesinos del campo actualmente es muy acelerado. La expulsión de los campesinos en todo el mundo es mucho más grande que en los tiempos de Marx. Por eso el crecimiento enorme y rápido de las ciudades.

Hay otro aspecto de la acumulación originaria que está muy claro en la página 922. La acumulación originaria es la transformación de campesinos y siervos no solamente en trabajadores que van a la ciudad, sino en una clase trabajadora. ¿Qué entiende Marx por “clase trabajadora”? En el segundo párrafo de dicha página escribe:

No basta con que las condiciones de trabajo se presenten en un polo como capital y en el otro como hombres que no tienen nada que vender, salvo su fuerza de trabajo. Tampoco basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello

a la dominación del capitalista sobre el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. Para el curso usual de las cosas es posible confiar el obrero a las “*leyes naturales de la producción*”, esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas. De otra manera sucedían las cosas durante la génesis histórica de la producción capitalista. La burguesía naciente necesita y usa el *poder* del estado para “*regular*” el salario, esto es, para comprimirlo dentro los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la *jornada laboral* y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia. Es este un factor esencial de la llamada *acumulación originaria* (*ibíd.*: 922).

Aquí la *acumulación originaria* es el disciplinamiento de los trabajadores. Ya no es tan importante la violencia, simplemente porque la rutina de la producción y la necesidad de vender la fuerza de trabajo son suficientes para asegurar la reproducción del sistema. Es la cohesión sorda de las relaciones económicas. Y ahí tenemos un problema, porque Marx está diciendo lo que hemos visto antes. La clase trabajadora está en *El capital*, la formación de la clase trabajadora está como tema constante. Pero es una clase trabajadora disciplinada, es una clase trabajadora representante de su mercancía fuerza de trabajo.

Si pensamos en lo conversado durante la clase pasada, podemos decir que empezamos en el capítulo 1 con el antagonismo entre trabajo concreto, el hacer, lo que pensamos que es necesario hacer, y el trabajo abstracto (la disciplina impuesta por el mercado). Lo que vemos después es que el trabajo abstracto se convierte en trabajo asalariado. Este trabajo asalariado entra en antagonismo con el capital y, normalmente, cuando se habla de antagonismo en la sociedad capitalista se está refiriendo solamente a eso. La pregunta es ¿cómo entender aquel primer antagonismo? Se podría entender como algo extinguido. Es decir, que la *acumulación originaria* sería la eliminación del antagonismo entre trabajo concreto -hacer- y trabajo abstracto. Entendido así, lo que se establece es la sorda coerción de las relaciones económicas y lo que existe realmente es el conflicto entre el trabajo asalariado (clase obrera organizada, disciplinada y unida) y el capital.

En el artículo de E. P. Thompson (1984) la *acumulación originaria* es la imposición de otro tiempo. Desaparece el tiempo viejo, lo que se impone es el tiempo-reloj, y los trabajadores asumen este nuevo tiempo. El artículo tiene dos partes. Gran parte del artículo trata sobre la imposición del tiem-

po homogéneo. Las últimas páginas tratan de la aceptación, por parte de la clase trabajadora, de ese tiempo-reloj. Es una clase obrera unida, disciplinada y organizada sobre la base del tiempo-reloj.

La acumulación originaria no sólo tiene que ver con la cuestión de la violencia, sino también con la realidad, o la porosidad, o el carácter contradictorio, de una transición. Si realmente se extinguiera el antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto, y se sustituyera por el antagonismo entre trabajo asalariado y capital, tendríamos aquí una cuestión muy relacionada a cómo pensar las posibilidades de un cambio radical. Y cómo pensar las posibilidades de la vida. Porque si fuera verdad que realmente existe una transición, entonces se extinguiría la rebeldía contra el trabajo abstracto, sólo existiría la coerción sorda de las relaciones económicas, porque cada vez más personas en el mundo tendrían que vender su fuerza de trabajo y aceptar la disciplina. En este proceso el trabajador es clase obrera disciplinada, unida, organizada y asume el tiempo-reloj. Si fuera así, la única manera de concebir la revolución sería en términos de cómo organizar a esta clase obrera unida, disciplinada y organizada contra... ¿contra el capital? Sí, pero no contra el trabajo. La naturaleza del trabajo no entraría en cuestión. La problemática de Lenin es esa, y por eso aparece la necesidad de un partido revolucionario.

La otra posibilidad es decir que Marx está exagerando con eso de la “coerción sorda de las relaciones económicas”. Porque, en realidad, se trata de un proceso contradictorio y todo el tiempo está presente una rebeldía, un desfase, un no caber dentro de las relaciones capitalistas. Por eso tenemos que regresar a la idea de la revuelta contra el trabajo abstracto mismo. Es plantear las posibilidades no en términos de la organización de la clase obrera unida, sino en términos de no caber, en términos de la revuelta contra la clasificación de los trabajadores.

Esto se puede ver en el libro de Katherina Nasioka (2017), en su propuesta de la revuelta del proletariado en contra de la clase obrera. La revuelta del proletariado es un proceso caótico, rabioso, de explosiones volcánicas, imprevisible, con otra temporalidad, que no opera en base a la idea del tiempo homogéneo. Por eso no es cuestión de estrategias, sino de buscar formas de ruptura.

Estamos pensando en movimientos de resistencia, o de rebeldía, o de creación alternativa, que tal vez sean colectivos o tal vez no lo sean. O pudiera ser que la colectividad se expresara a través de la fragmentación. Puede tratarse de una multiplicidad de movimientos diferentes, que se organizan como quieren, pero que sí se reconocen, en algún sentido. Pueden

ser personas que manifiestan contra el cambio climático, o que construyen huertos comunitarios, o pueden ser marchas contra el feminicidio. O, también, explosiones de rabia, como en Atenas en 2011 o en Oaxaca en 2006. Colectividad, sí, pero no en el sentido de una unidad institucional.

Estamos hablando de algo latente y no tenemos las palabras adecuadas. Marx habla del trabajo concreto. Entendemos como trabajo concreto a una actividad que, por un lado, es necesaria para la reproducción de la vida, pero que, por otro lado, es una actividad que existe en tensión con la abstracción. No me gusta el término trabajo concreto, prefiero el término “hacer”, pero estamos tratando de relacionarlo con la argumentación de *El capital* y por eso decimos “trabajo concreto”, que es el término que utiliza Marx.

¿Las manifestaciones ambientalistas o feministas, por ejemplo, atomizadas como están, ponen en peligro al capital?

En parte no sabemos, pero diría que lo que hemos visto en el último siglo es que estos movimientos no ponen en peligro al capital. Por eso se trata de pensar en términos del carácter antagónico del trabajo. Y no solamente de pensar sino también tratar de reconocer lo que está sucediendo. Algunos movimientos son claramente anticapitalistas, en el sentido de que van construyendo una alternativa, otra forma de organizar las relaciones sociales. Otros movimientos se dejan integrar fácilmente al conjunto de relaciones capitalistas. Un elemento importante es la cuestión de la identidad. Tenemos que pensar en los movimientos anticapitalistas como movimientos antiidentitarios. Los movimientos identitarios se prestan más fácilmente a la integración, o reintegración, con el sistema.

¿Quién es el sujeto?

Con la clase obrera unida, disciplinada, organizada, tenemos un tipo de sujeto. Pero hay otra manera de entender el sujeto, como un sujeto difícil de definir. O que no se deja definir, porque este sujeto es el desbordamiento, es el trabajador que no se reduce totalmente a propietario de la mercancía fuerza de trabajo. Es el sujeto que no cabe dentro de las categorías. Es una fuerza enorme, que se puede entender en términos de los que no caben, de los marginales; o se puede entender en términos de acumulación de rabia, de frustración. Una frustración que no se expresa siempre y que explota de vez en cuando. No es que no haya sujeto. Hay sujeto, también dentro de

todos nosotros, tenemos frustración, rabia, desbordamiento. El problema es que este sujeto no tiene organización formal.

Es también una cuestión para pensar la teoría crítica. Por ejemplo, Adorno acepta, en general, la idea de la “coerción sorda de las relaciones económicas”, con la clase obrera unida, disciplinada y organizada, que no resolverá nada, que reproduce los mismos problemas y entonces... para Adorno no hay solución. Para Marcuse, esa clase obrera unida y disciplinada es el hombre unidimensional y dice que tenemos que buscar a las personas que no caben allí, los marginados sociales, los estudiantes. Para Marcuse el movimiento estudiantil de 1968 fue muy importante, para Adorno no, más bien todo lo contrario. Ernst Bloch diría que dentro de todo existe el sueño del mundo que aún no existe. Se trata de buscarlo, porque existe no sólo en los movimientos o en las marchas, sino que también está en la música, en los cuentos de hadas, etcétera. Y Marx es contradictorio. En el párrafo que leímos antes está pensando, claramente, en la clase obrera, y ésta es la clase unida, disciplinada, organizada.

Sobre Mefistófeles y la lucha de clases.

Lo de Mefistófeles viene de Bloch, que habla mucho de Goethe y del *Fausto*, su obra principal. En *Fausto*, Mefistófeles se presenta como el espíritu que siempre niega. Mefistófeles es un concepto, un nombre, para el movimiento de la negación, sin positivización posible. Como movimiento de la negación o, también, de la creación alternativa. Eso toma muchas formas que cambian todo el tiempo. Le damos el nombre de proletariado o de Mefistófeles, o de proletariado mefistofélico, podemos decir también que es un Kaos. En cierto sentido estamos en ese momento, no está tan lejano. Lo que hacen la sociología y la ciencia política, es darle una definición como “movimientos sociales”. Pero si hablamos de “movimientos sociales” eso presupone una compatibilidad entre los movimientos sociales y la organización política. Se presentan como formas complementarias. Y lo que en realidad tenemos, claramente en los últimos treinta años, es una crisis de las formas de lucha. El kaos es un empuje y el desarrollo de otras formas de lucha de clases. Sin respuestas fáciles, más bien como preguntas.

Tenemos que pensar en la crisis de la forma tradicional de concebir la lucha de clases. Esa crisis tiene como fundamento la crisis de la relación salarial. La crisis se expresa en la caída de la Unión Soviética, en el fracaso de los partidos socialdemócratas y comunistas. Pero tiene que ver con un cambio en la naturaleza de la relación salarial. Tenemos que ver la for-

ma tradicional de entender la organización de la posibilidad de revolución como expresión de cierta composición de clase, o cierta composición de la relación capital-trabajo. Tratar de entender las posibilidades a partir de las luchas que se están dando, y a partir de lo que está sucediendo en la relación salarial. Existe una fragmentación en términos de la clase obrera (*free lance*, etcétera), y las formas tradicionales de organización ya no tienen la misma fuerza que antes. También surgen otras formas de organización. Se trata de pensar a partir de allí.

En el capítulo 25 de *El capital*, Marx escribe:

Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad de dinero, de medios de subsistencia, máquinas y otros medios de producción no confieren a un hombre la condición de capitalista si le falta el complemento: el asalariado, el otro hombre forzado a venderse voluntariamente a sí mismo. Descubrió que el capital no es una *cosa*, sino una *relación social* entre personas mediada por cosas. El señor Peel -nos relata Wakefield en tono lastimero- llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de £ 50.000. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, “el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río”. ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan! (Marx, 2002: 957).

Este relato nos permite pensar en la revolución como un proceso de cambiar las relaciones de producción, o en la revolución como un proceso de decir “no”, “nos vamos”. Obviamente aquí “nos vamos” fue factible porque había mucha tierra disponible y el Estado estaba muy lejos. Al mismo tiempo, se puede pensar que la escisión entre trabajador y los medios de producción es, tal vez, más frágil de lo que uno supone. Para Marx la acumulación originaria es el establecimiento de la sorda coerción de las relaciones de producción, pero cuando estos trabajadores, disciplinados y ordenados, van a otro contexto, donde ya no opera esa escisión con los medios de producción, se olvidan de su condición de trabajadores, de su personificación de la mercancía fuerza de trabajo, y se van. Esto plantea un concepto diferente de revolución, de transformación radical en otros términos. Obviamente no se trata de tomar el poder: no toman la propiedad del señor Peel, simplemente se marchan. A veces se habla de *éxodo* como una manera de expresar las luchas actuales. Pero actualmente no

hay adonde ir. Sin embargo podría entenderse en términos de “ya basta”, “ya no te vamos a obedecer, vamos a hacer otra cosa”. La pregunta es, entonces, ¿cómo van a sobrevivir? Y ahí me parece que existen muchos experimentos, luchas experimentales, para tratar de desarrollar maneras de hacer otra cosa. Hasta qué punto pueden desarrollarse o permanecer, hasta qué punto están creando realmente otras formas de vivir, son preguntas. Pero es interesante pensar a partir del señor Peel. Claro que no tenemos las mismas condiciones de aquella época, pero se trata de pensar la revolución en términos de que el pobre señor Peel ya no tenía a nadie que le hiciera la cama o le cocinara. Lo que también se manifiesta aquí es la relación de dependencia entre el capital y los trabajadores. Toda la teoría del valor es una teoría de la dependencia del capital respecto a los trabajadores. Aquí eso se manifiesta con claridad.

Es muy probable que las personas contratadas por el señor Peel asumieran que, una vez llegados a Australia, iban a ser los trabajadores del señor Peel. Pero con el cambio de las condiciones materiales esa personificación en obreros desaparece. En ese sentido se puede ver que la transformación de los trabajadores en personificaciones del trabajo es algo muy frágil.

Lo que descubrimos en este relato es que la transformación del antagonismo entre trabajo abstracto y hacer en antagonismo entre capital y trabajo se muestra como algo muy frágil. Los acompañantes del señor Peel se rebelan en contra del trabajo y se van. Se marchan a un mundo donde no necesariamente existe la distinción entre el trabajo y las otras actividades.

¿La violencia como transformación de la sociedad?

Si dices que la violencia es la partera de toda sociedad vieja, preñada con una nueva, allí tenemos dos cosas para pensar. Una es la cuestión de la sociedad que está preñada de otra sociedad, y cómo entender eso. Y la otra es la cuestión de la violencia. Si lo que necesitamos y queremos es el nacimiento de otra sociedad, entonces cómo pensar la violencia, si es realmente algo necesario y debiéramos armarnos como muchas personas lo han pensado y hecho antes, o si queremos, o estamos pensando en la posibilidad cambiar el mundo sin violencia. ¿Qué es lo que Marx dice en ese sentido? Marx se refiere al pasado, a la violencia del nacimiento del capitalismo. Y también está generalizando, está diciendo que la violencia es la comadrona, la partera, de cualquier sociedad nueva.

Si pensamos en el partido, o en el ejército, como partera o comadrona, el problema es qué sucede con el bebé. En un parto la figura central es el bebé que va a nacer. Si se piensa en una sociedad preñada de otra, lo que se está pensando es en la fuerza del bebé en términos de una fuerza prefigurativa: el bebé es ya la fuerza de otra organización social. El problema de pensar en la violencia, o la violencia organizada, es que va en contra de lo que queremos o vislumbramos como el bebé a nacer, la otra sociedad que queremos crear. Es el problema de muchas de las revoluciones del siglo pasado. La idea del partido, o de la organización jerárquica, va en contra de la forma de sociedad que queremos ver nacer. Es algo que dicen los zapatistas, que el problema de ellos, como ejército, es que tienen una jerarquía, pero lo que quieren crear es una sociedad no jerárquica. Entonces los zapatistas (el EZLN) no pueden ser la partera, sino que la partera tienen que ser las comunidades organizadas. Por eso la importancia de la idea de retirarse y dejar la iniciativa a las Juntas de Buen Gobierno.

Para mí, pensar en la revolución como revolución violenta tiene dos problemas. Lo primero es que, por lo general, nosotros no somos muy buenos para la violencia. El capital, en cambio, sí lo es. Tiene todos los medios para la violencia. Pensar que podamos ganar en ese terreno me parece totalmente irreal. El segundo problema es el problema de la prefiguración. De la continuidad entre el bebé antes de nacer y el bebé después de nacer. La cuestión de la prefiguración es importante, porque la organización para la violencia impone ciertas formas de organización, cierto machismo (no es que las mujeres no peleen, tenemos las mujeres kurdas). La idea de la organización militar impone ciertas formas de comportamiento, ciertas jerarquías.

Los zapatistas están proponiendo una salida. Están organizados como ejército, pero, en realidad, como ejército de autodefensa. La experiencia de sus últimos veintidós o veintitrés años ha sido mantener las armas, pero no para usarlas, o utilizarlas sólo para la autodefensa.

Al leer la cita de Marx acerca de que la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva, uno puede decir que en el pasado eso fue verdad, y que todos los bebés que resultaron fueron bebés violentos. ¿Podemos pensar en un proceso violento de nacimiento de un bebé no violento?

Clase XI

Narrativa¹

Tesis sobre El capital²

1. *El capital* es el grito de una bestia que están enjaulando. Un grito de dolor, un grito de rabia, un grito de dignidad. La bestia es la riqueza humana.

Esta bestia es el sujeto de la primera frase de *El capital*: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esta riqueza” (Marx, 2002: 43)

2. En las páginas 447 y 448 del volumen primero de los *Grundrisse*, Marx nos describe la riqueza fuera de la jaula de la mercancía³ (Marx, 2001).

Reconocemos que la riqueza, esta bestia que están enjaulando, somos nosotras/nosotros, el sujeto. Reconocemos que *El capital* es la narrativa de nuestro enjaulamiento. Por el hecho de leer el libro, estamos declarando que este enjaulamiento no está completo, que nos estamos resistiendo-rebelando en contra.

1 Sesión de revisión y discusión, no hay preguntas asignadas.

2 Una versión más elaborada de estas *Tesis*, que incorpora algunas de las discusiones realizadas en el curso y también desarrolla otros puntos incorporados por el autor, fueron publicadas como “14 tesis sobre *El Capital*”, en Revista *Herramienta*, Buenos Aires, núm. 60, invierno de 2017, págs. 127-139 [NdE].

3 Ver supra. La cita completa se transcribe en la Clase II [NdE].

3. La mercancía es el proceso de enjaular la riqueza. No es el punto de partida del análisis de Marx, como él sostiene en la segunda frase: antes ya comenzó con la riqueza. Si uno empieza con la mercancía, se pierde de vista el antagonismo central de *El capital* y de la sociedad capitalista: el antagonismo entre riqueza y mercancía, entre la bestia y la jaula. Si uno empieza con la mercancía se ve solamente la jaula y se asume que la bestia ya está enjaulada... ¿hasta que llegue el príncipe azul? No es así: el antagonismo anunciado en la primera frase es un antagonismo abierto, inconcluso. Si no fuera de ese modo, nos sería imposible verlo.

Empezar con la mercancía lleva a la lectura ortodoxa de *El capital*, como análisis de la jaula.

4. La riqueza desborda la mercancía. La relación entre ellas no es una relación de identidad. Es una relación antiidentitaria y nos sugiere la necesidad de una lectura antiidentitaria de *El capital*, una lectura consciente del desfase entre las categorías: la riqueza desborda la mercancía, el valor de uso desborda el valor, el trabajo concreto desborda el trabajo abstracto, la fuerza productiva social desborda el capital. La mercancía, y todo lo que se deriva de ella, es un movimiento de contención, siempre enfrentado al contramovimiento de la riqueza. Marx habla de la contención como fetichismo, pero lo que nos permite entender la idea del fetichismo es que no es total. Sólo si existe un movimiento contrario, un movimiento antifetichizante, antiidentificante, podemos hablar del fetichismo. En este desfase, este desbordamiento, este no haber, está en el subtexto que existe entre líneas, en lo no dicho que sigue necesariamente de lo dicho: ahí vive la bestia, la posibilidad de la revolución, el sujeto, nosotras/os.

5. La mercancía está enjaulando la riqueza, pero la riqueza se reproduce en la mercancía como algo incómodo, algo indigestible, como contradicción o como antagonismo, como una fuerza no totalmente contenida. Se reproduce en-contra-y-más-allá de la mercancía como valor de uso, y dentro del capital, como fuerza creativa o productiva.

6. El eje de todo es el hacer humano. Aquí la tensión riqueza-mercancía existe como tensión/antagonismo entre el trabajo concreto o útil y el trabajo abstracto. “Este punto” dice Marx “es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política” (Marx, 2002: 51)

El trabajo concreto es la producción/creación de la riqueza, algo que existe en cualquier sociedad, aunque sea en diferentes modalidades. En el

capitalismo el trabajo concreto existe en la forma del trabajo abstracto, el trabajo que produce valor. Es decir que existe y no existe en esta forma. La abstracción es un proceso, la integración de la actividad humana en una totalidad de relaciones sociales cuyo único sentido es la producción de más valor, es decir del plusvalor o ganancia. Esta abstracción siempre enfrenta un movimiento contrario, millones de intentos de establecer nuestra actividad (lo que hacemos en la vida) sobre otra base. Es decir, que el trabajo concreto desborda como actividad desenajenante al trabajo abstracto.

Nuestra actividad es autoantagónica: por un lado, construimos la jaula a través del trabajo abstracto. Por el otro, tratamos de evitar nuestra desaparición total dentro de la jaula, construyendo otra cosa, otras relaciones sociales. Y al revés: por un lado tratamos de construir una actividad que tenga sentido, por el otro, enjaulamos nuestra actividad en un conjunto sin sentido, a través del dinero.

El capital es un sistema de frustración de nuestro potencial humano.

7. La riqueza entra dentro de la mercancía, dijimos, como algo incómodo, indigestible. Esta indigestibilidad se manifiesta de dos maneras: como “mano rebelde” de los trabajadores (nosotras/os) y como la fuerza creativa-productiva de los trabajadores (nosotras/os). Veamos.

8. Primero la “mano rebelde”. El movimiento del capital (y de *El capital*) es un proceso de digerirnos, de moldearnos a sus necesidades, a través del establecimiento de la “sorda coerción de las relaciones económicas”. El capital es la imposición de la personificación de los humanos como portadores de la máscara que les corresponde. Los capitalistas se vuelven personificaciones del capital, los trabajadores se convierten en personificaciones de su mercancía fuerza de trabajo. Este último punto está muy claro en el capítulo 8, sobre las luchas por la restricción de la jornada de trabajo, y también en el capítulo 24, sobre la acumulación originaria.

Al mismo tiempo, sabemos que eso no puede ser totalmente cierto. Somos trabajadores en el sentido de que tenemos que vender nuestra fuerza de trabajo como mercancía para producir o facilitar la producción de plusvalor, pero aquí estamos discutiendo *El capital*. Esto me sugiere que no estamos dispuestos a aceptar que somos simplemente personificaciones de nuestra mercancía, y que nos negamos a aceptar el estrechamiento de horizontes que tal personificación significaría.

La personificación es un movimiento de identificación o de clasificación. Marx habla mucho de la formación de la clase trabajadora. Lo sor-

pendiente (o tal vez no) es que lo hace en términos de la personificación, o identificación, del trabajador con su rol en el capitalismo, como vendedor de su fuerza de trabajo, como trabajador-abstracto, por lo tanto como “accesorio del capital”. La formación de la clase trabajadora es, precisamente, el proceso de estar digerido por el capital. El proceso de asumirnos como elementos en la producción y reproducción de las relaciones sociales capitalistas. La lucha entre capital y trabajo se desarrolla dentro de este contexto. Hay una lucha más fundamental, la lucha de la riqueza contra la mercancía, es decir nuestra lucha *contra* el trabajo-abstracto y el capital, nuestra lucha contra la clasificación como trabajadores abstractos (o asalariados) (ver: Nasioka, 2017). Esta lucha está presente en *El capital*, no como análisis explícito, sino como horizonte y como perspectiva. El horizonte es un mundo caracterizado por la “asociación libre” de los sujetos, y la perspectiva desde donde criticamos es este mismo mundo. Es esta perspectiva la que nos permite decir “la riqueza existe como un montón de mercancías” y analizar la catástrofe humana que sigue de eso.

9. La segunda indigestibilidad se refiere al desbordamiento de la fuerza creativa-productiva respecto de la mercancía. Cualquier sistema de dominación está basado en la explotación de la fuerza creativa-productiva de los dominados. Esto significa que los dominadores siempre dependen de los dominados para su existencia. En el capitalismo el sistema de explotación-dependencia enfrenta un problema específico: los trabajadores son libres. Claro que son libres en el doble sentido de estar despojados de cualquier acceso a los medios de producción y de subsistencia y de poder vender su fuerza de trabajo como mercancía. Marx enfatiza sobre todo el primer aspecto en su discusión sobre la acumulación originaria y el cercamiento de la tierra. Pero el segundo aspecto también es importante: el hecho de que los trabajadores tengan la libertad de vender su fuerza de trabajo a cualquier explotador (y no solamente a su señor feudal) fue resultado de siglos de lucha, de levantamientos colectivos y de huidas individuales. Esta libertad del trabajador, real aunque limitada, obligó a los dominadores a reestructurar el proceso de explotación. El resultado de la libertad de los trabajadores fue que, ahora, la explotación está mediada por el valor. Esta mediación introduce, en la relación de dominación/explotación, una serie de particularizaciones o desarticulaciones entre las distintas formas sociales, y eso tiene como consecuencia una disfuncionalidad constante y una tendencia hacia la crisis. Las crisis son manifestación del antagonismo

entre las fuerzas creativo-productivas y la lógica del capital, y de la imposibilidad de contener a las primeras.

10. La cuestión de la revolución es la cuestión de la relación entre estas dos indigestibilidades.

Comentario sobre las Tesis (Néstor López)

Leyendo la Narrativa 11 me parece que es central y lo que falta (perdón por mi pedantería) es desarrollar la diferencia entre contradicción y antagonismo. Entre otras cosas porque la esperanza de otros mundos emerge de la lucha antagónica y la lucha en la contradicción nos ata al capitalismo, no emerge nada más allá. En cambio del antagonismo sale el “*nosotros somos la crisis y la posibilidad de ir más allá, de crear otros mundos*”. La contradicción sirve para encerrarnos en nuestro mundo capitalista y confiar en las instituciones, la contradicción nos ata las manos y habilita a los dirigentes burocráticos de los sindicatos o de los movimientos sociales a ser ellos los sujetos. Nos ata las manos para pensar en cómo enfrentar La Tormenta. La única “esperanza” es saltar de esa lucha en la contradicción a una situada en el antagonismo como la que se protagonizó en el *Que se vayan todos* en la Argentina en 2001. La lucha pensada en la contradicción habilita la cooptación de los insumisos como vimos en los MTD⁴ y pensar en la contradicción es empujar para el lado del capital o sea en la aceleración de la Tormenta y no en frenarla.

La diferencia entre contradicción y antagonismo no está clara, incluso en Marx y en el texto de John aparece contradicción o antagonismo y aunque dice “indigestible”, entre contradicción y antagonismo no hay antagonismo, esto no está claro. Recuerdo que discutiendo con Alberto Bonnet, él decía “*no es como vos decís, hay diferentes grados de antagonismos etcétera, es casi lo mismo*”. Esta confusión prima siempre en toda plática o debate porque en general, parecen como sinónimos y no como antónimos. Por eso en Viedma puse el ejemplo del omelette que se hace con jamón, queso y huevos y donde la gallinita y la vaca se ubican en la contradicción, dan la leche para el queso, y los huevos, son explotados, pero al otro día repiten y viven, en cambio, el cerdo se ubica en el antagonismo ya que muere para hacer con su no-vida el jamón. Por eso cuando escucha que la abuelita va a hacer omelette sabe que para él es La Tormenta y sale espantado.

4 Movimiento de Trabajadores Desocupados [NdE].

Del antagonismo, del vivir contra y más allá, me parece que sale lo de la esperanza, el que nosotros “seamos el sujeto”, etcétera.

Queda el tema de “*el momento*”. Una cosa es una huelga en una situación álgida y de crisis, o sea, cuando arrecia la Tormenta. En ese momento se abren las posibilidades para que desde la contradicción se pudiera pasar al antagonismo (por ejemplo como en el 2001). Se habilitan dos caminos. Uno, avanzar en desarrollar nuestra insumisión hacia el horizonte del antagonismo; en el otro camino tenemos el regreso a la contradicción, la cooptación, etcétera. Creo que si tenemos claro en dónde nos paramos podemos desarrollar la posibilidad de derrotar a la Tormenta y huir de la contradicción. Y esta batalla también es teórica. Hay que tener claro que Marx a veces es confuso y preguntarnos “¿desde dónde pienso yo?” Esto es urgente, es la única pregunta válida que se habilita en este momento. Gracias por la posibilidad de pensar juntos.

Comentario sobre las Tesis (Luis Menéndez)

1. Aunque la comprendo, no me parece afortunada la metáfora de la riqueza como “bestia”. Es confuso porque la idea de “bestia” está más ligada al capitalismo, a la Hidra capitalista, a lo que nos daña, nos domina, nos explota, nos mata. No sé qué término podría estar en su lugar, hice la prueba de poner “esperanza” en lugar de “bestia” y las frases me sonaron mucho mejor y más claras.

2. Al final de la tesis 2, dices que “*El capital* es la narrativa de nuestro enjaulamiento”. Es verdad pero no es toda la verdad, en el sentido de que si fuera sólo la narrativa de nuestro enjaulamiento estaríamos acercándonos mucho a la lectura del marxismo ortodoxo. *El capital* puede ser la narrativa de nuestro enjaulamiento, pero también hay otra narrativa presente en el libro (a veces no tan evidente) que es la de la posibilidad de romper el enjaulamiento. Justamente es la narrativa que vienes trabajando en el curso.

3. “Indigestible” es un adjetivo que hace siglos que está en desuso en castellano. La palabra más aproximada sería “indigerible”, pero no sé si expresa todo lo que quieres decir con el término (en el sentido de que somos la “indigestión” del capital).

4. En relación con lo que dice Néstor en su comentario, sería muy importante no usar como sinónimos los términos “contradicción” y “antagonis-

mo”. Me parece que eso puede explicarse bien en la tesis 9. Cuando escribes: “La lucha entre capital y trabajo se desarrolla dentro de este contexto” (es la contradicción); (...) “pero hay una lucha más fundamental, la lucha de la riqueza contra la mercancía (...) (es el antagonismo).

5. En la tesis 8 escribes: “(...) El movimiento del capital (y de *El capital*) es un proceso de digerirnos (...)”. Dicho así, se puede desprender de allí una identidad que no es cierta (*El capital* no es el capital, entre otras cosas porque *El capital* es un libro, pero no solo por eso, es antagónico con el capital). Entiendo la idea de que a medida que se avanza en la lectura de *El capital* se va perdiendo el antagonismo, pero siempre está latente, el antagonismo es volcánico.

6. Queda pendiente para trabajar la relación dialéctica (negativa) entre contradicción y antagonismo. Hay que ver que el antagonismo está ya presente en la contradicción (aunque negado). Porque, si no fuera así, tendríamos que descartar de plano todas las luchas que son, o peor, que nos parecen, nada más que “contradictorias” (sindicales, políticas, de género, etcétera) en la búsqueda de un antagonismo “puro”. En la contradicción (retornando a lo que estudiamos en el curso La Tormenta) está el sujeto de la crisis (o una expresión de él), y no es el sujeto de la revolución. Pero el sujeto de la revolución está contenido (o negado, o pervertido) en el sujeto de la crisis. ¿Existe un antagonismo entre la contradicción y el antagonismo, entre el sujeto de la crisis y el sujeto de la revolución? Me parece que sí, y que no es suficiente con expresar que somos autoantagónicos. Tenemos que morder más sobre ese antagonismo “específico”.

7. En el cuadro “Niveles de Antagonismo”⁵ que Edith envió veo este problema porque por un lado se tiene el “antagonismo antiidentitario” y por otro el “conflicto identitario”. En el esquema hay como un paso, una flecha que indica el paso del primero al segundo. Sin embargo, en lugar de una flecha habría que ubicar algo que indique que el paso no es lineal, que hay lucha, permanente, que el antagonismo entre “antagonismo antiidentitario” y “conflicto identitario” también está presente y está presente todo el tiempo.

5 Ver Anexo 2.

8. Hay una frase tuya (creo está en de La Tormenta) que para mí tendría que estar en cualquier texto que hable de *El capital* (aunque no sólo allí, por supuesto) y que es más o menos así: “la única pregunta teórica que tiene total validez hoy en día, en medio de la Tormenta que está y que viene, es la pregunta sobre cómo podemos salir del capitalismo”. Para mí tiene que estar porque es la razón por la que leemos *El capital*. Es verdad que puede haber otras (cumplir con los requisitos de una materia para obtener una maestría, ascender dentro del esquema jerárquico de un partido de izquierda o mera curiosidad), pero *El capital* de Marx es un libro que, no como respuesta a la pregunta, pero sí como desafío, puede y nos ayuda en la prefiguración de un mundo otro.

Comentario (Néstor López)

Me gustaron las observaciones de Luis, especialmente la número 8 y la última respecto a porqué releer *El capital*. Respecto al punto 7, sobre el gráfico “Niveles de Antagonismo”, hago dos observaciones:

1. Lo más peligroso es la cooptación, el regreso a la contradicción, la decepción, lo opuesto a la esperanza, el resurgimiento de la servidumbre voluntaria. Por eso las flechas del cuadro deberían apuntar para ambos lados Este es el gran problema. Cómo no retroceder del *Que se vayan todos* (la esperanza) al voto por el kirchnerismo (la ilusión), cómo desarrollar la Tormenta 2.

2. No me satisface del todo el título, “Niveles de antagonismo” porque arrastra la confusión, la niebla del humo de las palabras estáticas que nos sumerge en la disolución del objetivo que nos entusiasma, luchar por otros mundos no capitalistas.

Transcripción

¿La idea del ser genérico, la idea del hombre como hacedor, no es un poco determinista? ¿No se está pensando en una esencia que nos hace seres humanos?

Marx tiene la idea de que hay una distinción fundamental entre los seres humanos y los otros animales. Esta distinción es la creatividad. La crea-

tividad es lo que está frustrado en el capitalismo. ¿Esto es una esencia? ¿Es una identidad? Creo que no, porque la creatividad es antiesencial, es antiidentitaria. Se podría decir que Marx es “especista” (que discrimina a otras especies), pero no me convence. Porque los animales seguramente tienen una creatividad que no reconocemos, pero no es una creatividad negativa, es una creatividad repetitiva. No me imagino cómo se podría escribir una historia social de los animales. Los seres humanos somos animales, pero también somos diferentes. Parte de esa diferencia es que tenemos una relación de explotación entre los humanos. Entre los animales existen relaciones de dominación y de poder, pero no se pueden describir como relaciones de explotación. También somos la única especie que está destruyendo el planeta. Aún si decimos que los animales tienen capacidades que no reconocemos, queda un problema particular que tenemos como seres humanos: estamos destruyendo las condiciones de vida de todas las formas de existencia. Tenemos una responsabilidad muy particular. Podemos empezar diciendo que no hay que ver todo a través de una perspectiva antropocéntrica, pero que, al mismo tiempo, el ser humano ocupa lugar especial, tiene una responsabilidad particular. Esa es la idea fundamental del ser genérico: lo que nos distingue de los animales es nuestra fuerza creativa y destructiva.

Aristóteles relacionaba el concepto de ser genérico con los hombres libres. Marx no dice eso, sino todo lo contrario. Marx dice que en el capitalismo nuestro ser genérico, nuestra capacidad creativa, existe en la forma de su negación. Esto es así para todos los seres humanos. El problema aparece cuando se positiviza el concepto, definiendo el ser genérico o bien como los “hombres libres” en Atenas, o bien como el “proletariado” en la época de Stalin. Pero si se piensa en el ser genérico como algo negado, como creatividad negada, entonces se está planteando el capitalismo como un sistema de frustración. El capitalismo no es solamente un sistema de explotación o de dominación, sino que es también, y en primer lugar, un sistema de frustración. Hablar de frustración es hablar de la creatividad frustrada. Es hablar de un volcán, en lugar de una montaña. Se está pensando, desde el principio, en la fuerza de lo frustrado.

¿Trabajo concreto o actividad creativa humana?

Tenemos problemas con el vocabulario, puesto que las palabras están conectadas con la dominación. Estamos buscando una forma de hablar en la lucha antiidentitaria. Por ejemplo, “valor de uso” no es un término muy

feliz, porque la primera cosa que se piensa cuando se lee *El capital* es que es un tipo de valor, y no es eso, es todo lo contrario. Las dos palabras son problemáticas: tanto “valor”, como “uso”. Una cosa que parece ser inútil, como pintar un cuadro que no le va a gustar a nadie excepto a mí mismo, y que no se venderá, en términos normales es considerada totalmente “inútil”. Pero tiene valor de uso en el sentido de que es el producto de una actividad que me da placer. También tenemos problemas con la idea de “trabajo concreto”, y con “trabajo útil”. Me parece que podría empezarse con la idea de que lo que distingue a los seres humanos de otros animales es su creatividad, su actividad creativa. Se puede decir, todo el tiempo, “actividad creativa”.

Marx también está diciendo que podemos pintar cuadros y bailar todo el tiempo, pero que, en algún momento, tendremos que preparar nuestro alimento, tendremos que construir lugares para vivir, asear la casa si queremos que sea habitable, etcétera. En ese sentido, en otras sociedades no se hacía una distinción entre trabajo y juego u otras actividades. Pero hay ciertas actividades que son necesarias en cualquier sociedad: las vamos a llamar “trabajo concreto”. No me gusta el término “trabajo concreto”, pero no me parece correcto decir que Marx estaba hablando en términos de trabajo en el sentido que nosotros lo entendemos ahora. Si pensamos en los *Manuscritos de 1844*, Marx habla allí de la vida ideal: pescar por las mañanas, filosofar por las tardes, cenar por las noches. Ahí no estaba pensando en una sociedad de trabajo. Desde el principio de *El capital*, también hace una distinción que considera fundamental entre trabajo abstracto y lo que él llama “trabajo concreto”, que es trabajo con propósito (o propositivo). Toda la tradición de lectura de *El capital* no hace esa distinción, borran la distinción entre trabajo abstracto y el antitrabajo. Por otro lado, lo del trabajo obligatorio para todos y lo de los ejércitos industriales para crear otra sociedad, que Marx menciona en el *Manifiesto Comunista*, muestra que sí existen problemas. Pero me parece que Marx no estaba pensando en un mundo del trabajo.

Se necesitaron siglos de lucha para establecer el concepto de trabajo. Fue la imposición de un concepto de tiempo. Es lo que Marx describe y está presente en la idea de acumulación originaria. Pero cuestionamos esa idea de que simplemente se impone lo que Marx llama “la coerción sorda de las relaciones económicas”. Decimos que, en realidad, no se impone totalmente. La resistencia al trabajo existe por todos lados. Resistencia contra el trabajo mismo. ¿Es quedarse en la cama todo el día? ¿O es decir: hacemos lo que queremos hacer? Por antitrabajo se pueden entender varias

cosas. Se puede decir: “no haré nada, viviré de mis padres”. O decir: “voy a desarrollar una actividad que tenga sentido para mí y para otros”. Por ejemplo, creamos un centro social, como centro de resistencia. O creamos una huerta alternativa, donde nos enfocaremos en generar otras relaciones con la tierra. Surgirán problemas prácticos y también cómo pensar la oposición al capital. Lo que hemos visto, en los últimos quince o veinte años, es que la fuerza de la resistencia, o la capacidad para sostener una resistencia al capitalismo, tiene mucho que ver con su base material. No se trata solamente de decir “rechazo”, sino de cómo vamos a sostener y mantener al movimiento de resistencia. Para los zapatistas, por ejemplo, esto es una consideración básica. Pero también para otros movimientos. ¿Cómo ir creando otras formas de vivir? Porque de lo contrario, en el momento de la confrontación, en la crisis del capital, si no construimos antes otra forma de subsistir, estaremos obligados a buscar empleos, lo que implicará promover condiciones laborales dentro de las articulaciones con el capital.

Tiene sentido decir que no queremos trabajo, que estamos en contra del concepto de trabajo. Porque no se trata simplemente del trabajo abstracto, sino que el concepto mismo de trabajo viene acompañado con un concepto del tiempo, un concepto de actividades medidas por el tiempo. No queremos eso. Pero no lo podemos dejar así, tenemos que pensar ¿entonces qué? Si estamos en contra del trabajo ¿cómo vamos a sobrevivir? ¿Cómo vamos a crear una cierta independencia, una cierta autonomía? Este es un problema para el que no tenemos respuestas seguras.

¿Estamos leyendo a Marx con Marx o contra Marx?

Podemos estar haciendo las dos cosas al mismo tiempo. Me parece que, al leer *El capital*, primero hay que tratar de entender lo que está diciendo, cómo leer *con* Marx. Al mismo tiempo hay que pensar críticamente. No sólo es cuestión de decir que tiene razón. Leer *contra* Marx también es leer contra una tradición de lectura de Marx. No podemos llegar a Marx sin pasar por esa tradición, está en el aire; no hay manera de llegar a *El capital* sin tener algún concepto previo sobre lo que está diciendo. En ese sentido, hay que leer a Marx críticamente y contra la tradición. No podemos estar seguros si Marx estaría de acuerdo con la forma en que lo leemos. Es un hecho fundamental que Marx plantee un conflicto básico entre trabajo abstracto y trabajo concreto en los primeros capítulos. Pero no habla de eso como antagonismo. Me parece importante, sobre todo en la situación actual, entender esa contradicción también como antagonismo. La contra-

dicción entre capital y trabajo viene después, y yo diría que es menos importante que aquel antagonismo que Marx presenta desde del principio. ¿Marx estaría de acuerdo? No estoy seguro. Leer a Marx de este modo es poner énfasis en la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto, vinculando a este último con la idea de trabajo potencialmente desenajenado que vimos en los *Manuscritos de 1844*. Al enfatizar esto estamos yendo en contra de toda una tradición que omite la importancia del carácter dual del trabajo y simplemente habla de “trabajo”. La tradición sindicalista se afirma en la “dignidad del trabajo”, en la importancia de organizar a partir del trabajo. Es la tradición, también, del comunismo como creación de una sociedad de trabajadores, pero trabajadores entendidos en términos del trabajo abstracto. Eso va en contra del Marx que estamos leyendo y es, en realidad, lo que se vivió con la Unión Soviética y la China. En el caso de la China, crear la sociedad del trabajo entendida de esa manera fue la base para el éxito actual de su sociedad capitalista. Eso no tiene nada que ver con lo que Marx imaginaba o quería. También es cierto que, por momentos, por ejemplo cuando Marx escribe “ejército de trabajadores” en el *Manifiesto Comunista*, uno piensa que, tal vez, estamos equivocados con nuestra lectura de Marx.

En la sociedad hay un conjunto de actividades desagradables pero necesarias que las personas hacen sólo por la necesidad de ganarse la vida (limpiar cloacas, excrementos de ganado, etcétera). ¿Cómo se resolverían estas actividades desagradables si no existiera la obligación de “ganarse la vida”?

Hay que leer a Fourier, un socialista utópico francés de principios del siglo XIX, que imaginaba sociedades perfectas. Fourier planteó la organización del trabajo sobre la base de la mariposa, que va volando de flor en flor, y la idea es que a los seres humanos también nos gusta ir planeando de una cosa a otra. Si pensamos sobre la base de la mariposa, las cosas se hacen. En términos de limpiar las cloacas, bueno, a los niños de dos o tres años les encanta jugar con la mierda. O podría tratarse de una organización del mundo donde no existieran cloacas o basura. También puede haber acuerdos. Si compartimos una casa tenemos que hacer ciertos acuerdos (para lavar los platos, higienizar el baño, etcétera), hacemos cosas que no necesariamente queremos hacer, pero que aceptamos hacer como parte de la convivencia.

Lo de trabajo concreto y trabajo abstracto también tiene que ver con la experiencia. No nos queremos quedar inmóviles todo el día. Nos encanta

leer a Marx, nos encantan las charlas y las discusiones. Es un trabajo concreto porque nuestra relación se establece con la actividad misma. También sucede cuando uno cocina o pinta un cuadro. La idea del trabajo concreto es que, en primer lugar, es una relación con la actividad misma. Individual o grupal. También puede tratarse de una actividad pensada para el bienestar de los amigos. Me parece que Marx habla de ese tipo de actividad como trabajo concreto. Todos tenemos la experiencia de ese tipo de actividad, pero también tenemos la experiencia de otro concepto de actividad, que nos va invadiendo o agrediendo todo el tiempo. Por ejemplo, aquí en la universidad, hay fechas límites para la entrega de las tesis. Las fechas límites son impuestas por la sociedad y juegan un papel cada vez más grande en ella. Están conectadas con el dinero. Esta invasión es una coerción que no podemos controlar. Viene de una sociedad que no tiene control, cuya única racionalidad es la búsqueda de la ganancia. Otro ejemplo es el intento actual de reestructurar la educación para que se subordine más a la presión de la búsqueda de la ganancia. Este movimiento es la abstracción del trabajo, porque éste se mide cuantitativamente, se va abstrayendo de su significado. Otro caso es la forma de los estímulos para los profesores. Se miden cosas que no tienen nada que ver con los contenidos, es un proceso de cuantificación, de abstracción.

Es un antagonismo que se siente mucho más cuando, por ejemplo, a los estudiantes se les acaba la beca. Tienen que ir a buscar trabajo, otra forma de ingresos. El trabajo que consiguen, a lo mejor es algo que les gusta, pero estará definido en términos de la ganancia que van a generar o que ayudarán a generar (a veces muy indirectamente). Entonces, por un lado está el concepto de trabajo concreto, lo que nos gusta hacer. Para ese tipo de actividad normalmente no usamos el concepto de trabajo. Pero esta actividad se va integrando, se va subordinando, cada vez más, a la lógica del capital. Esta subordinación a la lógica del capital es un proceso de abstracción. Dentro de eso hay, obviamente, muchos trabajos particulares. Se puede decir: soy campesino, y lo que me gusta es el contacto físico con la tierra, ver germinar las plantas, etcétera. En ese caso se piensa en esa actividad como trabajo concreto. Pero lo que se ve actualmente, en todo el mundo, es la eliminación masiva del campesinado. La organización actual de la sociedad promueve la imposibilidad, o la dificultad extrema, de mantener la vida sobre esa base. Existe una terrible abstracción de la actividad de cultivo. Abstracción en el sentido de industrialización de la agricultura, por un lado, y abstracción también en el sentido de expulsar a los campe-

sinos, que se marchan a las ciudades para buscar empleos, o para vender artículos en las calles, un trabajo totalmente abstraído de cualquier sentido.

Esta agresión que significa la abstracción es algo que afecta, día a día, a todas las personas en el mundo. Por ejemplo, pienso cómo han cambiado las universidades en los últimos treinta años. Existe un gran impulso para subordinar la actividad de los profesores y de los estudiantes al proceso de medición, que no tiene nada que ver con la calidad de lo que se está haciendo. Por eso el antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto, este último entendido como proceso de abstracción, es algo fundamental.

Existen razones para decir que el trabajo concreto realmente no es trabajo, porque no implica la imposición de un ritmo externo. Tiene su ritmo, pero no es el ritmo del valor que se impone en la fábrica. Si estamos tratando de pensar en las posibilidades futuras a partir de la organización de la actividad humana, entonces se tiene que hablar de este conflicto como algo básico.

Pregunta sobre las diferentes lecturas de El capital.

Obviamente existen muchas lecturas de *El capital*. Posiblemente se puedan agrupar en términos de tiempo y de la idea del tiempo de la revolución. El concepto tradicional coloca a la revolución en el futuro. Dice: ahora estamos dentro del capitalismo y el capitalismo está dominado por el valor, el trabajo abstracto, el dinero, etcétera. Al mismo tiempo sabemos que el capitalismo tiene tendencia a crisis y que genera una clase obrera unida, disciplinada y organizada. Con esto podemos pensar que, en un futuro, se dará la coincidencia entre la crisis capitalista y el crecimiento de la fuerza de la clase obrera organizada. No sabemos exactamente cuándo llegará el momento y cómo sucederá, pero podemos pensarlo por medio de un concepto que se utiliza mucho: el de los ciclos de Kondratiev. De ese modo, podemos pensar que vendrán crisis mayores y revueltas contra esa crisis por parte de la clase obrera disciplinada que, con el liderazgo del partido, o algún otro tipo de liderazgo, romperá el capitalismo. Pero, mientras tanto, estamos dentro del capitalismo.

Lo que me interesa es que, en los últimos veinte o treinta años, ha crecido la idea de que ese modelo no ha funcionado y no va a funcionar. De ahí podemos decir dos cosas: por un lado, que no habrá revolución, que estamos atrapados dentro del capitalismo, y aunque podamos entenderlo y criticarlo, no podremos salir de él. La otra cosa que podemos decir es que hay que romper esta temporalidad y entender las posibilidades de

un proceso de revolución que ya existe dentro del capitalismo. Pensar que dentro de este mundo del trabajo existe, al mismo tiempo, un mundo de rechazo al trabajo. No se trata de la clase obrera integrada (que sí existe), sino de rechazo al trabajo asalariado. También se puede apreciar que están creciendo formas alternativas de organización social. No solamente en el sentido de la ocupación de las fábricas, sino en el de que muchas personas, por necesidad o por opción social, tratan de ver cómo se pueden generar otras formas de existencia y de vida que tengan sentido.

La idea clásica dice: hubo una acumulación originaria que fue el período de establecer las categorías, y el valor se estableció como forma central de organización social. Eso sucedió en los siglos XVII y XVIII. Se impuso la disciplina y los trabajadores fueron a trabajar a la fábrica. Es la idea de que primero tenemos la acumulación originaria, donde se establece la sorda coerción de la economía, como dice Marx. Luego tenemos el capitalismo como un sistema que funciona, aunque en su interior van creciendo las contradicciones y la clase obrera organizada. Esto nos lleva a un futuro posible comunismo, donde el hacer se emancipará del trabajo abstracto, el valor de uso se emancipará de la subordinación del valor, etcétera.

Esta idea ya no tiene la misma fuerza de antes. En parte porque ese proceso, esa idea de revolución, es muy problemática. Ahora se puede decir que la acumulación originaria continúa. Desde el movimiento feminista apareció el concepto de prefiguración. La única manera de pensar en la organización anticapitalista es en términos de prefiguración del tipo de sociedad que queremos. No sólo como principio, sino como realidad actual. La prefiguración plantea la necesidad de entender las categorías de dominación como categorías porosas. La prefiguración implica pensar en una sociedad futura donde el hacer estaría emancipado del trabajo abstracto, pero viendo las relaciones emancipadas que parecerían no existir en la sociedad actual, pero que sí existen. Esto nos abre las categorías de abstracción o de valor, como categorías de lucha. Prefiguración es la idea de la existencia actual del todavía-no, idea que Bloch expresa en *El Principio Esperanza*.

Si se trata de entender el todavía-no como anticipación de otra sociedad, en ella no existiría la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto, sería un hacer. Ese hacer incluye cuidar a los hijos, a los padres, ir a bailar con los amigos. Nuestras formas de pensar en las posibilidades de crear la sociedad se han ido modificando en los últimos treinta años. No podemos leer *El capital* con los mismos ojos que hace medio siglo. Se puede decir que el análisis clásico ayuda a entender la dinámica de agresión que es el capital, pero surgen otras consideraciones que antes no parecían

importantes. Por ejemplo, la idea de antagonismo entre trabajo abstracto y trabajo concreto, el cuestionamiento del concepto de trabajo como trabajo concreto, etcétera.

Pregunta sobre el uso del salario de los trabajadores.

Cuando se paga al trabajador, el salario sale del circuito del capital. Cuando el trabajador consume está recomponiendo su mercancía, su fuerza de trabajo, pero esto no funciona como capital, porque lo que gasta no está determinado por la búsqueda de plusvalía. Pudiera ser que, pensando en mejorar su salario, el trabajador tome algunas clases para vender mejor su fuerza de trabajo. Pero esto no implica una consideración capitalista. Es una actividad capitalista en el sentido de que no está fuera del conjunto de las relaciones capitalistas, pero no funciona como capital, porque lo que gasta no está determinado por la búsqueda de plusvalía, no está explotando a nadie. El uso del salario no es parte del capital. El consumo del trabajador está más o menos integrado al proceso de producción capitalista, pero el consumo mismo no es capital.

Pregunta sobre la revuelta del proletariado contra la clase obrera. ¿Se puede dar como perdida a la clase obrera como clase de emancipación?

Aquí es importante la cuestión de clase. Marx habla de la clase obrera como accesorio del capital. Eso implica una clase obrera que está totalmente integrada dentro del capital, y que lucha dentro de ese contexto. Los obreros luchan por sus derechos como propietarios de la mercancía fuerza de trabajo (lo que vimos en el capítulo 8). De allí proviene el argumento clásico de Lenin: la clase obrera es la única base para pensar la revolución, pero tiene sus límites, que son los límites del pensamiento sindicalista. Para Lenin eso significaba la necesidad de un partido que tendría una conciencia más profunda, para intervenir sobre la clase obrera y convertirla en una clase revolucionaria. Ese fue el núcleo del pensamiento anticapitalista durante gran parte del siglo XX. En los años 60 o 70, muchos de los grupos comunistas o trotskistas enviaban a sus miembros a trabajar a la fábrica, porque consideraban que allí estaba la única esperanza. Existió un proceso de desilusión en los años 70 y 80. Apareció un gran cuestionamiento a eso. Algunos piensan que sí, que la clase obrera es una clase perdida en términos de la revolución. Es básicamente lo que dice Marcuse, para quien no

se puede pensar el cambio radical en términos de la clase obrera y hay que buscar otros sujetos.

Para mí, esto tiene que ver con la cuestión del pensamiento identitario. Si pensamos en términos del tiempo homogéneo, estamos pensando en términos de identidades. Lo que Marx analiza es la formación de una clase obrera limitada, accesoria del capital. Una clase obrera dominada por la sorda coerción de las relaciones económicas. Al menos como tendencia. Ante eso uno puede decir, bueno, es una clase limitada, pero sí tiene experiencia de militancia y de lucha contra el capital y sólo le falta el liderazgo de un partido de los intelectuales y militantes que le van a explicar la necesidad de la revolución. Eso no ha pasado y nos lleva a pensar en términos antiidentitarios.

La acumulación originaria, la experiencia del capitalismo, crea una clase obrera, que tiene que ir a trabajar todos los días, que tiene las perspectivas limitadas por la realidad de la vida cotidiana, que tiene que defender su fuerza de trabajo y busca la posibilidad de venderla. Se impone una identidad. Pero, al mismo tiempo, existe un plus. Hay algo más, algo que no cabe dentro de eso. Es posible que los obreros vayan a trabajar a la fábrica pero también que tengan sueños de cómo cambiar el mundo, cómo crear otro tipo de vida. O, pensando, en sus hijos, digan: “yo lo acepto, pero no quiero lo mismo para mis hijos”. Hay un plus, todo el tiempo, que existe por todos lados, para los trabajadores dentro de la clase obrera, pero también existe entre los marginados, en los estudiantes -los estudiantes de Marcuse, que tal vez por sus condiciones de existencia tienen más posibilidades de pensar y vivir ese plus-. Si uno observa lo que está sucediendo en las universidades y en las escuelas, la reforma educativa busca la eliminación de ese plus. Lo importante para la educación moderna es crear una clase obrera disciplinada, encerrada en el trabajo abstracto.

Marcuse dice que ante el hombre unidimensional hay que buscar en otro lugar, fuera de la clase obrera. Yo diría que no, que este plus, o lo que Bloch plantea como “todavía-no”, existe por todos lados. Entonces no se puede descartar a la clase obrera. Al contrario, la intensidad del plus, del desbordamiento, es mayor donde más se siente la opresión. Una vez que se comienza a pensar en el plus, en el todavía-no, se rompe la rigidez de las separaciones temporales. El problema es que, si te quedas con la idea de la clase obrera identificada, ahí se tiene una base para pensar en la organización identitaria. A partir de eso se pueden organizar las protestas, el partido, las próximas elecciones, etcétera. Cuando esto se disuelve, como en realidad se ha estado disolviendo en todo el mundo en los últimos trein-

ta años, entonces toda la cuestión de la organización identitaria se vuelve más difícil de concebir.

Pregunta sobre la cuestión de clase.

La cuestión de clase se puede ver de varias maneras. Marx habla de la formación de la clase obrera que se desarrolló en los siglos XIX y XX, que tiene formas de organización como los sindicatos y los partidos. Es una idea de clase como una clase definida o definible: la clase trabajadora está compuesta por personas que venden su fuerza de trabajo y, posiblemente, en la versión más restringida, está compuesta por personas que producen plusvalor. En los últimos años, cuando la clase trabajadora organizada deja de ser el punto central de los movimientos anticapitalistas, apareció la necesidad de tener otro concepto de clase o de abandonar el concepto de clase. Muchos movimientos anticapitalistas ya no hablan de clase. O dicen que lo que necesitamos es clase más género, o clase más raza, etcétera, pero abandonan el concepto de clase.

Otra posibilidad es decir que, en la formación de la clase obrera, tenemos un proceso de clasificación o de identificación. Es un proceso real cuya dinámica social nos canaliza a todos en la clase obrera. Nos obliga a vender nuestra fuerza de trabajo, y esta venta de la fuerza de trabajo determina nuestras vidas. Nos pone límites sobre lo que podemos hacer en la vida. Existe un proceso real de clasificación. Pero podemos pensar en la lucha de clases no como una lucha entre clases, sino como una lucha contra la clasificación. La lucha de clases es una lucha anticlase. Marx lo dice: ser clase obrera es una maldición, no es una bendición, no queremos ser clase obrera. Hay que pensar en la lucha de clases porque es una dinámica central en nuestra vida. Por lo tanto la lucha de clases sigue siendo central, pero entendida como lucha contra la clasificación.

Pregunta sobre la crítica de la economía política.

Es una crítica que expresa que hay un antagonismo central en la organización de nuestra actividad cotidiana. Este antagonismo se puede entender entre lo que hacemos, lo que queremos hacer, el trabajo concreto, el hacer, por un lado, y la integración en una sociedad basada en la expansión del valor, a través del trabajo abstracto, por el otro. El antagonismo pasa por la vida de todos y todas. Se expresa en las ideas de la economía política, en las formas de la organización de la economía, y también en la organización

del Estado, por ejemplo, “lo político”. La crítica de la economía política es, al mismo tiempo, la base para una crítica de la política, de la religión, del arte, etcétera. No implica determinismo, sino pensar cómo analizar la interrelación entre las diferentes formas de existencia de las relaciones sociales, entre lo político y lo económico, por ejemplo.

Pregunta sobre la lectura de Marx de los años 60 y 70.

Surgió de diferentes maneras. Entre los años treinta y cincuenta, aparece un marxismo heterodoxo, que busca otras formas de pensar. Lo encontramos en la Escuela de Frankfurt, por ejemplo. En los años 60 surge el movimiento operaísta, o autonomista, en Italia. Regresan a la lectura de *El capital* cuestionando el concepto tradicional de lucha de la clase obrera. El concepto tradicional consideraba a la clase obrera unida, disciplinada y organizada a través de los sindicatos. El operaísmo observó lo que sucedía dentro de las fábricas: sabotaje, ausentismo, etcétera. Los trabajadores encontraban formas y pretextos para no ir a trabajar o para quedarse más tiempo en el baño. No soportaban el proceso de trabajo. La huelga se presentaba como movimiento para mejorar los salarios pero, en realidad, el centro de la huelga era que las personas, durante esos días, no deseaban ir a trabajar y preferían hacer otras cosas. Por aquella época existió una ola muy fuerte de luchas, sobre todo en Italia, contra la disciplina fabril y contra los sindicatos. Fue un movimiento de los trabajadores del sur de Italia que se estaban integrando, por primera vez, en las fábricas automotrices del norte, y que tenían otras ideas sobre el trabajo y la vida.

El operaísmo releyó *El capital*, especialmente los capítulos sobre el proceso de trabajo: “Cooperación” y “Manufactura y Gran Industria”, y encontró allí un espacio al que la lectura tradicional de *El capital* no daba importancia, puesto que se saltaba estos capítulos considerando que no tenían la misma densidad conceptual que otros. Los operaístas estudiaron el proceso de trabajo, que después también se convirtió en una subdisciplina de la sociología (lo que no fue la intención de esos autores, por supuesto). Panzieri es el autor más importante en los primeros momentos. Luego está Tronti, que escribió un artículo que me encanta: *Lenin en Inglaterra*. Su argumento es que lo que hizo Lenin, en 1902 cuando estaba en Londres, fue repensar toda la cuestión revolucionaria, y Tronti dice: ahora nosotros tenemos que hacer la misma cosa, y la clave es que siempre hemos trabajado con la idea de que el capital es el que determina el movimiento del capitalismo, pero hay que invertir eso y comenzar desde las luchas de

la clase obrera. La fuerza motriz es la clase obrera, y hay que entender el movimiento del capital como una respuesta constante a las luchas de la clase obrera.

Por ejemplo, cuando Marx dice que podemos entender toda la tecnología de los últimos veinte o treinta años como la respuesta del capital a las rebeldías obreras (en el capítulo 13). En la versión tradicional de lectura de *El capital*, los obreros son las víctimas. Con el operaísmo existe una inversión: hay que comenzar con la clase obrera como sujeto. Por primera vez surge todo un estudio del detalle de las luchas obreras y la recuperación de la importancia de la lucha cotidiana.

Algunos autores son Mario Tronti, Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici, Toni Negri. También, influenciado por ellos, Harry Cleaver, en los Estados Unidos, que escribe un libro que se titula (en español) *Una lectura política de El capital* (1985), donde propone una relectura del libro de Marx. En Alemania también aparece una corriente de pensamiento, una versión del marxismo autonomista, que se acerca al anarquismo y diluye las separaciones entre marxismo y anarquismo. También está el situacionismo, con Guy Debord y Raoul Vaneigem, que tiene mucha influencia en el movimiento del 68 en París. Otro autor influyente es Johannes Agnoli, un italiano que vivió en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial.

Según el operaísmo, si hablamos con los obreros y obreras en las fábricas vamos a encontrar algo muy distinto a la clase obrera disciplinada. La clase obrera, como la presenta Marx, se encuentra dentro de las categorías capitalistas. La clase obrera que ellos encuentran son personas que no aceptan ser únicamente vendedores de la fuerza de trabajo.

¿Dónde está ese plus, ese movimiento?

Es resistencia constante. Una resistencia que antes, a través de los ojos institucionales, no se percibía. El sabotaje no es algo que se declara abiertamente. Pero los trabajadores encontraron formas de parar la línea de montaje todo el tiempo. Los sindicatos no hablaban de eso ni lo apoyaban.

Hay que pensar qué es lo que permitió a Marx desarrollar sus ideas. Fue la rebeldía revolucionaria de 1848, primero, y la Comuna de París, después. Lo mismo sucedió con estos autores. Todo el empuje italiano en los años 60 fue el resultado de lo que estaba pasando dentro de las fábricas. En 1968 se relacionaron muchas cosas, existe una tendencia a pensar que el 68 fue sólo un movimiento estudiantil, pero no es verdad, también existió una huelga obrera muy grande.

Regresando a la cuestión de la lectura de *El capital*, en el caso de los autores italianos, se enfocan en los lugares donde aparece la clase obrera. Lo que estamos haciendo ahora es decir que la lucha ya está inscrita en las categorías de dinero, mercancía, etcétera. El dinero es lucha. Parte de este movimiento es cómo entender la crisis. Lo que los italianos dicen es que la crisis de los años 70 fue la crisis del fordismo, porque los obreros ya no soportaban aquellas condiciones de trabajo, y llegó un punto en que no era posible continuar con el mismo modelo de acumulación. Después de los años 70, hasta hoy, lo que encontramos es la reestructuración del capital y del proceso de acumulación.

Clase XII

Las metamorfosis del capital

Lectura

El capital, tomo II, parte 1, capítulos 1, 2, 3 y 4.

Preguntas

1. ¿Qué entiendes por el capital dinerario? ¿Cuál es su relación con el capital financiero o banquero?
2. ¿Qué entiendes por las formas funcionales del capital? (capítulo 1, 4, “El ciclo visto en su conjunto”.)
3. ¿A qué se denomina capital productivo y cómo es su circuito?
4. ¿A qué se denomina capital mercancías y cómo es su circuito?
5. ¿Cuál es la distinción entre los tres circuitos y la crítica a las teorías de la economía política?
6. ¿Te parece que el concepto de metamorfosis es un concepto antiinstitucional? ¿Por qué?
7. ¿Cómo entiendes la relación entre los tres circuitos?

(Sin narrativa para esta sesión)

Transcripción

*¿Qué relación existe entre lo que Marx dice con el hecho, tantas veces repetido, de que el capitalismo actual está dominado por los bancos o el capital financiero? ¿Cómo es la relación entre el capital dinerario que Marx está discutiendo en *El capital* y la idea de capital financiero?*

Cuando se habla de capital banquero o capital financiero, habitualmente se refiere a los intereses de los bancos, se dice que los gobiernos actuales están dominados por los intereses de los bancos, de Wall Street, del capital financiero. Eso implica una fijación del capital, es decir, que el capital tendría una relación fija con algún banco, o con varios bancos. Pero en el tomo II de *El capital* no se habla de eso, sino del flujo constante. Marx no se refiere a los bancos ni al capital financiero, sino al circuito, al movimiento constante del capital. Un momento de este circuito del capital es el capital dinerario. Lo importante es que habla de movimiento, de que el capital fluye todo el tiempo. Habla de capital dinerario, no del poder de los bancos. Porque la cuestión del poder de los bancos se tendría que plantear en términos de interrupción del circuito. Y lo que Marx dice es que en una situación normal, en una situación “sana” del capital, éste fluye todo el tiempo: D-M...P...M’-D’, y luego sigue más D, más M, más Producción, más M’, más D’, etcétera. Este circuito puede ser interrumpido y, en tal caso, el capital se queda fijado en la fase del dinero, o en la fase de la mercancía, o en la fase de la producción. Si se da una situación donde se queda fijado en la fase del dinero, habrá un aumento relativo del capital dinerario. Este estancamiento del capital en la forma de capital dinerario se va a reflejar, probablemente, en un aumento, o un incremento, de la importancia de las instituciones vinculadas más estrechamente con el dinero. Entonces veremos un auge de lo que se denomina a veces capital financiero. Pero será como reflejo, o como expresión de la interrupción del circuito del capital. La situación actual es que la reproducción del capital depende, cada vez más, de una apuesta masiva sobre una producción de plusvalor que todavía no existe. Esta dependencia es consecuencia de la interrupción, de un problema, en el circuito normal del capital, en la producción de plusvalor.

¿Qué es el fraccionalismo?

El fraccionalismo consiste en pensar en el capital en términos de sus fracciones. De su fracción financiera, su fracción industrial, su fracción mercantil, su fracción petrolera, etcétera. Pensar en fracciones implica partir de una

fijación, partir de la idea de que los bancos, por ejemplo, tienen su capital, que la industria automotriz tiene su capital, que los constructores tienen su capital, etcétera. Y no es así. Marx dice lo contrario: hay que pensar que el capital está en un flujo constante. Pasa por diferentes formas funcionales. Puede quedarse detenido en alguna forma funcional, pero eso no necesariamente tiene implicaciones institucionales. Es simplemente una fase. O sí, si se queda en la fase del capital dinerario, posiblemente eso se expresará en una importancia creciente de los bancos. Pero es como resultado de lo que está pasando en el circuito del capital en su conjunto. Y el circuito del capital, en su conjunto, necesariamente se centra en la producción, porque es allí el lugar en el cual se produce el plusvalor. Sin producción no hay plusvalor.

Un ejemplo: tu eres banquera, yo soy capitalista industrial y quiero expandir mi empresa. Te pido un préstamo de quinientos mil pesos. Te muestro todas mis cuentas, y te digo que, como puedes ver, voy a poder pagarte, porque mis trabajadores están generando mucho plusvalor. Tu aceptas y me prestas los quinientos mil pesos. Es una creación de dinero que representa un plusvalor que todavía no se ha producido. Regreso a mi fábrica y les digo a mis trabajadores que estoy arriesgando mi vida con ese préstamo y que, por lo tanto, tienen que trabajar más duro, tienen que producir más plusvalor. Si los trabajadores no son capaces, o no quieren hacerlo, vamos a tener una crisis: no voy a poder pagarte el préstamo, ni los intereses, ni una parte del plusvalor. Esa crisis va a tener la apariencia de una crisis monetaria. En realidad es una crisis de producción: el problema es que no logro explotar suficientemente a mis trabajadores.

La interrupción del circuito del capital abre la posibilidad de la crisis.

Si generalizamos esto, si decimos que en la actualidad el capitalismo se reproduce cada vez más sobre la base de la deuda, del crédito, entonces todo el tiempo está presente esa presión para que los trabajadores produzcan más y más. Todo el tiempo existe la posibilidad de una crisis, que va a tener la apariencia de una crisis monetaria (como fue en el caso de 2008) pero, en realidad, la base de esta crisis es la incapacidad de los capitalistas, o la negación por parte de los trabajadores, para producir el plusvalor necesario.

Marx todavía no habla en términos de crisis, pero sin embargo está introduciendo varios aspectos que se refieren a ella. Uno de esos aspectos nos dice que según cual sea tu posición en el circuito del capital vas a tener una comprensión diferente del capitalismo. Los distintos circuitos son la base material de diferentes variaciones dentro de la economía política bur-

guesa. Si partes del dinero, vas a comprender todo en términos de dinero. Si partes de la producción, vas a ver todo en términos de producción y vas a decir que el capitalismo es un sistema productivo muy eficiente. Si empiezas con la mercancía, verás todo en términos de la mercancía.

Otra cosa que Marx está diciendo es que, en estos capítulos, ya no estamos hablando de producción de la misma manera que en el primer tomo. Estamos hablando de la unidad entre producción y circulación. Y lo que vemos es la posibilidad de interrupción del circuito del capital. El circuito se puede interrumpir, por ejemplo, como le sucedió al señor Peel: tenía el dinero, pero no encontraba la fuerza de trabajo que necesitaba comprar. O se podría interrumpir en el proceso de producción. O durante la transformación de las mercancías en dinero. Entonces, lo que se abre, a través de los diferentes tipos de interrupciones, es la posibilidad de la crisis.

También se puede hablar de interrupción del circuito en términos de organización sindical o anticapitalista. Se puede decir que estamos acostumbrados a pensar en las huelgas como luchas dentro de la producción, pero un aspecto de la acción sindical, o anticapitalista, puede ser interrumpir las diferentes transiciones en todo el circuito del capital. Por ejemplo, decir que no haremos nada dentro de la fábrica, pero vamos a bloquear la salida de las mercancías.

Otra cosa que Marx plantea, en esta parte del tomo II, es la posibilidad de la autonomización de estos momentos del circuito. Por ejemplo, tengo mucho dinero y no tengo mucha expectativa de que produzca el plusvalor adecuado, entonces, posiblemente, voy a depositar mi dinero en el banco. Eso genera la posibilidad de que un capitalista se especialice, no ya en la producción, sino en guardar y manejar el dinero. Empezará con dinero y prestará el dinero con la expectativa de recibir más dinero. Entenderá el proceso capitalista como la autogeneración de plusvalor, es decir, que el dinero genera más dinero.

O también podría suceder que exista una autonomización de las mercancías. Que alguien se enfoque en las mercancías, compre las mercancías creadas en el proceso de producción, y simplemente las venda. Comercia con ellas, y con el dinero que se genera compra más mercancías y continúa de esa manera. Así entenderá el proceso a partir de la mercancía, pensará que las mercancías y el comercio de las mercancías, generan plusvalor. Obviamente, en estos casos, lo que no estarán viendo es que el plusvalor se genera en el proceso de producción.

Entonces, cuando hablamos de la crisis como crisis monetaria, en realidad lo que estamos haciendo (y se hace muchísimas veces en los análisis

económicos de la situación actual) es aceptar una visión fetichizada del mundo. Se piensa que el problema actual es el dinero, porque las crisis se presentan como crisis monetarias o dinerarias, pero su base está, necesariamente, en la cuestión de la producción de plusvalor.

¿El avance del fetichismo oculta el antagonismo?

En el primer tomo de *El capital*, Marx habla del capital en general. La manera más fácil de pensar eso es pensarlo como “un” capital. Esto significa enfocarse en la relación central del capital, que es la relación de producción. Pero en la realidad no se trata de “un” capital, sino del capital en general. Luego, en el segundo tomo, y más claramente en el tercero, lo que encontramos es que el capital en general existe como una multiplicidad de capitales. Podemos entender el movimiento de los capitales comprendiendo el movimiento del capital en general. Empezamos con la relación clasi-sista y después vemos cómo esa relación se expresa en una multiplicidad de capitales. Aquí, en el tomo II, Marx habla de los circuitos en términos de la interrelación de diferentes capitales.

El tomo II de *El capital* son notas que Marx dejó sin terminar y que, después de su muerte, Engels editó y publicó. Consiste en tres partes. La primera parte, que estamos viendo, trata sobre los circuitos del capital. Luego, una segunda parte, trata sobre la rotación del capital. La rotación es importante porque si se piensa no sólo en un circuito, sino en el plusvalor que se puede conseguir en un determinado período de tiempo (como por ejemplo un año), entonces es necesario que el capital vaya rotando lo más rápido posible. En la tercera parte se habla de los esquemas de reproducción, que tienen que ver con las condiciones necesarias para la reproducción del capital, y con la división entre mercancías que se van a usar para el consumo y mercancías que entran nuevamente en el proceso de producción. Los esquemas de reproducción no me parecen tan importantes, aunque en la historia de la discusión marxista fueron importantes, sobre todo porque Rosa Luxemburg se basa en esos esquemas para desarrollar el argumento de que el capitalismo, para existir, necesita de un ambiente externo no capitalista y el agotamiento progresivo de ese entorno no capitalista conducirá a una crisis terminal, o a una crisis mayor, del capitalismo.

En este segundo tomo seguimos con el avance del fetichismo. Marx critica la economía política al decir que un aspecto central del capitalismo, o de la mercancía, es que produce la fetichización de las relaciones sociales. Las relaciones sociales se van fetichizando todo el tiempo. Al

principio del tomo I, todavía tenemos una conexión con el trabajo. Cuando Marx introduce el dinero hay un avance enorme en el proceso de fetichización. Luego regresa a la producción, pero con la acumulación nos vamos alejando, cada vez más, del entendimiento de la centralidad del trabajo, de la importancia de la actividad humana. Aquí, en el tomo II, el fetichismo también es un tema importante. Si nos enfocamos en la producción el proceso de explotación queda claro. Pero si lo vemos en términos de dinero, nos da otra imagen. Lo que perdemos de vista es el proceso de generación de plusvalor y ganancia. Hay un avance en el proceso de fetichización. Es el tema central del primer capítulo del tomo III. La transición del plusvalor a la ganancia es muy importante, porque es un proceso de fetichización aún más profundo. Y después vamos a ver que, con el tema de la nivelación de la tasa de ganancia, se va perdiendo, cada vez más, el vínculo con el proceso de producción y explotación.

Lo que vimos como antagonismo se va transformando en contradicción. El antagonismo social se va transformando en una contradicción aparentemente interna del sistema. No lo es. Hay que entender que estas contradicciones, aparentemente internas, están generadas realmente por el antagonismo social. Entonces, un tema muy importante, que no está enfatizado en el tomo II, pero sí en el tomo III, es el avance del fetichismo. Y esto significa que estamos dejando atrás el antagonismo social explícito.

Sobre las tesis de la Narrativa II.

Las tesis son un intento de formular el argumento del curso. Estamos leyendo *El capital* en términos de la frustración del hacer, la frustración del sujeto. En la primera tesis digo que *El capital* es el grito de una bestia que están enjaulando. La bestia, por supuesto, es la riqueza humana. Es aquello de la primera frase de *El capital*, que la riqueza existe en la forma de mercancía. Desde ahí hay que entender todo lo demás.

Esto nos enfrenta con el tema de cómo entender *El capital* -y el capital- en términos de la fuerza no contenida del sujeto oprimido. Me parece que una manera de pensarlo es, como estuvimos haciendo con la acumulación originaria, no solamente a partir de la expulsión de las personas de la tierra, sino en términos de una liberación real. Porque realmente las personas huyeron del sistema feudal. Mediante huidas individuales, a través de levantamientos, por medio de movimientos heréticos. Fue un movimiento real de liberación. Y el capital fue la reestructuración de la dominación. La dominación feudal ya no funcionaba, o no funcionaba muy bien. Los seño-

res se dan cuenta de que hay mejores maneras de explotar a las personas. Hay una reestructuración de la dominación que tiene en su centro el hecho de que los trabajadores han ganado su libertad. Una libertad que les permite no ser únicamente explotados por su señor inmediato, sino que pueden escoger a su explotador. Todavía son explotados, pero pueden moverse de un explotador a otro explotador.

Eso implica la reestructuración de todo el proceso de dominación y explotación, que tiene en el centro el valor. Ahora la explotación está mediada por la compra y venta de la fuerza de trabajo. Este hecho, obviamente, es mucho más efectivo para los explotadores, que pueden acumular de una manera antes no imaginada. Pero también les genera problemas, porque significa, al mismo tiempo, que la libertad, real y falsa, ganada por los trabajadores, se introduce como contradicción dentro de la relación de dominación. Se reproduce como contradicción interna, en apariencia totalmente desconectada de las luchas de los trabajadores. El hecho de que los trabajadores tienen realmente esa libertad, aparece dentro del modo de dominación en la forma, por ejemplo, de la particularización del Estado. Entra dentro del sistema como separación, o particularización, de lo económico y lo político. El señor feudal no tiene ese inconveniente: si el siervo no trabaja adecuadamente, lo puede castigar o matar, no hay distinción entre lo político y lo económico. En el capitalismo, el hecho de que el obrero tenga libertad para moverse de un explotador a otro, significa que el explotador no puede ejercer la dominación política inmediata. El capitalista, normalmente, no te puede ejecutar, no te puede encarcelar. Esta separación entre lo político y lo económico es, por un lado, una fachada, pero por otro lado produce limitaciones o inestabilidades dentro del sistema de dominación. Lo mismo sucede si pensamos en la distinción entre mercancías. La existencia de la libertad de los trabajadores necesariamente se expresa también en la existencia del dinero. La fuerza de trabajo es mercancía, el intercambio de mercancías implica la existencia del dinero. La existencia del dinero como forma separada de la mercancía, da lugar a una falta de adecuación entre mercancía y dinero. El hecho de que el dinero esté separado de las mercancías implica la posibilidad de interrupción de la relación M-D.

La libertad, entonces, entra como problema dentro de la dominación. También significa la posibilidad de separación entre las diferentes formas funcionales, y la posibilidad (o inevitabilidad) de la interrupción del circuito. Entra como problema quiere decir que entra como crisis. Entonces el desafío es tratar de entender estas contradicciones, aparentemente internas,

que pareciera que no tuvieran nada que ver con las luchas, pero que, en realidad, son expresión de la relación antagonica entre el explotador y los explotados.

En la acumulación originaria tenemos toda la violencia. Marx habla de esta conversión que da lugar a la formación de la clase obrera, como de una gran violencia. Luego se estableció la “sorda coerción de las relaciones económicas”. Este establecimiento de la sorda coerción es una transformación de la violencia. La violencia se integra a la vida cotidiana. Se podría decir que el sistema se vuelve tan violento que ya no hay necesidad de hablar de los trabajadores. Cuando pensamos en la lucha abierta sobre la jornada laboral, por ejemplo en el capítulo 8, allí los trabajadores están muy presentes. Pero a medida que avanzamos en *El capital*, los trabajadores van desapareciendo más y más. Es lo que realmente sucede con la teoría económica. Todas las discusiones actuales sobre la crisis no hablan de los trabajadores, ni de la producción de plusvalor, sino que la crisis pareciera ser algo de lo que se puede discutir sin mencionar nunca a los trabajadores. Posiblemente sea una violencia aún mayor que la violencia abierta. Es la violencia de que ya no existen. Cuando más fetichizado se vuelve el sistema, menos se habla del proceso de trabajo o de los trabajadores. En el caso de la Grecia actual, tal vez no sea así. Pero si pensamos en la crisis de 2008, se culpa a los bancos, no se habla para nada de los trabajadores.

La metamorfosis del capital.

La cuestión de la metamorfosis es muy interesante, porque metamorfosis se puede entender en diferentes sentidos. Metamorfosis es el proceso constante de cambio de forma. Si empezamos con D-M (MP, FT)...P...M'-D', realmente se está describiendo un círculo. Esta metamorfosis es el cambio de una forma a otra forma. Si nos quedamos fijados en las formas, tendremos un pensamiento que podría sugerir un proceso de institucionalización, pensando en las diferentes etapas como etapas donde el capital se puede o se tiene que quedar un momento. Eso sugiere una imagen de movimiento de una institución a otra. Pienso en la metamorfosis como movimiento constante. Entonces, cada parada es la negación de este movimiento constante. Y lo que Marx está enfatizando es que tenemos que pensar al capital, o a las relaciones sociales capitalistas, como un flujo constante. La institucionalización, niega, o impone, una fijación, una inestabilidad en el flujo de las relaciones sociales. Y siempre se trata de una mentira, porque imaginar, o crear una imagen de la estabilidad de las relaciones sociales va

en contra de este flujo constante. Una institución es siempre el intento de detener el movimiento. Va siempre en contra del flujo constante. Me parece que la institucionalización, entendida como fijación, o como el intento de fijar el flujo, siempre va a ser una mentira. Se podrá decir que puede ser una mentira “benéfica”, pero siempre será una no verdad. Se podría decir que el proceso de la constitución de la clase trabajadora también es una institucionalización. Lo que Marx escribe en la parte de la acumulación originaria, la idea de que este proceso de cambio lleva a una estabilidad de las relaciones sociales donde lo que reina es la sorda coerción, es un proceso de institucionalización, pero institucionalización de una no verdad.

Entiendo que metamorfosis es una crítica de las formas. Por ejemplo, cuando Marx habla del valor y de la mercancía: tu me vendes tu taza y yo te doy dinero. Parece que me estás dando una cosa y yo te estoy dando otra. Y que lo que tengo al final es algo diferente a lo que tenía antes, tengo otra cosa. Pero Marx dice que se trata de una metamorfosis: tengo el mismo valor que tenía desde el principio. Mi valor existía antes como dinero, ahora existe como taza. La idea de metamorfosis critica la aparente separación entre los dos valores. Aquí, en el segundo tomo de *El capital*, Marx está criticando la aparente separación en diferentes etapas. Sin negar, como en el ejemplo, que el valor existía antes como dinero y ahora existe como taza. Marx dice que existe un flujo constante que niega la separación. También dice que hay diferentes etapas, pero que ese flujo constante va subvirtiendo estas separaciones. En ese sentido, metamorfosis va más allá de la forma. El capital existe en todas esas formas diferentes, pero el concepto de metamorfosis enfatiza la unidad que estas formas ocultan, y el movimiento que la existencia formal de las relaciones sociales oculta.

Clase XIII

Transformación del plusvalor en ganancia

Lectura

El capital, tomo III, capítulos 1 a 4.

Preguntas

1. ¿Cómo entiendes la relación entre ganancia y plusvalor?
2. ¿Cómo es la relación entre la cuota de ganancia y la cuota de plusvalor?
3. ¿Cómo se desarrolla la fetichización en estos capítulos?
4. ¿Cómo entiendes la relación entre el tomo I y el tomo III de *El capital*?
5. ¿Por qué es importante la construcción de autopistas para la rentabilidad del capital?
6. ¿Qué elementos aportan estos capítulos a la crítica del pensamiento burgués?

(Sin narrativa para esta sesión)

Transcripción

¿Cómo explicar lo que sucede en este primer capítulo del tomo III?

No se trata simplemente de cambiar las fórmulas. Hay algo detrás de eso. Es un proceso de mistificación o de fetichización. ¿Qué es lo que se pierde en ese proceso? Se pierde el trabajo, más aún, desaparece el antagonismo. La relación entre capital variable y plusvalor es la relación de explotación,

es una relación antagónica. En la última fórmula (precio de costo + ganancia) no hay antagonismo. ¿Dónde están los trabajadores? La respuesta es que en este capítulo no están. O están negados. Es la violencia de la que hablamos la clase pasada. En la fórmula para la cuota de plusvalor (pl/v) los trabajadores están en el centro, produciendo plusvalor, siendo explotados. Ahora, en la fórmula para la cuota de ganancia (ganancia/precio de costo), los trabajadores no juegan ningún papel, no existen.

En estos capítulos Marx regresa a la cuestión del fetichismo y de la fetichización. Tenemos una transición que implica la desaparición del proceso de explotación, la desaparición del trabajo como productor de valor, la desaparición de los trabajadores (no lo dice, pero es así), la desaparición del antagonismo. Si leyeron las “Tesis sobre *El capital*” (Narrativa 11) y las notas de Néstor y de Luis, podríamos decir que aquí hay una metamorfosis del antagonismo en contradicción. No es una desaparición, al contrario, se va preparando la explosión del antagonismo, pero del antagonismo como contradicción. Marx todavía no habla de crisis, está preparando el camino para llegar a la cuestión de la crisis. Es una etapa importante, porque se está transitando hacia la aparición de un antagonismo social en la forma de una contradicción social.

¿Qué más existe detrás de esta fetichización?

Hay otra cosa que está muy clara: es el cambio de perspectiva. Cuando hablamos de explotación y de plusvalor estamos viendo el proceso desde la perspectiva de los trabajadores explotados. Empezamos por el trabajo, el trabajo como productor del valor, la explotación de este trabajo, la miseria que la explotación lleva consigo. Ahora nos encontramos con un cambio de perspectiva, que es necesario para pensar la cuestión de las relaciones entre los capitalistas. Aquí Marx habla no solamente del capital en general, sino del capital como una multiplicidad de capitales. En el primer tomo se ve el proceso desde la perspectiva de los trabajadores, y aquí se lo ve desde la perspectiva de los capitalistas. Para los capitalistas el plusvalor y la explotación no existen. A ellos no les interesa la distinción entre capital constante y capital variable, porque para los capitalistas éstos son dos factores de producción que tienen que comprar. Lo que les interesa es el precio de costo. Los capitalistas no ven la distinción entre los elementos vivos y los elementos muertos de la producción. Tampoco ven la distinción entre capital constante y capital variable. Necesariamente piensan en términos de precios de costo. Si se piensa en términos de precios de costo,

obviamente no se está pensando en términos del plusvalor producido por los trabajadores, sino en términos de ganancia.

Es una explicación muy concreta, muy fácil de entender, de cómo surge la visión fetichizada del mundo. Si pensamos en los capitalistas es obvio que lo que les interesa es la última fórmula. Desde su perspectiva el antagonismo desaparece totalmente. Los trabajadores no importan, son reemplazables por máquinas. Piensan, necesariamente, que el valor de la mercancía es el precio de costo. Cualquier cosa más allá de eso, lo que logran a través de la venta de la mercancía, será su ganancia. Una ganancia que podrá ser tal vez menor o tal vez mayor a la esperada, pero será ganancia. Así lo pensarán. En ese proceso de cambio de perspectiva está la fetichización. La pérdida del antagonismo y la conversión del antagonismo en contradicción.

¿Donde están los trabajadores? ¿Dónde queda aquí la perspectiva de la riqueza, o del hacer?

Sabemos que está muy presente. Pero no está presente en la forma de trabajadores organizándose. Está presente en Marx, que dice que esta conversión, esta transición, va acompañada por la crítica que nos permite saber que existe un proceso de ocultamiento. Al mismo tiempo que presenta esta metamorfosis de la realidad y desaparición del antagonismo, Marx dice que la base de todo es el antagonismo. Entonces aparece la pregunta: ¿quién es Marx? Está claro que Marx no es solamente Marx. Somos también nosotros, que estamos leyendo *El capital*. Nosotros estamos compartiendo la crítica. Luego tenemos que preguntar ¿quiénes somos nosotros? Somos estudiantes, profesores, en Puebla, en el año 2017, que tenemos una experiencia del mundo, un pasado, una visión del mundo que hace clic con este análisis.

Es el proceso de cómo la fetichización es el análisis para comprender de qué manera la perspectiva del trabajo, o del hacer, se va perdiendo, pero al mismo tiempo no se va perdiendo totalmente. Porque si fuera total, no podríamos leer *El capital*. Hay, sí, una metamorfosis, pero al mismo tiempo sabemos que este mundo de contradicciones que vamos a ver en el tomo III, tiene su base en el antagonismo entre trabajo concreto y trabajo abstracto.

¿El ocultamiento no implica algún tipo de inducción por parte de los capitalistas?

No existe nada inducido por los capitalistas. Ellos no controlan el proceso. Son las apariencias que necesariamente surgen de las relaciones sociales. Ocultar no necesariamente implica intencionalidad. Podemos decir que este edificio oculta la vista del volcán, pero no es por mala voluntad del arquitecto.

Sobre el método de Marx.

Hay que ver lo del contexto de la introducción a los *Grundrisse* y la cita donde Marx habla de su método científico. Empezamos con las apariencias, vamos analizando hasta llegar a la determinación más sencilla y luego reconstruimos las apariencias. Marx también lo dice en el primer párrafo del tomo III. Podemos ver cómo estructura la arquitectura de *El capital*. En el tomo I, empezamos con la riqueza, vemos cómo ésta se presenta en términos de mercancías. Analizamos la mercancía, encontramos el valor y llegamos al trabajo. Luego vamos reconstruyendo las apariencias a través del dinero y la esfera de la circulación. Vemos la cuestión del plusvalor y que la pregunta sobre el origen del plusvalor no se puede resolver en la esfera de la circulación. Después, en el capítulo 4, bajamos a la fábrica, a la producción. Allí vemos el cambio en la fisonomía de las personas; ya no se habla de rico y pobre, sino de trabajador y capitalista. Se habla de una relación antagónica. A partir de eso Marx reconstruye las apariencias. En el tomo II y en el tomo III nos vamos acercando a la manera en que el capital se presenta en el mundo, es decir, como una multiplicidad de capitales. Esto lo encontramos en los capítulos 1 y 2 del tomo III. La relación antagónica de la producción de plusvalía ahora se presenta como una relación no antagónica de la producción de ganancia. Este entendimiento de la ganancia es fundamental para todo lo que sigue, pero también es parte del proceso de reconstrucción de las apariencias.

Empezamos con la mercancía, que es una forma de no verdad, en el sentido de que la mercancía oculta su propia producción. Solamente cuando rasgamos su superficie vemos el valor y el trabajo como productor de valor. El proceso de ir reconstruyendo las apariencias es el proceso de ir desvaneciendo el trabajo. El trabajo va desapareciendo. Es la recomposición de una sociedad que no parece estar basada en el antagonismo de clases. Este es un proceso real. Es el dilema de la revolución.

Hay un cambio de perspectiva. Esta es la perspectiva de la clase capitalista, que por la posición desde la cual observa el mundo, tiene una no científicidad estructural. Por su adhesión al capitalismo, los capitalistas están excluidos de una comprensión del mundo. Es lo que Marx dice de Smith y de Ricardo en la nota al pie en el primer capítulo (Marx, 2002: 98). No tienen el concepto de forma, porque asumen la permanencia del capitalismo. Tenemos dos perspectivas clasistas. Tenemos la perspectiva de la burguesía, cuya conciencia de clase los excluye del entendimiento del mundo (Lukács). El dilema es el de los dos primeros capítulos del tomo III. Es el dilema del fetichismo. Esta visión del mundo se sobrepone a la otra visión. ¿Cómo podemos salir de eso? Hay dos respuestas. Una es la respuesta leninista (que, finalmente, también es la perspectiva de Lukács) que dice que los trabajadores están metidos en la conciencia burguesa y por lo tanto es necesario un partido que los pueda “iluminar”. La otra visión posible parte no tanto de la conciencia, sino de la experiencia. Estamos viviendo en un mundo donde todo el tiempo la economía se nos presenta en esos términos. Tenemos la experiencia cotidiana de la explotación y del antagonismo. Esto nos lleva a pensar que es posible que los trabajadores se pierdan dentro de la conciencia de clase burguesa, pero, al mismo tiempo, existe la experiencia del antagonismo, que va rompiendo las apariencias. Eso sucede por momentos. Hay períodos muy fetichizados. Y también existen períodos donde se rompe el fetichismo masivamente. En cierto sentido es una cuestión empírica.

Si la clase trabajadora desaparece de vista en el tomo III no es porque Marx se haya vuelto determinista, sino porque está diciendo que tenemos que ir reconstruyendo las apariencias, pero que esta reconstrucción de las apariencias también es un proceso fetichizante real. Realmente se impone esta visión. Hay una transición real del antagonismo a la contradicción. Es esa contradicción real, el paso del antagonismo a la contradicción, la que nos mantiene atrapados dentro del capitalismo. Entonces, hay que entender al antagonismo no como algo externo a la contradicción, sino como crítica a la contradicción. Se nos presentan las contradicciones y la tarea, el desafío, es entender esas contradicciones como antagonismos sociales. Me parece que en estos dos capítulos Marx dice que tenemos una presentación que opaca, que oculta, la naturaleza antagonista en todo el proceso de producción capitalista. Pero no es solamente cuestión de análisis. Es lo que Marx ha dicho una y otra vez, que el método científico es, por un lado, descubrir lo que hay detrás de los fenómenos y, por otro lado, ir reconstruyendo los fenómenos. Esta recomposición es la crítica a las apariencias

reales que se van formando. En otras palabras, que los trabajadores, los hacedores, están muy presentes por su latencia, por el hecho de que no aparecen.

Sobre la personificación.

Es una cuestión muy importante. Cuando leemos *El capital* surgen muchas preguntas. La primera pregunta es: ¿dónde estoy yo? Si es una sociedad antagonica, si el antagonismo entre capital y trabajo es central, ¿dónde estoy? Y luego, ¿dónde están mis padres? Marx empieza desde otro lugar. Dice que existe esta relación antagonica y que las personas son personificaciones de su posición. Es complicado, porque las personas empíricas no necesariamente son personificaciones de su papel. Pero existe una tendencia, todo el tiempo, del capitalista para ser capitalista, porque si no se convierte en la personificación de su posición, dejará de serlo. Aún en una pastelería pequeña tendrá el problema de cómo sobrevivir. Y eso quiere decir: “perdón, pero no puedo pagar salarios más altos, tengo que ver cómo sobrevive el negocio”. No se trata de que una pastelería sea igual a una empresa multinacional, pero la relación capitalista impone presiones que hacen que la gente personifique su papel. En el caso de los trabajadores es más complejo. Existe una personificación del papel de ser propietario de la mercancía fuerza de trabajo. Lo vimos en la discusión sobre el capítulo 8 y en el de la acumulación originaria: cómo, según Marx, el capital va clasificando a las personas. Esa clasificación implica una personificación de los trabajadores, una identificación con su posición clasificada.

Algo más sobre la violencia.

Podemos decir que, en el primer tomo, el capital oculta la violencia. Aunque, en muchos capítulos, Marx dice con claridad que el capital es muy violento. Yo diría que parte de la violencia es el ocultamiento de la violencia. En ese sentido, lo que vemos en estos dos capítulos del tomo III, es el ocultamiento de la violencia, lo que significa, en realidad, mayor violencia.

Sobre la no continuidad.

En el contraste entre las dos fórmulas Marx también está planteando la no continuidad, la falta de continuidad entre la ciencia burguesa y la ciencia proletaria. La ciencia proletaria es necesariamente crítica. No existe de for-

ma empírica. El plusvalor no se puede medir empíricamente. Un concepto de la sociedad basado en la explotación es necesariamente la crítica de la autopresentación de la sociedad. Existe una confrontación, no hay continuidad entre las dos perspectivas.

¿Cómo entender la relación entre los tomos I y III de El capital?

Muchas veces se habla de la distinción entre ellos en términos de que el primer tomo se enfoca en el capital en general. Antes de pensar las relaciones entre capitalistas, o antes de pensar las relaciones entre países, tenemos que comprender la estructura básica de la relación capitalista como relación de explotación o de antagonismo. Por eso en el primer tomo se hace abstracción de la competencia, de la existencia del capital como multiplicidad de capitales, de la división del mundo en Estados, y se enfoca en lo básico: la subordinación del hacer humano al trabajo abstracto y la relación de explotación. Primero entendamos eso, y luego podemos ir avanzando hacia una comprensión de las relaciones entre capitales y entre capitalistas.

Lo que Marx nos está presentando son dos perspectivas. La perspectiva del plusvalor, de la explotación, es el resultado de su análisis en el tomo I. Es la perspectiva desde el punto de vista de los explotados. En estos capítulos del tomo III nos está enseñando cómo, desde la perspectiva de los capitalistas, $C+V$, se transforma en Precio de Costo, y Plusvalor se transforma en Ganancia, y cómo se pierde el antagonismo. Hay una distinción clara entre dos perspectivas de clase. Pero no es una separación total. El capitalista tiene la experiencia de que debe explotar cada vez más. Eso se expresa, por ejemplo, en la lucha sobre la jornada de trabajo, en las reformas laborales, etcétera. Detrás de esta perspectiva de los economistas existe también una perspectiva práctica. Lo mismo sucede en la otra perspectiva.

Sobre la dinámica del capital.

Habría que entender la dinámica del capital, la búsqueda constante de la ganancia, y también la tendencia a la crisis, en términos del primer tomo, y no tanto en términos de tercer tomo. Marx no aborda la crisis en el primer tomo y sí lo hace en el tercero, pero está diciendo que tenemos que comprender la dinámica del capital en términos de la relación de explotación. Primero tenemos que entender ese antagonismo. Es a partir de allí que podemos interpretar la dinámica de “acumulación, acumulación”. No tiene

que ver con la competencia. No explica la dinámica a partir de las relaciones entre capitales, sino a partir de la relación entre capital y trabajo. Si queremos ver cómo funciona esa dinámica, ahí sí hay que meterse en la cuestión de la competencia, de las relaciones entre los capitales. Pero es la relación clasista la que se expresa a través de todos los fenómenos de la competencia entre los capitales. Normalmente pensamos en competencia como algo diferente de la lucha clases, o de la relación clasista. Pero no es así. En el tomo I tenemos clara esta relación clasista y desde allí podemos ver cómo funciona en la práctica. Por eso, si queremos entender la dinámica del capital, si queremos comprender su tendencia hacia la crisis, tenemos que buscar la respuesta en términos del primer tomo de *El capital*.

Sobre la importancia de la construcción de autopistas para la rentabilidad del capital.

Tiene que ver con el tiempo de rotación del capital. Mejorar las comunicaciones acelera el tiempo de rotación del capital, lo que implica generar más ganancias.

Pregunta sobre la autonomía.

Una crítica que se puede hacer a la idea de la autonomía es que los llamados espacios autónomos no pueden ser concebidos como completamente liberados y emancipados del capitalismo. Estos espacios, o momentos, que se quieren emancipar o separar de la lógica capitalista, son permeados por la atmósfera conceptual del capitalismo. Siempre van a ser contradictorios. Es, para mí, la distinción entre autonomía y grietas.

En los últimos treinta años hemos visto un reencauzamiento de la lucha anticapitalista. En lugar de enfocarnos solamente en la lucha basada en la producción, o de pensar simplemente en términos de la lucha como confrontación, nos concentramos en la búsqueda de formas de ir en contra del capital como proceso de totalización. La lucha se centra, de ese modo, en el intento de destotalizarnos, de crear espacios autónomos. En los años noventa la autonomía surgió como concepto central de la lucha. Lo que estamos viviendo ahora es cierto cuestionamiento de la autonomía. O tal vez no cuestionamiento, sino una conciencia de los problemas y de los límites del proceso de las luchas autónomas. Vemos cómo los conceptos generados por el proceso de producción capitalista permean toda la atmósfera de la sociedad y, por lo tanto, se van a reproducir también dentro de los

espacios autónomos. Es importante darnos cuenta de las contradicciones de estos espacios. Eso no niega que son una forma fundamental de lucha, pero tenemos que tener en cuenta que siempre serán contradictorios. Si no somos conscientes de que serán contradictorios, finalmente sufriremos una desilusión. Por eso la discusión es muy relevante en este momento, porque hay reconsideraciones, hay una conciencia mayor de los límites y problemas de las luchas autónomas. Siguen siendo fundamentales, por supuesto, porque, básicamente, son expresión de la lucha del hacer contra el trabajo abstracto.

Clase XIV

La nivelación de la tasa de ganancia

Lectura

El capital, tomo III, capítulos 8 a 10.

Preguntas

1. ¿Cómo se establece la nivelación de la tasa general de ganancia?
2. ¿Por qué Marx dice que los capitalistas constituyen una verdadera masonería?
3. ¿Qué entiende Marx por competencia? ¿Cómo se compara con la comprensión común de competencia?
4. ¿Qué entiendes por el plusvalor social total?
5. ¿Cuáles son las implicaciones políticas de estos capítulos?
6. ¿Cómo entiendes la relación entre la nivelación de la tasa de ganancia, el trabajo abstracto y la constitución del capital como totalidad de las relaciones sociales?
7. ¿Cómo ves la relación entre los capítulos 8, 9 y 10 del tomo III y los conceptos de territorio e imperialismo?

Narrativa

1. Estos capítulos son difíciles de leer pero de una gran importancia conceptual y política.

Es una tríada de capítulos. El capítulo 8 presenta el problema de una manera formal: si las mercancías se venden a su valor, habría gran dispari-

dad entre las tasas de ganancia de los diferentes capitales, pero la experiencia demuestra que no es así. *¡Hic Rhodus, hic salta!*

El capítulo 9 ofrece una solución formal centrada en el concepto del precio de producción, equivalente al precio de costo + la tasa media de ganancia. Los precios de producción difieren de los valores, las ganancias difieren del plusvalor, pero el total de los precios de producción es equivalente al total de valor, y el total de la ganancia es igual al total del plusvalor. Lo descrito en el tomo I (el proceso de explotación) sigue vigente, pero el plusvalor se convierte en plusvalor social total y se divide entre los diferentes capitales a través de la competencia, según la magnitud de cada capital.

En el capítulo 10 examinamos este proceso en más detalle. Las más importantes son las últimas páginas -a partir de la página 246 (Marx, 2013)- cuando Marx demuestra que la nivelación de la tasa de ganancia se realiza en la medida en que no existan obstáculos al flujo del capital.

2. A través de la nivelación de la tasa de ganancia se teje el capital en general, el poder social del capital. En el tomo I vimos el capital en general como relación social (de abstracción y explotación), aquí vemos cómo este mismo capital en general se constituye a través de su flujo constante. Es común pensar en el capital como una multiplicidad de capitales que a veces se mueven y a veces se quedan fijos en un lugar. Así se habla de capital mexicano, capital estadounidense, capital narco, capital minero, capital financiero, como si existiera un capital estable que tiene la capacidad de moverse de un lugar a otro. Marx nos ofrece otro concepto: el capital está constituido por su movimiento constante. Fluye todo el tiempo en búsqueda de una tasa de ganancia mayor que la tasa general (así se establece la tasa general). Se va metamorfoseando de una forma funcional (tomo II) a otra, fluye de un país a otro. Las fronteras, estatales o de otro tipo, son simplemente barricadas que se manipulan en la competencia constante para obtener la ganancia más alta posible.

Esto tiene consecuencias políticas, porque la idea de cambiar el mundo a través del Estado se apoya en un concepto del capital como algo esencialmente estable, que se puede atar, de alguna manera, y con una definición territorial (capital mexicano, argentino, extranjero, etcétera). Solamente sobre esta base se puede hablar, por ejemplo, de imponer un impuesto de 80% al capital como parte de un programa socialista. Si el capital se entiende como flujo, queda claro que, en un caso así, el capital fluiría hacia otro lugar. Es todo lo contrario: la existencia del capital como

flujo constante impone a cualquier Estado la necesidad de crear las mejores condiciones posibles para atraer el flujo hacia su territorio.

3. Sigue la pregunta de siempre: ¿dónde está la clase trabajadora en todo este análisis?

Inevitablemente va desapareciendo de la vista, porque el desarrollo del capital es, al mismo tiempo, la marcha de la fetichización. La nivelación de la tasa de ganancia es otro paso importante en el distanciamiento de la “economía” de su base en la abstracción-y-explotación del trabajo. Se va perdiendo la conexión, no solamente para los capitalistas (que no la quieren ver) sino también para los trabajadores. ¿Se trata de otro paso en la composición de una clase trabajadora integrada y en su personificación como accesorio del capital?

Al mismo tiempo, los trabajadores/hacedores estamos muy presentes como crítica y como contradicción. En el despliegue del proceso de fetichización que está en el centro de estos capítulos, Marx-crítico y nosotros/os-crítica/os estamos muy conscientes de que el distanciamiento de las apariencias respecto de su sustrato de abstracción/explotación no afecta para nada el hecho de que todo depende de la explotación del trabajo (y la conversión previa de la actividad humana en trabajo explotable). Todo depende, como dice Marx, del “sometimiento del obrero al modo de producción capitalista” (*ibíd.*: 248). La dependencia del capital respecto al trabajo se manifiesta no como antagonismo sino como contradicción. Es nuestra crítica la que desmitifica la contradicción como antagonismo. Los trabajadores/hacedores estamos muy presentes, por ejemplo, en las fluctuaciones de los mercados financieros, pero, normalmente, esta presencia no se manifiesta como antagonismo abierto. Es una fetichización real aún si decimos que la fetichización nunca es total.

Transcripción

¿Cómo se establece la nivelación de la tasa general de ganancia?

Pensemos que tu eres un capitalista pastelero y yo también. Ambos producimos pasteles. Tu explotas a tus trabajadores y yo a los míos. Existe una competencia entre los dos, vivimos en Puebla, a veces las personas compran los pasteles en tu tienda, a veces en la mía. Decido hacer una campaña de publicidad y tus clientes empiezan a concurrir más a mi negocio. Ambos continuamos explotando a nuestros trabajadores. Ambos seguimos produciendo plusvalor. Pero, después de un año, te das cuenta que ya no

estás realizando la misma ganancia de antes, y de que yo sí realizo más y más ganancia. Supongamos que nos olvidamos del resto del mundo. Yo consigo más ganancias, pero se trata de la misma cantidad de plusvalor la que se produce en las dos pastelerías. En este caso, en realidad yo estoy realizando parte del plusvalor que tu estás produciendo. Existe una unidad entre los plusvalores producidos en los dos lugares y se reparten a través de la competencia entre los dos capitales.

Entonces tu piensas cómo mejorar tu situación. Introduces más tecnología, tratando de llegar a una tasa de ganancia equivalente o mayor que la mía. Existe un proceso de competencia entre ambos, para obtener una parte mayor de la masa de plusvalor producida. A mí me interesa que ese plusvalor producido sea la cantidad más grande posible, aún si estoy perdiendo en la competencia. Porque estoy compitiendo por una parte de la plusvalía que tu produces. Tenemos un interés común en la explotación de los trabajadores, aún si no nos toca a nosotros ganar lo que queremos ganar.

¿Por qué Marx dice que los capitalistas constituyen una verdadera masonería?

Hoy puede verse con claridad la idea de la masonería capitalista, con la ola de reformas que el capitalismo pretende imponer en todo el mundo. En el caso de Grecia, son los gobiernos de Alemania, Francia, etcétera, los que buscan imponer las reformas laborales y otras reformas. ¿Por qué quieren imponer una reorganización del proceso de producción en ese país? Porque tienen interés en la producción de plusvalor en Grecia, porque comparten el mismo plusvalor social.

¿Qué entiende Marx por competencia? ¿Cómo se compara con la comprensión común de competencia?

En el primer tomo de *El capital*, lo que encontramos, en primer lugar, es el proceso de abstracción del trabajo, y luego el proceso de explotación. Los trabajadores (o capital variable) producen el plusvalor y el capitalista va acumulando el plusvalor como capital. Marx hace abstracción de la existencia del capital como una multiplicidad de capitales. En el tercer tomo, Marx dice que nos vamos acercando a la realidad tal como se presenta y habla de las relaciones entre capitales. Podemos imaginar que tenemos otros capitales, por aquí y por allá. Pero en estos capítulos nos damos cuenta de que no es así. En realidad existe un proceso de producción de plusva-

lor y Marx está hablando del capital en general. Para llegar a los capitales individuales, Marx plantea la idea de la fragmentación de ese capital en general. O, en otras palabras, es verdad que existen muchos procesos de explotación, todos produciendo plusvalor. Pero el plusvalor se socializa. El plusvalor no es el plusvalor de un capitalista, sino del capital en su conjunto. Normalmente, cuando pensamos en competencia, pensamos en la relación que existe entre diferentes unidades (como por ejemplo empresa A, empresa B, empresa C). Marx dice que no es así. La competencia es una competencia por el reparto de la masa de la plusvalía social producida. Todos los capitalistas del mundo luchan para obtener una parte de esta plusvalía mundial proporcionalmente a su inversión. Todos los capitalistas quieren obtener, por lo menos, la tasa media de ganancia. Obviamente, eso quiere decir que quieren obtener más que la tasa media. Y es a través de esta competencia que se va estableciendo una nivelación de la tasa de ganancia.

Existe una unificación, pero es conceptual. No se trata de que los capitalistas se reúnan. Es a través de la competencia que se va estableciendo la nivelación de la tasa de ganancia. Todo aquello que asumimos en el primer tomo de *El capital*, es decir, que el capital adquiere el plusvalor producido en su empresa, dentro de su capital, ahora vemos que no es así. Hay una socialización que incluye a todo el plusvalor producido en todo el mundo. Y, al mismo tiempo, hay una lucha para obtener la cantidad mayor de esta plusvalía producida. Por eso todos los capitalistas tienen interés en la explotación de todos los trabajadores: los capitalistas en Puebla, por ejemplo, tienen interés en la explotación de los trabajadores en Grecia.

Estos capítulos son difíciles por la manera en que Marx desarrolla el argumento. Plantea el problema de que si las mercancías se venden y el precio es equivalente al valor, vamos a tener tasas de ganancia muy diferentes. La experiencia nos enseña que no es así. Existen diferentes tasas de ganancias, pero en general lo que se encuentra es un proceso de nivelación. ¿Cómo se puede resolver este problema? En el capítulo 8 plantea el problema, en el capítulo 9 se da una solución al problema, pero sin explicar el proceso. En este capítulo 9 Marx introduce el concepto de “precio de producción”, que es el precio de costo más la tasa media de ganancia. Si todas las mercancías se venden a su precio de producción el resultado será que el valor total es equivalente al precio de producción total. Allí todavía estamos dentro de las reglas que se establecieron en el primer tomo de *El capital*. Y la ganancia total será equivalente al plusvalor total. En el capítulo 10 del tercer tomo, Marx examina el proceso más en detalle. Primero, a

través de la competencia dentro de una esfera, el establecimiento del precio de mercado de las mercancías dentro de esa esfera. Y después, el valor de mercado, cuando se establece la competencia entre las diferentes esferas. Son casi veinte páginas de una explicación detallada y no es obvio hacia dónde va. Las últimas páginas del capítulo 10, a partir de las páginas 246-247 (*ibíd.*), son muy importantes. Marx dice que la nivelación de la tasa de ganancia se establece en la medida en que se quitan los obstáculos al movimiento del flujo del capital.

Como yo lo entiendo, Marx está diciendo que tenemos el plusvalor social mundial, y que, para los capitalistas individuales, todo se transforma en una lucha, no sólo para explotar directamente (están en eso también, por supuesto), sino para obtener su parte proporcional del plusvalor social mundial. Realmente todo lo económico y todo lo político gira alrededor de eso. Si analizamos este plusvalor social mundial, encontramos que una parte de este plusvalor está producida en el proceso de producción, otra parte de este plusvalor social mundial se invierte en dinero, otra parte aparece en la forma de interés, otra parte, en la forma de ganancia comercial de los capitalistas comerciales, otra parte toma la forma de renta de los capitalistas terratenientes, y otra parte va para el Estado, en la forma de impuestos. La competencia incluye, todo el tiempo, a la competencia entre estos diferentes sectores. El capital siempre está interesado en reducir la parte del plusvalor social que va para el Estado (por eso las medidas anunciadas por Trump para recortar los impuestos) aún sabiendo que el Estado es necesario para la reproducción del capital. El capital industrial pretende reducir, obviamente, la parte que va al capital financiero en la forma de interés, etcétera. No se trata de que exista una separación rígida, porque los capitales industriales tienen sus bancos, tienen sus comercios, etcétera. Dentro de esto, si pensamos que esta competencia es mundial, cada Estado va a tratar de construir obstáculos, o formas de canalizar el plusvalor social mundial hacia los capitales invertidos en su territorio. Construye obstáculos para impedir que una parte del plusvalor vaya hacia otros Estados. Eso significa que una empresa como Microsoft, por ejemplo, pedirá el apoyo del Estado donde tiene su sede (en este caso los Estados Unidos) para influir en este juego, para ser favorecida. Pedirá eso al gobierno de los Estados Unidos, pero también pedirá lo mismo al gobierno de México, al gobierno de Sudáfrica, al de Tailandia, a los gobiernos de todos los países donde tenga intereses. Cada capitalista, como capital, jugará este juego. Tendrá una sede en algún lugar, pero no necesariamente tendrá una relación con ese lugar. O tendrá relaciones con muchos lugares. Microsoft

nació en los Estados Unidos, pero eso no quiere decir que sea capital estadounidense, sino que está buscando, de todas las maneras posibles, jugar el juego del reparto del plusvalor social producido.

Esto significa también que si determinado capital se establece en un Estado, tal vez se puedan implementar políticas proteccionistas, pero estas políticas proteccionistas son simplemente una estrategia dentro del juego para atraer una parte mayor del plusvalor producido en todo el mundo. También quiere decir que la nivelación de la tasa de ganancia se impone, se implementa, en la medida en que no haya obstáculos al flujo del capital. Esta nivelación es la constitución del capital como poder social, como poder mundial. Es decir que el capital se constituye como flujo constante. A veces pensamos, por ejemplo, que el capital es una empresa, como Microsoft, que tiene su sede en los Estados Unidos, otra empresa que tiene su sede en México, y que son capitales diferentes, empresas multinacionales diferentes. Pero lo que Marx está diciendo en estos capítulos es que no hay que pensar a partir de las empresas individuales, sino a partir del flujo mundial del capital. No se trata de que Microsoft decida su inversión en Tailandia (aunque lo haga), eso no es lo importante, porque esta inversión se tiene que entender a partir del flujo constante del capital. El capital no es algo que se detiene y se mueve, sino que está en movimiento constante.

Existe un flujo constante del plusvalor social, que a veces se va a asentar en una empresa o en un lugar, dando beneficios o riqueza mercantil a ese lugar o a esa empresa, pero en realidad es un flujo constante. Todos los programas de los gobiernos de izquierda empiezan al revés. Por ejemplo, lo que escribe Thomas Piketty (2015): que hay que introducir un impuesto del 80% (“impuesto confiscatorio” de 80% sobre quienes ganan más de un millón de dólares al año). Si se introduce ese impuesto, el capital no será afectado, se irá a otro lugar. Dirá: “mejor invertimos en Belice o donde sea”. Su flujo constante no tiene sede.

¿Y si los impuestos se aplicaran en todo el mundo?

Si eso fuera posible, entonces ¿por qué pensar en términos de impuestos? O tal vez sí, lo que se estableció luego de la Segunda Guerra Mundial fue, posiblemente, la aceptación de impuestos más altos.

Hay muchas maneras de jugar el juego de la competencia, de cómo atraer el capital, de cómo adquirir una porción más grande del plusvalor mundial producido. Pero son estrategias dentro del contexto mundial. Por ejemplo, como ha expresado Trump: “hay que invertir dentro de los Esta-

dos Unidos”, y Ford ha dicho: “sí, invertiremos en los Estados Unidos”. Pero si la tasa de ganancia de Ford sufre una caída como consecuencia de eso, obviamente, el capital dejará a Ford (sus acciones bajarán o perderán valor) y se irá a otro lugar. No somos conscientes de eso porque identificamos al capital con un número de empresas, pero si el dinero, por esas políticas, abandona a Ford y se invierte en Nissan, o en oro, o en pasteles, es como consecuencia del flujo, que está presente todo el tiempo. Los accionistas deciden vender sus acciones de Ford e invertirlas en otro lugar.

Si pensamos en esa competencia y en el papel de los Estados hay muchas estrategias diferentes que se pueden seguir. Se puede decir, por ejemplo, “para mi país lo mejor es invertir en educación y en buenas condiciones sociales, y así será la mejor forma de atraer cierto tipo de inversiones”. O se podría decir: “la mejor estrategia es destruir todas las leyes que protegen la posición de los trabajadores, vamos a bajar la inversión en educación y vamos a tratar de atraer el capital salvaje”, que es, en realidad, toda la discusión sobre reformar lo que se ha hecho en la Unión Europea, crear condiciones de salarios bajos, menos servicios sociales, para atraer el capital. O en México, donde un elemento muy importante de la estrategia del capital es la fuerza de trabajo barata.

En todo esto, por supuesto, se pierde la cuestión de la explotación y eso es lo que Marx está diciendo en estas páginas. Es otra escala de la fetichización. Es la pérdida de conexión de cómo la explotación y el proceso de plusvalor se metamorfosean. Ahora estamos hablando de ganancia, que no tiene relación directa con el proceso de producción, sino con la cantidad de capital invertido. Y allí aparece otro paso para cortar el vínculo, la visibilidad de la conexión entre la ganancia y el proceso de explotación, que ahora parecen no tener nada que ver. Marx insiste que la base feroz de todo este mundo de la competencia y de las estrategias políticas, el mundo que se presenta en los periódicos y en las noticias, es el proceso de explotación, que finalmente es lo que cuenta.

Todos los gobiernos están en este juego. No se pueden desvincular de eso. Si un gobierno implementa medidas que no son atractivas para el capital, sencillamente el capital se marcha. Es posible que, en ciertas circunstancias, como sucedió en Bolivia, o en Venezuela, gobiernos de izquierda puedan decidirse por una estrategia extractivista. Tienen condiciones especiales que, en determinado momento, son atractivas para el capital y se pueden combinar con un extractivismo, al mismo tiempo que realizan una cierta redistribución de la riqueza dentro la sociedad, u otras medidas. Pero siempre será dentro de ciertos límites y por un tiempo limitado. De ahí la crisis actual en Venezuela. Un gobierno no puede decir “no quiero

atraer el capital”, porque entonces habría un gran desempleo en ese país y porque el gobierno mismo no podrá recaudar impuestos. Los gobiernos, los Estados, no pueden romper totalmente con la mercancía, el dinero, etcétera. Es el problema para los gobiernos de izquierda, que siempre terminan en una gran desilusión. Y no necesariamente por mala fe o por traición, sino porque no existen opciones para ellos.

Estamos acostumbrados a pensar en monopolios. En realidad el monopolio es simplemente una estrategia para obtener parte de la plusvalía social. Supongamos que somos Microsoft. Queremos recibir algo más que la tasa media de ganancia y vamos a emplear todas las estrategias posibles para lograrlo. Vamos a invertir en países con muy bajos salarios. Vamos a utilizar las leyes que nos benefician, vamos a tener un departamento legal muy importante, para cerrar la vía a otras empresas, a través, por ejemplo, de las patentes. Vamos a realizar acciones judiciales contra cualquier otra empresa. Vamos a hacer todo lo posible para establecer y proteger nuestro monopolio en esta esfera. Pero lo que estamos haciendo es usar estas estrategias para tener una tasa de ganancia por encima de la tasa media.

Hay un argumento que dice que en realidad existen dos tasas medias de ganancias: una tasa monopólica, para las grandes empresas, y otra tasa de ganancia para las pequeñas empresas. El conjunto de las acciones monopólicas establece barreras en contra de la intervención de capitales más pequeños y, todo el tiempo, tratan de atraer más capital y más ganancias. Si soy un ejecutivo de una gran empresa sé muy bien que mi carrera depende totalmente de eso, de mi capacidad para atraer más ganancias, y por esa tarea, si la realizo correctamente, me van a pagar millones de dólares por año. Pemex¹, por ejemplo, es monopolio en el sentido local, pero a nivel mundial no es un jugador tan importante. Marx está diciendo también que, en estos casos, hay que pensar globalmente. Pemex también está en el juego del reparto de la plusvalía mundial producida, con condiciones especiales, porque dentro de ese juego tendría una posición privilegiada, en cierto sentido.

Pregunta sobre el apoyo a los gobiernos progresistas o de izquierda.

Dentro de esta lógica, puede suceder que en algunos casos tenga sentido apoyar a un gobierno de izquierda. Si consideramos el fascismo como estrategia, por ejemplo, hay razones para pensar que serían preferibles otras

1 Petróleos Mexicanos (Pemex), empresa estatal, productora, transportista, refinadora y comercializadora de petróleo y gas natural de México [NdE].

estrategias menos violentas. Pero me parece que existen dos problemas. Primero, que los partidos de izquierda no reconocen nunca que están operando en este contexto. Si AMLO dijera que no le gusta el capitalismo, pero que no tiene otra opción y que, dentro de este juego capitalista, a lo mejor podría jugarlo de una manera que otorgara algunos beneficios, o por lo menos efectos menos dañinos, para los mexicanos, entonces tal vez tuviera sentido apoyarlo. Segundo, habría que preguntarse hasta qué punto existe realmente la posibilidad de implementar estrategias menos dañinas. Tal vez exista esa posibilidad en los casos donde hay gran cantidad de recursos naturales. Pero si pensamos en la competencia por una parte proporcional del plusvalor social como algo feroz, se trata de una ferocidad que es mucho más grande de lo que imaginan los políticos de izquierda. Por eso, lo que hemos visto, es que hay gobiernos que llegan al poder diciendo: “tenemos que aceptar el capitalismo pero estamos en contra del neoliberalismo”, y resulta que uno tras otro aceptan el neoliberalismo y dan lugar a políticas incluso más austeras que sus antecesores. Un ejemplo claro de eso es Grecia. Ha existido muy poca diferencia en las prácticas de los gobiernos de derecha y de izquierda en los últimos treinta o cuarenta años.

Esto es lo que veremos durante la próxima sesión. La crisis significa una contracción relativa del plusvalor social. En el contexto de crisis aparece una contracción relativa y eso implica que la lucha para obtener una parte de este plusvalor social se vuelve mucho más feroz. Eso es lo que enfrentaron todos los gobiernos de izquierda en los últimos treinta años. Ya no tienen la posibilidad, por ejemplo, de implementar políticas keynesianas. O tal vez las puedan implementar por un tiempo, pero luego se acrecienta la crisis, hay una fuerte contracción, caen los gobiernos, eso se traduce en un enojo social muy grande, la gente va hacia la derecha, el gobierno de izquierda se vuelve parte de la desilusión global, y las personas buscan otras soluciones, votando por Trump, por Le Pen, Amanecer Dorado, etcétera.

Otra cosa importante es que podemos entender este proceso como un proceso de totalización. Es la totalización del poder capitalista en el mundo entero. Por eso también el auge de la reconsideración de la revolución, ya no en términos de conquista del poder del Estado local, sino en plantearla en términos de destotalización. ¿Cómo podemos destotalizar? ¿Cómo podemos desbordar la dinámica del capital? La experiencia de los gobiernos de izquierda sugiere que dentro de la lógica del capital no existe gran cosa que se pueda hacer. Tal vez algunos cambios que no rompen la dinámica

del capital. La cuestión es cómo podemos plantear el cambio en términos de destotalización.

Pregunta sobre Horkheimer, el nacionalismo y el capitalismo de Estado.

Horkheimer asume un contexto nacional, que verdaderamente existía, o existía mucho más, en los años treinta, pero que ya no existe. Marx, por momentos, también parece que, en estos capítulos, estuviera asumiendo el plusvalor social en términos del capital a nivel de un país. Pero ahora estamos hablando del mundo, hay un proceso de competencia a nivel mundial. El nacionalismo tiene muy poco que ver, en nuestra época, con el establecimiento del capital nacional. Solamente se lo puede comprender como una estrategia dentro del flujo del capital mundial.

Otra cosa es la cuestión de la ilegalidad y de la violencia como estrategia en el juego de la competencia. Porque la ilegalidad, por ejemplo, de las drogas, establece una situación monopólica, es un obstáculo al flujo del capital para entrar en un área bastante rentable. Toda la cuestión de la legalización de la marihuana, por ejemplo, va a afectar el flujo del capital, el flujo del plusvalor social, en el sentido de que va a dismantelar monopolios, que va a dismantelar impedimentos al flujo del capital. Se va a meter otro capital, que por una razón u otra, no quiere entrar en la violencia de la ilegalidad.

La criminalización es una intervención en el flujo del capital. Si se criminaliza algo se está poniendo un impedimento en el flujo del capital que va a favorecer la formación de monopolios dentro del área criminalizada. Y esos monopolios, posiblemente, estarán en contra de la legalización, porque afectará sus ganancias. Pero hay que pensar que no son dos capitales. Es el capital que se mueve todo el tiempo. Puede suceder que alguien que tiene todo su capital en el alcohol, si ve que se legalizará la marihuana, simplemente habla por teléfono a su agente para que mueva su capital.

También es importante la cuestión de la disciplina. Porque, como Marx dice, todo depende del sometimiento de los trabajadores. El capital necesita trabajadores que lleguen a horario, que trabajen bien. Si todos pasan su tiempo fumando marihuana, entonces habrá problemas. El problema de la disciplina está presente todo el tiempo. Y será una consideración en la legalización de las drogas, así como fue un factor en la prohibición del alcohol.

Los capitales, en general, no están a favor de la nivelación. Todos los capitales buscan más que la tasa media de ganancia. Para lograr eso tratan

de crear obstáculos al flujo, a la entrada del capital en su área en particular. Todos tratan de crear monopolios. Una vez que existen los monopolios, hay intereses diferentes, porque los capitales excluidos querrán desmantelar el monopolio. Por ejemplo, es posible que capital invertido en la industria tabacalera esté interesado en la legalización de la marihuana, porque ya tienen las redes de distribución establecidas. Y los narcos, me imagino, estarán a favor del mantenimiento del monopolio. Lo mismo en cualquier área. La existencia de un obstáculo al flujo del capital funciona siempre a favor de ciertos capitales y en contra de los intereses de otros.

Otra cosa que surge de la criminalización es la cuestión de la violencia. Si pensamos en la relación entre los diferentes monopolios narco, está claro que ahí están luchando todo el tiempo para limitar el flujo del capital. Pelean con medios muy violentos. Establecen sus áreas e impiden, mediante la violencia directa, la entrada de otros capitales. Eso nos lleva a pensar también en las guerras como estrategias para el reparto del plusvalor social mundial. La guerra es una manera de impedir el flujo del capital y también de afectar la producción de plusvalor. Finalmente, toda la cuestión del reparto depende de la producción de plusvalor. Un efecto de la guerra es aumentar la tasa de plusvalor porque se impone, de una forma muy violenta, la disciplina en el proceso de producción. Disciplina que a veces está conectada con el nacionalismo. Efectos de la Segunda Guerra Mundial fueron la imposición de una nueva disciplina y la nueva tecnologización del proceso de producción. El nazismo también fue una estrategia para aumentar la tasa de explotación, y al mismo tiempo, una estrategia para dividir o afectar el flujo mundial de la plusvalía.

¿Hay salida a esto?

Tu pregunta es muy lógica, porque en estos capítulos de *El capital* podemos ver el poder social del capital de una manera como no se había visto en los capítulos previos. El avance de la fetichización es, al mismo tiempo, la constitución del capital como fuerza social mundial, aparentemente intocable. Porque, digamos, puedes tomar el poder en un país, ¿y qué? Entonces esto te obliga a pensar la posibilidad de una salida en términos de destotalización. Hay que pensar que la destotalización no funciona en términos estatales. Se puede pensar en Cuba como proceso de aislamiento, en parte voluntario, en parte no. Se puede pensar en Albania, en la Unión Soviética, en la China, pero no funcionó. Hay que pensar la destotalización de otra manera.

En términos de la contracción relativa del plusvalor social mundial, que es la crisis, lo que veremos en la próxima sesión, está claro que se intensifica la competencia. Si se quiere atraer capital a un país o hacia un área determinada, las exigencias del capital son cada vez mayores. No necesariamente de una manera consciente. Pero hay muchos países, o ciudades, buscando la inversión y el capital puede decir: “si, me gustaría ir a Puebla, pero no me gusta mucho la rebeldía de los estudiantes, hay que imponer más disciplina”. Existe una conexión más o menos directa entre la intensificación de la competencia para obtener una parte proporcional del plusvalor social producido y el autoritarismo.

Clase XV

Ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia

Lectura

El capital, tomo III, capítulos 13 a 15.

Preguntas

1. ¿Cuál es el significado de la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia?
2. ¿Qué entiendes por las causas que contrarrestan la ley? ¿Cuál es su significado político?
3. ¿Cuáles son los requisitos para una superación de la crisis del capital?
4. “El *verdadero límite* de la producción capitalista lo es *el propio capital*” (Marx, 2013: 321). ¿Por qué?
5. ¿Qué papel juega la lucha de clases en el análisis de la crisis?
6. ¿Por qué produce el exceso de capital un exceso de población?
7. ¿Cuál es el papel de la riqueza en estos capítulos?

Narrativa

1. El argumento básico es claro. Con el desarrollo del capitalismo, la composición orgánica del capital (c/v) tiende a subir. Si la tasa de explotación (pv/v) queda constante, entonces la tasa de ganancia ($pv/c+v$) va a disminuir. Existen contratendencias: estas se movilizan sobre todo a través de la crisis. La restructuración posible del capital es la movilización de estas contratendencias.

2. En la tendencia hay dos figuras claves: la composición orgánica del capital y la tasa de explotación.

Marx no habla mucho de la tasa de explotación, asume que se queda constante. En realidad, está claro que la tasa de explotación tiende a subir con la introducción de nuevas tecnologías y puede contrarrestar completamente la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Si eso no sucede, la caída de la tasa de ganancia indica la incapacidad, por parte del capital, de aumentar la tasa de explotación lo suficientemente como para contrarrestar la caída de la tasa de ganancia. Esto se debe a nuestra resistencia o falta de subordinación. En este sentido podemos decir que nosotro/os somos la crisis del capital, y que el remedio, para el capital, es imponer una subordinación más rigurosa.

El otro factor, la composición orgánica del capital, es el que está en el centro del análisis. El aumento de ésta y, también, “la tendencia progresiva de la tasa general de ganancia a la baja sólo es, por tanto, *una expresión, peculiar al modo capitalista de producción*, al desarrollo progresivo de la fuerza productiva social del trabajo” (*ibíd.*: 271).

La lucha no es evidente en la presentación de la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia.

3. Dos interpretaciones:

a) La ortodoxa. El desarrollo de las fuerzas de producción entra en conflicto con las relaciones capitalistas, provocando una crisis. “El *verdadero límite* de la producción capitalista lo es *el propio capital* (...) si el modo capitalista de producción es un medio histórico para desarrollar la fuerza productiva material y crear el mercado mundial que le corresponde, es al mismo tiempo la constante contradicción entre ésta su misión histórica y las relaciones sociales de producción correspondientes a dicho modo de producción” (*ibíd.*: 321).

Esta interpretación tiene problemas: separa la dinámica estructural del capital de la lucha de clases. Por la misma razón es determinista. Es progresista en el sentido de comprender la dinámica social en términos de progreso, entendido éste como desarrollo de las fuerzas productivas. Tiene un pasado asesino.

b) La que queremos. Lo que vemos aquí es la explosión del carácter no idéntico o *extático*¹ de la relación entre riqueza y mercancía/capital, que

¹ Ver supra pág. 58.

fue anunciado en la primera frase del libro; y, por lo tanto, de la relación no idéntica entre trabajo concreto y trabajo abstracto, valor de uso y valor, fuerzas productivas y capital. A pesar de todo, la riqueza no está totalmente absorbida en la mercancía, ni el trabajo concreto en el trabajo abstracto, etcétera.

Marx está diciendo: “aún si la riqueza (la bestia que vimos en la primera versión de las Tesis de la Narrativa 11) fuese totalmente enjaulada, habría un plus que causaría problemas para el capital”. Este plus se puede entender de dos maneras: (a) como la no subordinación de la actividad humana, el límite al aumento de la tasa de plusvalor; (b) como la creatividad humana que siempre empuja más allá de los límites.

Pero nosotro/os sabemos que la riqueza no está totalmente enjaulada, porque entonces la crítica sería imposible. La caída de la tasa de ganancia expresa la fuerza de este plus, de este desbordamiento, de las luchas de insubordinación y no subordinación, por un lado, y la creatividad que desborda constantemente el valor, por el otro. ¿Cómo pensar la unidad de estos dos aspectos?

¿Qué es lo que el capital no puede contener?

Transcripción

En estos capítulos está la culminación del argumento desarrollado por Marx en los tres tomos. Aquí, por primera vez, vemos que el capital tiene problemas mayores, o que está en crisis. Esto se puede interpretar de diferentes maneras. Una manera, es pensar que Marx está hablando de derrumbe del capitalismo. A principios del siglo XX hubo muchos debates sobre la cuestión del derrumbe. Para esta interpretación, la tasa de ganancia cae y ya no hay posibilidades de acumulación capitalista: finalmente el capitalismo se acaba. Fue una teoría bastante seria. Y mucha de la ideología de los partidos socialdemócratas se apoyaba en ella: “estamos seguros que vamos a ganar porque el capitalismo va inevitablemente hacia el derrumbe”. Eso no ha pasado y esta interpretación ya no se toma mucho en serio.

Marx no habla de derrumbe, sino de una caída periódica, empírica, de la tasa de ganancia. Y hablar de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia no fue algo novedoso, todos los economistas de su época asumían que en el capitalismo existía la tendencia a la baja de la tasa de ganancia. El problema era cómo explicarlo. Marx dice que esta tendencia a la caída de la tasa de ganancia se puede explicar en términos del auge de la composición orgánica del capital. Si asumimos una tasa de explotación constante,

queda claro que el desarrollo de las fuerzas productivas lleva al aumento de la composición del capital. Si decimos que solamente el trabajo vivo es el que produce valor, entonces la relación entre el valor producido y el valor invertido caerá. Con lo que se experimentará una caída de la tasa de ganancia.

Pero Marx dice también que existen contratendencias a la caída, que existen todo el tiempo, pero que fundamentalmente se movilizan en un período de crisis. La crisis es el intento concentrado de movilizar las contratendencias a la caída de la tasa de ganancia. Si funcionan, entonces la caída de la tasa de ganancia da lugar a una reestructuración del capital. La cuestión es la relación entre crisis y reestructuración.

Si pensamos que la tendencia a la caída de la tasa de ganancia es expresión de la composición orgánica del capital y de la tasa de explotación, entonces todas las contratendencias (Marx da una lista de seis contratendencias) afectan, o bien la composición orgánica del capital, o bien la tasa de explotación. Así se consigue una reestructuración del capital y nuevamente sube la tasa de ganancia... hasta la próxima caída.

En la reestructuración efectuada entre 1930-1945 el capital logró salir de su crisis por medio de la matanza de decenas de millones de personas, a través de la reestructuración del proceso de producción, a través de la introducción de nueva tecnología, a través de la destrucción de capitales, etcétera. A partir de los años cuarenta comenzó nuevamente el auge de la tasa de ganancia, que entró en crisis a finales de los años sesenta y principios de los años setenta. Desde entonces, el capital no ha regresado a la misma tasa de ganancia de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todavía estamos en un período de crisis. El neoliberalismo es, precisamente, su lucha para movilizar las contratendencias a la caída de la tasa de ganancia.

El problema de identificar crisis con reestructuración es que de esa manera no hay salida. Si se mira hacia atrás, es verdad que todas las crisis han llevado a una reestructuración del capital. Pero si miramos la situación actual no podemos estar seguros de que el capital vaya a lograrlo. A lo mejor nosotros impediremos la reestructuración del capital y crearemos otra cosa.

¿Cómo sería una solución radical hoy para el capital?

Posiblemente sería en términos de una guerra mundial. En ese caso estaríamos hablando de la matanza de una cantidad impensable de personas. Todo el autoritarismo actual tiene como fundamento el intento de reestruc-

turar el capital, o de movilizar las contratendencias a la caída de la tasa de ganancia.

En la nivelación de la tasa de ganancia, o sea, la socialización del plusvalor -son la misma cosa-, tenemos un proceso de explotación que produce un plusvalor socializado (plusvalor social mundial). Este plusvalor social mundial se reparte entre todos los capitales del mundo, sean grandes o pequeños, de diferentes países. Capitales de diferentes tipos: industriales, bancarios, comerciales, etcétera. Todos los capitales compiten de diversas maneras por la apropiación de este plusvalor social mundial. Lo hacen a través de los precios, de la publicidad, de la violencia, de la guerra, de los tratados de libre comercio, del proteccionismo. También a través de los sistemas de educación, de las reformas laborales, de todas sus políticas. Todos los capitales compiten por su porción del pastel del plusvalor social mundial.

Si pensamos en la caída de la tasa de ganancia, lo que se puede afirmar es que existe una contracción relativa del plusvalor social mundial. Eso implica la intensificación feroz de la competencia entre los capitales para obtener la parte proporcional a su inversión. En esta competencia, una contratendencia es la eliminación de otros capitales (tercera contratendencia). Si imaginamos que, al principio, antes de la crisis, existen, por ejemplo, un millón de capitales compitiendo y logran eliminarse doscientos mil, entonces los capitales sobrevivientes podrán mantener su tasa de ganancia o, incluso, aumentarla. Pero eso implica una fuerte concentración del capital durante la crisis. Explica por qué los capitalistas, a fin de cuentas, no son una cofradía masónica inmutable. Esta cofradía de los capitalistas comienza a pelearse en serio (Marx habla de los “hermanos hostiles”). El objetivo de cada uno es eliminar a los otros.

No es un “también”, esto es importante, porque no se trata de la relación entre capital y trabajo y “también” la competencia entre capitales. No es “también”, porque en realidad la relación de explotación produce el plusvalor, y de ahí surge la competencia entre capitales. La competencia es para obtener una parte del plusvalor social mundial producido a través de la explotación de los trabajadores. Podemos pensar en esta intensificación como una reestructuración del capital. Es a través de la competencia que se aumenta la tasa de explotación. El capitalista, en esta competencia, realmente necesita que los trabajadores trabajen más, o más horas, o con menor salario, porque de lo contrario no podrá sobrevivir como empresa. Con la contracción aumenta la competencia y esto intensifica las relaciones de explotación. La intensificación de la competencia también eliminará

capitales ineficientes y conducirá a la introducción de nuevas tecnologías. En la situación actual también lleva a la introducción de maquinaria más barata. Todo eso se hace para contrarrestar el aumento de la composición orgánica del capital.

¿Cuáles pueden ser las consecuencias del proceso de reestructuración capitalista actual?

La reestructuración, si es que se logra, probablemente nos lleve a una sociedad más autoritaria, más centralizada, más mecanizada. También puede conducir a expansiones de tipo imperialistas, a la búsqueda constante de otros métodos para obtener una parte del plusvalor social mundial.

La idea de acumulación por despojo, o por desposesión, no cabe en esta idea marxista. Porque detrás de todo esto está la dependencia del capital respecto a los trabajadores. Si se pierde ese fundamento, se pierde totalmente el análisis marxista. No se trata de que, por un lado, esté la acumulación por explotación en las fábricas y, por otro lado, la acumulación por despojo en las sierras.

La idea de acumulación por desposesión o por despojo se ha planteado muchas veces como el tipo de acumulación más importante en esta parte del mundo. Como la manera en que el capital acumula en los países latinoamericanos, mientras que en los países centrales, o más desarrollados, la acumulación principal es por explotación, y eso está ya perdido para nosotros. Raúl Zibechi lo dice claramente de ese modo. Eso me parece falso. Hay una intensificación feroz de la competencia entre capitalistas para apropiarse de la plusvalía social mundial. Estamos hablando de millones de muertos. No es una cuestión económica. Esta competencia es un proceso violentísimo. Los capitales están buscando, todo el tiempo, nuevas maneras de obtener, no sólo la tasa promedio de ganancia, sino las posibilidades para ganar aún más. Por esta razón van hacia países donde puedan obtenerla: tal vez con una mina a cielo abierto en el estado de Guerrero, o en Tierra del Fuego, o donde sea. Si pensamos en el juego de la competencia como un proceso de crear impedimentos a la nivelación, entonces algunos capitales se irán a cualquier lugar del mundo donde puedan lograrlo y, tal vez, por algunos años, tendrán la posibilidad de que el plusvalor producido en esas empresas no participe de la misma manera en el proceso de nivelación. Con eso, durante un determinado período de tiempo, obtendrán mayores ganancias.

Entiendo que acumulación por desposesión tiene sentido como análisis o como descripción de una estrategia de acumulación dentro de este contexto. Pero existe un serio peligro si se la utiliza como descripción de algo distinto, o como el fundamento de la acumulación capitalista en algunos países.

La intensificación de la competencia no solamente mata seres humanos, también destruye todas las formas de vida, destruye la naturaleza. Lo que estamos viendo es que, cuando existe más conciencia de esa destrucción, también hay más resistencia en contra de los intentos para limitar la destrucción. Eso puede verse con Trump y la negación del cambio climático. Este proceso de reestructuración es, al mismo tiempo, una reestructuración de los seres humanos y una reestructuración entre los seres humanos y la naturaleza.

Pregunta sobre las formas de las luchas.

Las luchas ya no están concentradas ni organizadas alrededor de las fábricas en el mismo grado que lo estaban antes. Las luchas más evidentes de hoy son luchas de otro tipo. Podemos decir que la competencia entre capitales para apropiarse del plusvalor social mundial tiene efectos, y cambia todo el tiempo las condiciones necesarias para la producción de plusvalor. Por ejemplo, las autopistas que se construyen hoy, además de ser un proceso de producción de plusvalor, también afectan la circulación de las mercancías. Parte de la lucha para obtener una porción proporcional del plusvalor social mundial es la necesidad del capital de crear infraestructuras de transporte para la circulación.

En *El capital* vemos que la forma de organización social es un ataque constante contra los obreros en las fábricas. Pero ahora estamos mucho más conscientes de que no sólo se trata de un ataque contra los obreros fabriles, sino que se trata de una agresión constante contra todos nosotros. Es una agresión que va transformando las universidades, definiendo la educación de otra manera, imponiendo reglas más estrictas. El proceso de competencia afecta a la producción directa y también modifica el ambiente de esta producción. Para la producción del plusvalor se necesita educar a los niños en computación, conocimientos del idioma inglés, etcétera, es decir, personas capaces de producir la masa de plusvalía necesaria para el capital.

¿El verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital?

Esta frase expresa un desplazamiento real. Es lo que hemos visto en todo el tomo III: la clase obrera va desapareciendo y cada vez está menos presente.

Es parte del argumento si lo pensamos en términos de fetichización, porque la fetichización es el proceso de desarrollar algo así como “capas” de entendimiento. Se va construyendo la apariencia burguesa de la sociedad, donde se pierden de vista el proceso de producción, el proceso de explotación, la clase trabajadora. La distinción entre hacer y trabajo abstracto desaparece. Cuando leemos que el verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital, se ha llegado a un punto donde el capital es el sujeto social. Ya no encontramos el hacer creativo ni el trabajo. Por lo que hemos leído en el primer tomo de *El capital* sabemos que no es así, que el capital no es el sujeto, sino que la actividad humana es la que crea al capital, y que, por lo tanto, el capital depende de esa creación del trabajo. Pero en el pensamiento, y también en la práctica, cada vez más el capital va volviéndose sujeto. Estos capítulos del tercer tomo, en ese sentido, son preocupantes. Son magníficos e importantes para entender lo que está pasando, pero nos preguntamos si la explicación de la caída de la tasa de ganancia no contiene algunos problemas.

Básicamente existen dos elementos en el argumento sobre la caída de la tasa de ganancia. Uno de ellos es la composición orgánica del capital, el otro elemento, es la tasa de explotación. Son los dos elementos de las fórmulas. De la tasa de explotación, Marx simplemente dice que vamos a asumir que se queda constante. A la composición orgánica del capital la discute mucho más detalladamente. Lo importante de la composición orgánica del capital es que es la expresión capitalista del desarrollo de las fuerzas de producción. Si se deja de lado, como Marx hace, la cuestión de la explotación y la tasa de explotación, entonces lo que se expresa en la caída de la tasa de ganancia es el choque entre el capital y el desarrollo de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas se convierte, simplemente, en parte de la capacidad humana para producir. De este modo se manifiesta una incompatibilidad para hablar de clase en las relaciones de producción, es decir con el capital. De allí emerge una interpretación ortodoxa: se llega a un punto crucial en toda la narrativa de *El capital*, donde el sujeto es el desarrollo, imparable, de las fuerzas de producción. El capitalismo tiene, de esa manera, la misión histórica de fomentar este desarrollo, pero llega un punto donde el desarrollo de las fuerzas productivas entra en conflicto con esta forma de organización. Eso nos llevará al estallido de esta forma de producción y la única manera de desarrollar las fuerzas productivas, luego del estallido de la forma capitalista, es el comunismo.

Esta interpretación tuvo y tiene muchos problemas. Primero porque la lucha de clases no entra, o entra como portadora del desarrollo de las fuerzas de producción. También es determinista, como aquel apartado del

capítulo 24 del primer tomo sobre la acumulación originaria, donde Marx dice que las fuerzas de producción chocan con las relaciones de producción. El tercer problema es el problema del progreso. Porque parece, en algunas formulaciones, que Marx estuviera pensando en el desarrollo de las fuerzas de producción como una fuerza autónoma, progresiva, y que el problema es que el capitalismo se vuelve un impedimento para el desarrollo de las fuerzas de producción. En estos capítulos tenemos todos los elementos, me parece, que justifican la interpretación ortodoxa. Al mismo tiempo sabemos que esta interpretación ortodoxa jugó un papel importante en el desastre histórico de la Unión Soviética y de la China.

Para mí el problema es cómo interpretar estos capítulos de otra manera. Aquí llegamos a la crisis. Los trabajadores no juegan ningún papel, quizá porque el antagonismo se ha convertido por completo, o aparentemente, en contradicción. Tal vez Marx está diciendo que imaginemos un caso extremo, donde los trabajadores estén totalmente integrados, y no sean fuente de resistencias. Entonces no necesitaríamos hablar de tasa de plusvalor, los trabajadores estarían tranquilos. Vamos a asumir también que el desarrollo de las fuerzas de producción esté subordinado al valor. Y aún si imagináramos este caso extremo, hay algo que existe como problema dentro de la acumulación capitalista. Es algo que no hemos mencionado mucho desde las primeras partes del primer tomo: la relación no identitaria entre la riqueza y la mercancía, entre la riqueza y la forma mercantil capitalista. Hemos asumido, hasta ahora, que las fuerzas productivas son idénticas al desarrollo capitalista. Aquí lo que vemos es que no son idénticas, que existe un antagonismo.

Si pensamos en *El capital* como la narrativa del enjaulamiento de una bestia (la riqueza), ahora está diciendo: aún si imaginamos que esta bestia está enjaulada, que está domada, tranquila, existe algo de su carácter bestial que emerge de la jaula. Lo que surge, aún estando encerrada en la jaula es, en primer lugar, su creatividad, que empuja más allá de los límites del valor. Y también su insubordinación, porque todo el argumento se basa en la incapacidad de parte del capital de aumentar la tasa de explotación lo suficiente como para contrarrestar el efecto del aumento de la composición orgánica. Si lo vemos a partir de allí, el problema, para nosotros, es cómo reformulamos el argumento en términos de este carácter indestructible que poseen los seres humanos: ser creativos e insubordinados. Habría que entender la crisis a partir de allí.

Estamos leyendo un libro que ha estado asociado con la lucha anti-capitalista desde su publicación. Un libro clave para toda la tradición anti-

capitalista. Pero también fue un libro clave en la perversión de las luchas anticapitalistas que llevó a un desastre y a la muerte de millones de personas. No existe lectura inocente de *El capital*. Tenemos que pensar cómo liberamos la lectura de *El capital* de esa tradición asesina. La lectura ortodoxa de *El capital* tiene su fundamento en la separación entre estructura y lucha. De ese modo, la estructura sería la lógica del capital y la lucha sería otra cosa. La lucha es entendida como algo subordinado a la estructura. Esto tiene efectos catastróficos. Para nosotros, la cuestión es interpretar las estructuras como lucha. Es lo que hemos hecho desde el principio: el dinero es lucha, la mercancía es lucha, el capital es lucha. Esas categorías expresan el intento de imponer ciertas formas de comportamiento, un intento que siempre provoca resistencia y rebeldía. Llegamos a los capítulos 13, 14 y 15 del tomo III, llegamos a la crisis del capital, y el problema es ahora cómo entender, teóricamente, pero también pensando en la situación actual, esta crisis como expresión, no simplemente de la lógica de la estructura, sino del antagonismo.

Entonces, cuando Marx dice que el verdadero límite de la producción capitalista es el mismo capital, aparece un problema. Se puede entender esa oración de varias maneras. Puede ser que esté diciendo que mientras exista el capital se presentan y representan límites al desarrollo humano, al desarrollo de las fuerzas productivas creativas humanas. Hay que pensarlo. Por momentos Marx me preocupa y me parece que está diciendo lo que yo no quisiera que diga.

Tal vez la clave está en lo que Marx no dice en estos capítulos. Marx se enfoca en la relación entre capital constante y capital variable. Lo que casi no menciona es la relación entre capital variable y plusvalor. No hablar de esta relación es problemático, porque, finalmente, todo depende del proceso de plusvalor, de la lucha constante del capital para intensificar el proceso de explotación. El capital tiene que ir aumentando la tasa de explotación y la tecnología le ayuda a hacerlo. Aunque el argumento sobre la caída de la tasa de ganancia la oculta en su presentación, está basado en esta relación entre capital variable y plusvalor, que es una relación de lucha.

El otro problema es que, si pensamos en la lucha entre riqueza y mercancía, en la lucha entre trabajo concreto y trabajo abstracto, encontramos que Marx asume una identificación en su presentación. Identifica el desarrollo de la creatividad humana con el desarrollo de la productividad humana. Identifica la fuerza creativa cualitativa de los seres humanos con la fuerza productiva cuantitativa de los seres humanos. En ese sentido, asume

que la riqueza ya está enjaulada, identificada. Mantenemos su esquema, pero a la vez pensamos que lo importante es aquello que Marx no dice, que es, por un lado esa relación de lucha que afecta la tasa de explotación, y por otro lado, la relación de lucha, de canalización de la actividad humana dentro de las reglas del valor. Si incluimos estos dos elementos podemos decir que la idea básica de Marx es genial, pero que hay cosas allí que no está diciendo y que tenemos que leer entre líneas.

Clase XVI

Crédito e interés

Lectura

El capital, tomo III, capítulos 21, 24, 25, 27, 29, 30, 31 y 32.

Preguntas

1. ¿Cómo entiendes la relación entre el interés y el plusvalor?
2. ¿Cómo entiendes la relación entre el interés y el avance de la fetichización?
3. ¿Dónde está la clase obrera en estos capítulos?
4. ¿Qué quiere decir Marx con capital ficticio?
5. ¿Qué dice Marx de la formación de las sociedades por acciones?
6. Explica la distinción entre capital dinerario y capital real.

(Sin narrativa para esta sesión)

Transcripción

A le hace un préstamo de 100 libras a B, que pone a sus trabajadores a trabajar y éstos producen un plusvalor de 20 libras, por lo que B ahora tiene 120 libras. Pero tiene que pagarle el préstamo a A, de modo que le paga 5 libras y se queda con 15 libras. ¿Por qué le paga 5 libras en lugar de, por ejemplo, 10 libras?

Marx dice que en el caso de una mercancía normal, ésta tiene su valor, y sabemos que no necesariamente se venderá a su valor, sino a su precio de producción. El precio de la mercancía oscila alrededor de su precio de pro-

ducción. En el caso del dinero, no tiene valor (si hacemos abstracción por el momento del valor del oro), entonces el precio oscilará dependiendo de la oferta y la demanda. Si existe una fuerte demanda por el capital dinero y no existe una gran oferta, subirá la tasa de interés. Por el contrario, si existe mucha oferta de capital dinero bajará la tasa de interés. Si hay mucho capital que no se quiere invertir en la producción, sino que se quiere ofrecer como préstamos, también bajará la tasa de interés.

Lo que le interesa al capitalista es su propia ganancia. No está pensando en el bienestar del sistema. Presta dinero solamente si realmente cree que se le pagará el interés en un tiempo determinado.

A puede prestar las 100 libras porque las posee. Es una persona con dinero que no quiere invertir en la producción. ¿Por qué? Porque le resulta más sencillo hacerle el préstamo de dinero a B. Es importante tener en cuenta lo que Marx dice acerca del movimiento del crédito, que es fundamental para la nivelación de la tasa de ganancia.

Puede suceder que A no tenga interés en explotar trabajadores y ponga su dinero en el banco. El banco lo prestará a algún capitalista para que explote a sus trabajadores. O puede suceder, también, que un capitalista haya tenido problemas con sus trabajadores y no quiera tener nada que ver con ellos, y por lo tanto preste su dinero a otro capitalista, B, que es un capitalista industrial o un capitalista comercial. Otro caso sería que a B le vaya bien y necesite dinero para expandir su producción. O que le haya ido mal, que no haya obtenido la ganancia que esperaba tener, y que, para continuar adelante, necesite conseguir un préstamo.

¿Cómo es la relación entre A y B?

En realidad B no tiene que pensar mucho en A. Pero A sí tiene que pensar en B. El problema de A es que si B fracasa, entonces no obtendrá su dinero. A le está diciendo a B que le tiene confianza, y B le dice a A que es un capitalista responsable. Pero además, A le está diciendo a B que le tendrá que pagar sus cinco libras sin importar si fracasa o no. A también le dice a B: “me vas a pagar las cinco libras, porque si no lo haces enviaré al sistema judicial a tu casa”. Siempre existe una amenaza.

Esta relación entre A y B está mediada por la producción de plusvalor. El capitalista B tiene que asegurarse que sus trabajadores produzcan el plusvalor necesario, de lo contrario habrá consecuencias legales para él y será su fin como capitalista. Por lo tanto existe mucha presión sobre el capitalista B para que explote al máximo a sus trabajadores.

Si transcurre el tiempo y B no puede pagarle a A, y le dice “perdón, tenemos problemas este año, pero si me prestas otras 100 libras voy a hacer las cosas mucho mejor”, es posible que A piense: “no quiero perder, le daré la posibilidad a B para continuar, pero le voy a poner ciertas condiciones”. Por ejemplo, B tendrá que extender la jornada de trabajo. Si los trabajadores de B trabajan más horas producirán más plusvalor, y por lo tanto mayor ganancia, porque A sí ha leído *El capital*. También puede decir: “tienes que introducir más máquinas, imponer una disciplina más fuerte, y eliminar gastos innecesarios”. Se establece una relación de poder entre A y B.

Imaginemos que B es un país. Entonces los bancos (A) pueden exigir la introducción de reformas educativas, recorte de pensiones, privatizaciones de puertos y del petróleo, etcétera.

A y B tienen una existencia histórica. Puede suceder que a B le vaya bien y quiera expandir su negocio. O que A tenga el dinero y no quiera invertir en la producción debido a la gran indisciplina obrera, y entonces se convierte en capitalista financiero. También puede suceder que a B le vaya mal. No solamente a él, sino que a muchos B les vaya mal y por eso piden las 100 libras cada uno. Si se trata de este caso, es muy probable que después de un tiempo no puedan pagar. Cambia la relación entre A y B. Si multiplicamos a A por mil y multiplicamos a B por un millón, veremos un gran problema, porque todos los B están endeudados y tendrán inconvenientes para pagarle a los A. Y todos los A dependen del interés que recibirán de los B.

En un caso, B tiene problemas para la producción de plusvalor y no puede pagarle a A, entonces A dice: “no hay tolerancia, vamos a eliminar a B”. Lo que sucede es que B es un capitalista ineficiente. Si hay una eliminación masiva de B lo que sucederá es una reorganización más eficiente del trabajo, una reestructuración del capital a través de la crisis.

También puede suceder que A no pueda eliminar a muchos B, porque se quedaría sin ingresos. Entonces es posible una eliminación de los pares, de otros A, de otros bancos. Es una reestructuración del capital, pero puede llevar a un caos social tan grande que le genere inconvenientes serios al capital. Porque ya no se trata sólo de la eliminación de B. Se trata además del desempleo de miles de trabajadores, y no se trata solamente de la eliminación del banco A, sino también de todas las personas que tienen su dinero en el banco A.

Los A, sin los B, gritan “¡qué vamos a hacer!” y buscan un súper-A para hacerles préstamos a los A, para que éstos, a su vez, le sigan prestando a los B. Este súper-A es el Banco Central. Detrás del Banco Central está el

Estado (esto no existía en los tiempos de Marx). El Banco Central puede decir: “sabemos que la crisis es el resultado de la irresponsabilidad de los A y de la ineficiencia de los B, pero tenemos que salvar a los A, porque de lo contrario el caos que resultará es inimaginable, será algo que nunca hemos experimentado en el planeta”. O puede decir: “que fracasen, que caigan los bancos, que caigan los capitales industriales, lo que necesitamos es una reestructuración profunda del capital, y si esto causa un caos social, invertiremos en más policía y más ejércitos”.

También puede pasar que el Estado tenga que pedir prestado a los bancos internacionales y llegue un momento que tenga problemas para pagarles. Entonces los bancos internacionales dirán que es necesaria una crisis severa en ese país para sanear las finanzas, para erradicar a los capitales ineficientes, para eliminar a los bancos corruptos, etcétera. Por ejemplo, éste sería el caso de Grecia.

Como resultado de la crisis de los B, los A también están endeudados. Si el Estado interviene, lo que hace es asumir las deudas de los bancos, nacionalizando la deuda privada. El resultado es que los bancos deudores en el mundo ya no son los A, sino que ahora son los súper-A. En algunos casos, la deuda de los súper-A es tan grande que se pierde la relación de confianza entre ellos y los súper-súper-A, es decir, los grandes bancos que financian las deudas estatales. El Estado está permanentemente en un juego de equilibrio, entre la imposición de la crisis y la destrucción social que ella implica.

¿Cómo es la relación entre el interés y el avance de la fetichización?

El proceso de fetichización es, al mismo tiempo, un proceso de generar el capital como sujeto automático, porque el trabajo simplemente no se tiene en cuenta. ¿Cómo se habla normalmente de la crisis actual, incluso en la izquierda? Muchas veces se considera a la crisis como crisis financiera. Eso es una expresión perfecta del fetichismo. Porque el punto más importante son los problemas que existen en el proceso de producción. Esto es lo que genera los inconvenientes entre B y A, y todo lo que sigue de eso. Existe la amenaza del colapso financiero, pero el problema básico es que no se está produciendo el plusvalor suficiente para que B cumpla con sus pagos a A.

Si pensamos en la crisis como crisis financiera, se trataría de establecer una regulación sobre los bancos, de eliminación del capital financiero y el regreso al capital industrial, etcétera. Si, en cambio, decimos que, según Marx, el mundo financiero es expresión de la fetichización, vemos que

toda la estructura financiera depende de la producción. El centro de todo es la producción de plusvalor.

Es una experiencia muy contradictoria, porque, por un lado, si se pregunta a las personas, en términos generales, si éste es un mundo de explotación, probablemente dirán que no. Si se pregunta, en particular, a una persona si se siente explotada, es posible que diga que sí. Se nos presenta el interés, el dinero, sin ningún trabajo, pero al mismo tiempo todos tenemos alguna experiencia de trabajo o de intensificación del trabajo. Ahí hay un límite, dado por la experiencia. Lo que nosotros articulamos es parte de la experiencia contradictoria de la sociedad.

Como hemos visto, desde el inicio el método de Marx es: primero analizar y luego ir recomponiendo las apariencias. El proceso de ir recomponiendo las apariencias es el proceso de seguir la fetichización progresiva de la sociedad. El trabajo va desapareciendo. En el tomo III casi no se menciona el trabajo, mientras que en el tomo I está en el centro. En el tomo III Marx habla de la sociedad capitalista como una sociedad donde su propio fundamento se va perdiendo de vista. Eso también quiere decir que el trabajo, la clase trabajadora, está muy presente, pero está presente como crítica. Porque cuando se habla del interés como forma muy desarrollada del fetichismo, Marx, y nosotros como lectores de Marx, estamos desfetichizando el fetiche. Es lo que hacemos en *El capital*, estamos criticando en el sentido de desfetichizar: la crítica es el proceso de desfetichizar.

¿Quiénes son los críticos?

Podríamos decir que los críticos somos nosotros, pero sabemos que no es exactamente así. Si leemos a Marx es porque tenemos una cierta experiencia, porque somos parte de una experiencia social. Respiramos un ambiente antagónico, de resentimiento contra los ricos. Respiramos una conciencia de justicia. En ese sentido, se puede decir que la clase obrera está presente por su ausencia, y que su ausencia es parte de la crítica. Si la fetichización es el proceso de eliminar al trabajo de la vista, entonces la crítica es el proceso de constatar esa ausencia, de lo fundamental. Se trata de rescatar lo que no está presente. También se puede decir que esa ausencia oculta algo fundamental, que es la relación de dependencia del capital respecto del trabajo. Toda la estructura del mundo financiero finalmente depende de la explotación. Si no se explota a los trabajadores todo el sistema cae, no puede reproducirse. En ese sentido, la ausencia del trabajo está evidenciada, presente, como una relación de dependencia.

Una cosa es decir que el trabajo es irrelevante en la crisis, que la crisis es financiera y que no tiene relación con él, y otra cosa, muy diferente, es decir que la crisis se presenta como crisis financiera que no tiene nada que ver con el trabajo, pero que, a través de la crítica, podemos saber que es expresión de la forma de organización actual de la actividad humana como trabajo.

Si pensamos en A y B, algo muy importante es que A está apostando sobre una producción de plusvalor que todavía no existe. En ese sentido la apuesta implica tratar algo que todavía no existe como si ya existiera. Es una ficción.

¿En qué consiste la expansión del crédito?

Regresamos a lo que vimos en la cuestión del capital social, en los capítulos 8, 9 y 10. Tenemos la producción de plusvalor. El trabajo produce el plusvalor y existe una socialización del plusvalor que compone el plusvalor social mundial. Vimos cómo la competencia entre los capitales es una competencia para repartirse este plusvalor social mundial, para obtener, al menos, la tasa media de ganancia. Hay una parte que va al capital industrial, otra al capital comercial, otra al capital bancario, otra al capital terrateniente, otra que va al Estado. Esto toma distintos nombres: ganancia, interés, renta, impuestos. Todo se trata del reparto del plusvalor producido mediante el proceso de explotación organizado por el capital industrial. Son sectores diferentes, pero hay una competencia constante entre los capitales individuales para obtener su tasa media de ganancia. En ese proceso utilizan a los Estados, que necesariamente tienen que tratar de atraer la mayor parte del capital a su territorio, promoviendo las mejores condiciones de acumulación o de atracción de este plusvalor acumulado mundialmente. Se trata de una competencia feroz que se realiza a través de los monopolios, de los precios, del marketing, de las tarifas, de innovaciones tecnológicas, de las políticas nacionalistas, de las políticas neoliberales, de las guerras, etcétera.

Lo que vimos luego, en los capítulos 13, 14 y 15, fue la crisis como resultado del auge de la composición orgánica del capital. O, más bien, como falta de capacidad para aumentar la tasa de explotación lo suficiente como para contrarrestar el auge en la composición orgánica del capital. Llegamos a la caída de la tasa general de ganancia, que se puede ver como contracción relativa del pastel. Eso implica una intensificación de la competencia a través precios, publicidad, tecnología, guerras, y todas las otras

medidas orientadas a la intensificación del proceso de explotación. En este proceso, cuando comienza a contraerse la tasa media de ganancia, la reacción de B es buscar alguna manera de sobrevivir, porque la contracción implica la eliminación de miles de capitales. Cada capital B lucha por sobrevivir y, por ejemplo, buscará préstamos. También habrá capitales que, ante esa situación, ya no quieren estar involucrados directamente en la producción, observan que hay mucha demanda de dinero, y que, por lo tanto, la tasa de interés sube. En cualquier crisis eso dará lugar a un momento, un período, donde exista una expansión nominal del capital, una expansión ficticia del capital. Es una cantidad de capital dinerario que no se corresponde con la acumulación real. Todo este capital ficticio es una apuesta hacia la producción futura de plusvalor, e implica una intensificación de la explotación, la introducción de medidas más autoritarias en las fábricas, en las oficinas, en las universidades.

Esta expansión del crédito, que es parte de la primera fase de la crisis, significa que, si llegara la crisis, sería mucho más violenta que antes, porque ya no se tratará simplemente de la caída de las empresas individuales, sino que existirá todo un sistema de crédito donde la caída de una empresa B, ocasionará la caída del banco A. Lo que se necesitará, en ese caso, es una reestructuración total que elimine los capitales menos eficientes y que intensifique el proceso de explotación. Eso es lo que sucedió entre los años 1929 y 1945, a través de la introducción de la disciplina militar, a través de la disciplina fascista, a través de la eliminación física. También por medio de la intervención estatal. Así se restablecieron condiciones de acumulación que no existían antes.

Una lección que surge de la experiencia de los años treinta y que fue articulada por John Maynard Keynes, es que, en los momentos de crisis, lo que se tiene que hacer es expandir el crédito. El Estado tiene que intervenir para expandir el crédito, con lo cual se generan mejores condiciones para la producción. Visto de esa manera se trataría de un problema cíclico. Desde entonces el Estado expande el crédito. Es una expansión favorable para el capital y también es favorable para los trabajadores. Por otra parte, también es útil para los bancos, porque infla el papel de los bancos y del capital ficticio. Al mismo tiempo, genera una inestabilidad crónica en el sistema, porque ahora todo será mucho menos previsible y habrá una movilidad mucho mayor del capital. De este modo los estados nacionales se vuelven más y más irrelevantes.

La expansión del capital ficticio también otorga una fuerza nueva a los sindicatos, que ahora están operando en un mundo donde hay condi-

ciones de empleo más o menos estables y pueden ocupar una posición más fuerte dentro del Estado y de la sociedad en su conjunto. Otra cosa, muy importante, es que, si para evitar las crisis se sigue expandiendo el capital ficticio, al mismo tiempo se irá perdiendo la disciplina en el proceso de trabajo. Los trabajadores saben que si pierden su trabajo probablemente puedan encontrar otro en poco tiempo. En los años 70 hubo una crisis de la disciplina dentro de las fábricas.

Algunos teóricos, como Milton Friedman, habían dicho desde el principio que esta solución iba a ser un desastre porque el capital requiere realmente de la disciplina y de reestructuraciones periódicas, y si se deja expandir este mundo ficticio el camino es el de la catástrofe.

A partir de los años setenta se hacen evidentes los problemas del sistema keynesiano y de la disciplina social, en particular desde 1968 y la primera mitad de los años setenta, en todo el mundo. Entonces se inicia la introducción de políticas neoliberales, que son mucho más autoritarias, directamente dirigidas en contra de los trabajadores y de los sindicatos. En los primeros tiempos, también van en contra de la expansión ficticia del capital. El problema es que eliminar este colchón de capital ficticio realmente tendría consecuencias tan desastrosas para el mundo en su totalidad, que los neoliberales continuaron con la expansión del capital ficticio. De modo que el capital del mundo es cada vez más ficticio. Esta expansión del capital ficticio es mucho más autoritaria. Se elimina la idea de pleno empleo, se recortan los derechos de los trabajadores, etcétera. Y se sigue expandiendo el crédito para evitar el caos.

La crisis de 2008.

Lo que sucede en 2008 es parte de todo esto. Es expresión de la fetichización porque significa crear un mundo cada vez más ficticio, que parece no tener ninguna relación con la producción. También implica la expansión de la corrupción, porque no existe ninguna base moral sobre esta enorme cantidad de dinero que no se puede controlar. En 2008 este mundo ficticio reveló su debilidad ya que ciertos bancos, como Lehman Brothers, no pudieron continuar. Se habían dedicado mayormente a la expansión del crédito doméstico y no pudieron mantener la base de su existencia. Ahí se hizo presente un dilema para el capital y para los Estados: si intervenían para mantener la estructura bancaria y de capital ficticio o si llevaban adelante la imposición de la disciplina. En 2008 dejaron caer a Lehman Brothers pero luego se asustaron. Hubo discusiones importantes en el *Financial*

Times sobre el fin del capitalismo. Finalmente decidieron que no podían hacerlo, por más que los banqueros fueran irresponsables y corruptos. El objetivo principal fue mantener el sistema, por lo que, entre los años 2008 y 2011, los Estados gastaron billones de dólares para sostener a los bancos. Eso implicó expandir todavía más el sistema de capital ficticio, pero ahora transfiriendo, hasta cierto punto, la deuda de los bancos hacia los Estados. Lo que antes eran deudas privadas se convirtieron en deudas públicas.

También se introdujo, en los Estados Unidos y en otros países, un nuevo sistema para restringir la libertad de los bancos, recomendaciones para condicionar sus acciones. Porque en esta situación el interés de los bancos es prestar y prestar, ya que saben que los gobiernos no pueden dejar que los bancos caigan. Todo eso generó un resentimiento enorme contra los banqueros y contra los políticos. Por ejemplo, el resentimiento de millones de personas que perdieron sus casas. Este resentimiento se expresa en parte en el apoyo a Trump y a la derecha en Europa. Trump hizo su campaña electoral sobre la base de este resentimiento, prometiendo que iba a tomar medidas contra los banqueros cuando llegara al poder. Sin embargo, lo primero que hizo fue eliminar las restricciones a los bancos que se habían introducido en el año 2009, lo que permitirá aún más la expansión del capital ficticio.

¿El mundo es cada vez más ficticio?

Para Marx el capital ficticio era un tema importante, pero Marx no tenía forma de imaginar el significado que el mismo tiene en el mundo actual. En tiempos de Marx la expansión del dinero todavía tenía como punto de referencia central al dinero en metálico. Ahora esa relación está mucho más alejada. El capital ficticio es mucho más importante que lo que sugiere el espacio que se le dedica en *El capital*.

El mundo es cada vez más ficticio. Es una apuesta sobre el plusvalor que todavía no se ha producido. Una apuesta sobre la riqueza que todavía no se ha generado. Como Marx dice, el capital ficticio no corresponde a una riqueza real, sino que es simplemente un montón de derechos o títulos sobre una riqueza que no existe, y que tal vez nunca existirá. Por eso es cada vez más importante aumentar la explotación. El capitalismo se convirtió en un sistema de apuestas (capitalismo casino): cómo mover el dinero para aprovechar las posibilidades de ganancia que parecen no tener ninguna relación con el trabajo.

En relación con el reparto de la plusvalía social mundial, se puede pensar en términos de capitales individuales (como Microsoft o Apple), o se puede pensar en términos de países. Todos los Estados están en la misma competencia feroz para asegurar el bienestar de sus propios ciudadanos, atrayendo el capital, o promoviendo la acumulación capitalista. Existen muchas estrategias posibles. Una pregunta que siempre está presente es ¿nosotros queremos que el gobierno adopte políticas efectivas para atraer el capital o no queremos eso? Si, por ejemplo, López Obrador realmente quisiera cumplir con sus promesas de mejorar las condiciones sociales del país, va a tener el problema de cómo atraer el capital hacia México. Si no atrae al capital al país, nuestras posibilidades de desempleo serán mayores. Dentro del sistema no hay soluciones, ese es el argumento de Marx. Hay estrategias más o menos agresivas, pero el problema, sin salirse del sistema, sería cómo encontrar una estrategia menos agresiva, pero que tenga efectos para asegurar el éxito capitalista de un país. ¿Cómo pensar a partir de allí? Es realmente la Tormenta, tal como la describen los zapatistas. El problema es cómo salir del sistema. Dentro del sistema no existen posibilidades de cambio. O, si fueran posibles algunos cambios, sólo podrían realizarse mediante desastres y catástrofes mundiales, como en los años cuarenta.

Clase XVII

El capital: la fórmula trinitaria y clases

Lectura

El capital, tomo III, capítulos 48, 51 y 52.

Preguntas

1. ¿Qué entiendes por la fórmula trinitaria? ¿Te parece importante? ¿Por qué?
2. ¿Cómo ves la relación entre el capítulo 48 del tomo III y la cuarta sección del capítulo 1 del tomo I?
3. ¿Por qué Marx dice que el capitalismo es un mundo “encantado, invertido y puesto de cabeza”? ¿Cuál es la relación entre esta característica y la teoría económica? ¿Y la teoría política? ¿Y la teoría sociológica? ¿Y el sentido común?
4. ¿Qué dice Marx sobre la relación entre relaciones de distribución y relaciones de producción? ¿Por qué te hace pensar en el penúltimo párrafo del capítulo 4 del tomo I?
5. Marx pregunta “¿qué es una clase?” ¿Y la respuesta?
6. ¿Es relevante la lucha de clases hoy? ¿Quién lucha contra quién? ¿Y por qué?

(Sin narrativa para esta sesión)

Transcripción

Existe una diferencia bastante grande entre Marx y Engels. Posiblemente ellos no se dieron cuenta de esa diferencia, y también es probable que Marx se dejara influenciar por Engels.

Pienso en Lukács. El primer ensayo de Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1969) es genial, tiene sus problemas, pero una de las cosas que Lukács hace en el ensayo sobre el marxismo ortodoxo, algo que nadie había hecho antes que él, es la crítica a Engels y la separación entre Engels y Marx. Sobre la cuestión de la dialéctica de la naturaleza, Lukács dice que Engels no comprendía la dialéctica. Porque la dialéctica es un movimiento necesariamente humano, negativo, no se puede hablar de dialéctica como un proceso natural.

Me parece que Engels, y también Marx en sus momentos engelsianos, tienen un concepto de la dialéctica un poco muerto. El problema es que si se piensa la transición posible al comunismo en términos del avance de la socialización, del avance de las fuerzas productivas entendidas como tecnología, lo que se hace es tratar a la tecnología, o a la organización de la empresa, como a una bola de billar, que tiene su propia trayectoria, sin recibir interpenetraciones. Una trayectoria de la organización social, o de la cooperación social capitalista, que es esencialmente neutra. De allí la idea de que la revolución se trata de tomar el control de la tecnología y de esa organización desarrollada por el capital. En lugar de la clase capitalista estará la clase obrera controlando todo, pero se dejan sin cuestionar las estructuras de la actividad humana. Esta es la esencia del leninismo y del estalinismo. Eso es lo que choca de la idea de la empresa, de la sociedad por acciones, como un paso hacia el socialismo o el comunismo. Porque, en realidad, el avance de la sociedad por acciones es un avance en la eficiencia de la explotación. No es algo neutro.

Si se piensa en la posibilidad de crear otra sociedad en términos de los avances en la cooperación, como cooperación humana, entonces podemos decir que existe un avance en el proceso de la socialización como cooperación humana. Pero es un avance en la cooperación que está influenciado, en todos sus detalles, por el contexto capitalista. La empresa es una forma de cooperación. Por ejemplo, Microsoft o General Motors, organizan la cooperación de cientos de miles de trabajadores de una manera que era impensable en los tiempos de Marx. Es cooperación real, pero no es una cooperación que se pueda considerar fuera del contexto capitalista. No es una cooperación que simplemente se pueda expropiar.

Una sociedad por acciones es la formación de la cooperación de la empresa. En lugar de tener un capitalista, se tiene una sociedad por acciones, que contiene a muchos capitalistas, y cada capitalista está protegido por la sociedad por acciones. Si las cosas van mal, la empresa va a quebrar, pero los capitalistas no pierden su propiedad individual. La sociedad por acciones fue una creación legal para reunir los capitales de los capitalistas, y también para protegerlos, al mismo tiempo. Una cooperativa es algo diferente. Allí los trabajadores son los que se organizan. Muchas veces lo hacen como empresa capitalista, pero en otros casos la cooperativa es todo lo contrario, es el intento de crear otras estructuras. Pero resulta problemático tratar a las sociedades por acciones como avance en la socialización, y por lo tanto, avance en el camino hacia la revolución.

¿Debemos abandonar la idea de progreso?

Históricamente, se puede encontrar un cambio muy grande entre la posición de Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* y la posición de ambos (pero sobre todo Marx), luego de la Comuna de París. En el *Manifiesto* de 1848 plantean la revolución en términos de lo que debería ser el Estado y detallan las cosas que el Estado tendría que hacer. Después de la Comuna de París, Marx dice que lo que ha aprendido es que hay que abolir el Estado. Allí aparece el contraste entre el Estado y la Comuna como otra forma de organización. En los tiempos en que Marx escribía *El capital* todavía no había tenido la experiencia de la Comuna.

Marx expresa una idea importante para la interpretación ortodoxa de su obra cuando habla sobre la “misión histórica del capitalismo”. El capitalismo ha logrado desarrollar las fuerzas productivas, las capacidades productivas de los humanos, a tal punto que ahora, por primera vez, podemos pensar en la liberación de la sociedad. En el capitalismo existe un progreso real. Ahora tenemos una riqueza social que no teníamos hace doscientos años, estamos conectados en todo el mundo y tenemos posibilidades que no existían hace dos siglos. Tenemos la capacidad de crear alimentos suficientes para toda la población del mundo. Es verdad que no llegan a toda la población, pero las capacidades de cultivo han creado un mundo donde es posible que no exista el hambre. Se puede hablar de este proceso como progreso. O como avance de las fuerzas productivas. O como socialización, real, porque hace doscientos años sólo se conocían las personas cercanas, era muy difícil viajar, no se tenía mucho contacto con el mundo.

El argumento clásico dice que tenemos un problema, porque este progreso está bajo el control de los capitalistas, aunque sí se está creando otro mundo que nos da la posibilidad de pensar una sociedad diferente. La base de esta posibilidad sería la socialización y el progreso. Hay una transformación real también de los trabajadores, que tienen otras capacidades, el “intelecto general” que enfatiza Toni Negri. Esto se expresa, por ejemplo, en la revolución rusa: dejaremos intacta la organización de la producción en las fábricas, pero ahora estará bajo el control del Estado, como representante de la clase obrera. Lenin admiraba el taylorismo como organización racional del proceso de trabajo dentro de la fábrica. El problema es que este progreso implica una neutralidad. Se considera que el progreso, fomentado por las relaciones capitalistas, pero no formado por ellas, se puede reorganizar. Supongo que, aunque no lo dice claramente, existe una crítica a esto en la idea de las bolas de billar de Lukács. Lukács enfatiza en que la relación dialéctica se tiene que entender como una relación interna. No existe una relación externa entre el capital y la organización del proceso del trabajo, o de la fábrica, de las empresas, de las universidades. No existe la externalidad, es una relación interna. Esa es la idea de las bolas de billar: pareciera que hay una relación externa entre las bolas de billar, pero no es verdad, en realidad se interpenetran. La interpenetración implica un cuestionamiento a la idea de progreso. Este cuestionamiento está desarrollado por Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse. Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la historia* (2008) lo dice claramente, hay que abandonar la idea de progreso. Son los comienzos de una interpretación antiprogresista del marxismo.

¿Donde está Marx?

Yo diría que, por momentos, Marx es progresista. En ese pasaje sobre las sociedades por acciones se expresa su progresismo. Pero si vemos la discusión sobre la introducción de las máquinas, en los capítulos 12 y 13 del primer tomo de *El capital*, allí dice que la máquina no es neutra, que tiene un papel en las luchas de clases. Se puede escribir una historia de la tecnología como medidas introducidas para romper la fuerza de los trabajadores. De modo que Marx es contradictorio. Algo que estamos tratando de hacer en este curso es desarrollar una lectura antiprogresista de *El capital*, reconociendo que existen contradicciones en él. Se puede pensar en los debates actuales dentro de la izquierda, que tienen como tema central el desarrollo de una izquierda progresista, en algunos casos de manera muy explícita y

en otros menos. Pero la relación con el progreso es un tema central en los debates actuales.

En la página 1044 (Marx, 2013) encontramos la discusión sobre el trabajo necesario y el trabajo excedente, y la idea de que la libertad comienza luego de hacer el trabajo necesario. Primero hay que cocinar, lavar los trastos, y después vamos a salir. ¿Quién desarrolla el argumento contrario? Sobre todo Marcuse, en *Eros y civilización* (1969), donde habla de la libidinización del trabajo. La idea del trabajo necesario primero y sólo después la libertad, mantiene sin cuestionar el concepto de trabajo, como lo más eficiente posible. Marcuse dice lo contrario, que lo importante es llegar a la idea del potencial libidinoso del trabajo como algo que vamos a disfrutar en una sociedad emancipada. Marcuse cuestiona la idea misma del trabajo.

Sobre la fórmula trinitaria.

Marx habla de la tríada capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario. Aquí podemos ver cómo es la conclusión de todo el argumento del tomo III. Este tomo tiene como eje los capítulos 8, 9 y 10, sobre la nivelación de la tasa de ganancia. Vemos, primero, la conversión de plusvalor en la forma de ganancia, y una vez que hablamos de ganancia, inevitablemente se desarrolla la cuestión de la nivelación de la tasa de ganancia. Aparece el concepto de plusvalor social total, que se reparte, a través de la competencia, entre los capitales individuales, y se reparte como ganancia comercial, interés, renta, impuestos. Parte del valor producido (no el plusvalor) va también para los trabajadores como salario. Se va generando la fórmula trinitaria a través del tomo III. Con ello se sientan las bases para la comprensión de la economía política, que toma la división entre interés, ganancia, renta y salario como punto de partida. Es una teoría de clase, los economistas hablan de las tres grandes clases de la sociedad capitalista: los capitalistas, los terratenientes y la clase trabajadora.

Hay una cita muy interesante en el primer párrafo del apartado 3 del capítulo 48:

De hecho, la economía vulgar no hace otra cosa que interpretar, sistematizar y apologizar doctrinariamente las ideas de los agentes de la producción burguesa, prisioneros de las relaciones burguesas de producción. No nos puede maravillar, por ende, que precisamente en la forma enajenada de manifestación de las relaciones económicas, donde éstas *prima facie* [a primera vista)

son contradicciones absurdas y consumadas -y toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente-, que precisamente aquí, decíamos, la economía vulgar se sienta perfectamente a sus anchas y que esas relaciones se le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más escondida está en ellas la conexión interna, pero más correspondan a la representación ordinaria. Por eso no tiene la más mínima noción de que la trinidad de la que parte: tierra-renta, capital-interés, trabajo-salario o precio del trabajo son, *prima facie*, tres composiciones imposibles (Marx, 2013: 1041).

La representación ordinaria, el sentido común y la economía vulgar.

Las universidades son un lugar para entrenar en la no comprensión de las relaciones burguesas de producción. Hay una pregunta muy importante que surge si vivimos en este mundo encantado, mistificado: ¿cómo pensar en una salida? Se puede decir que la única posibilidad es que aquellos que entienden, los que han leído *El capital*, le expliquen a las masas cómo son las cosas. Es la idea clásica de la conciencia: nosotros, que comprendemos, tenemos que difundir la conciencia real sobre cómo es el capitalismo. Pero lo que Marx introduce en estas páginas es la cuestión del sentido común -“la representación ordinaria”- y la cuestión de la experiencia. Esta última como algo que choca todo el tiempo con las apariencias fetichizadas. Si se comienza con la experiencia se va abriendo otro concepto de la política.

El sentido común es muy importante y es contradictorio. *El capital* no es una crítica al sentido común. Es una crítica a la economía política. Está muy claro en este capítulo que Marx critica a la economía política clásica y a la economía vulgar. Podemos decir que aquí tenemos a la economía vulgar, la economía política, como culminación del proceso de fetichización. Todo lo que hemos visto, la fetichización progresiva de las relaciones sociales, nos lleva a la fórmula trinitaria, que encapsula las bases de la economía vulgar. La pregunta es ¿y qué sucede con el sentido común? ¿Marx está diciendo que el sentido común también es producto del fetichismo? La interpretación tradicional afirma que el sentido común es producto del fetichismo y que, por lo tanto, nosotros que entendemos, tenemos que llevar conciencia a las masas. A mí me parece que es algo más contradictorio. Marx está diciendo que la mente común penetra este fetichismo mucho más que la economía vulgar. Y si no es eso lo que Marx está diciendo,

entonces habría que decirlo. El sentido común es el choque entre la experiencia cotidiana y las apariencias generadas por las relaciones sociales.

Hace más de treinta años se editó en Edimburgo la revista *Common Sense*¹ (*Sentido Común*). El argumento de Richard Gunn² es que existe una tradición en la filosofía del siglo XVIII que habla del sentido común como de una inteligencia construida en común. La idea consistía en que, a través del diálogo y de la comprensión de lo que sentimos y entendemos como algo común, se va construyendo el sentido común. Al parecer Hegel tenía esa misma idea y también fue un concepto central para los filósofos y economistas políticos de finales del siglo XVIII. Este es un entendimiento del sentido común como construcción de lo común, a través de un proceso de pensar, que va en contra de la fetichización. Yo diría sentido común como expresión de una experiencia esquizofrénica. Por un lado, tenemos una experiencia anticapitalista, que se expresa de muchas formas, no necesariamente en términos de conciencia anticapitalista, sino, más bien, en términos de defensa de lo que se tiene, algo conservador como punto de partida. Y, por otro lado, están todas las ideas fetichizadas generadas por el capital. Con “el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza” (*ibid.*: 1056), Marx está planteando esa cuestión como problema. ¿Entonces qué? Porque si es un mundo impenetrable no hay salida. Tenemos que pensar que es un mundo penetrable para el pensamiento crítico. Pero el pensamiento crítico se tiene que conectar con la experiencia generalizada.

Marx no dice que las formas fetichizadas surgen de los intereses de los capitalistas. Más bien son formas de pensar que se generan en esta sociedad, que surgen de la naturaleza de las relaciones sociales. Por eso el pensamiento burgués, o la teoría burguesa, no necesariamente es la teoría de los burgueses, es la teoría que corresponde a la aceptación de que la sociedad actual es permanente.

En palabras de Marx:

Pero asimismo resulta claro que si partimos del trabajo como trabajo asalariado, de manera que parezca sobrentendida la coincidencia del trabajo en general con el trabajo asalariado, también el capital y la tierra monopolizada deberán aparecer como forma natural de las condiciones de trabajo, frente al trabajo en general (...). El trabajo en cuanto tal, en su simple determinación de actividad productiva orientada a un fin, se relaciona con los medios de

1 Se puede consultar en internet en: <http://commonsensejournal.org.uk/> [NdE].

2 Página web de Richard Gunn <http://www.richard-gunn.com/> [NdE].

producción, no en la determinación de la forma social de éstos sino en la sustancia material de los mismos, como materiales y medios de trabajo que asimismo, en cuanto valores de uso, sólo difieren materialmente entre sí: la tierra como medio no producido de trabajo, los demás como medios producidos. Si el trabajo coincide con el trabajo asalariado, pues, también la forma social determinada en que ahora se enfrentan las condiciones de trabajo al trabajo coincidirá con la existencia material de las mismas. Los medios de trabajo en cuanto tales son capital, entonces, y la tierra en cuanto tal es la propiedad de la tierra (*ibid.*: 1049-1050).

Si leemos esto y lo relacionamos con la primera y la segunda frase de *El capital* ¿qué pensamos? Marx está diciendo que el punto de partida no puede ser el trabajo asalariado, o no puede ser la identificación del trabajo con el trabajo asalariado. Por lo tanto, el punto de partida no puede ser la identificación de la riqueza con la mercancía (por lo mismo, el punto de partida no puede ser la mercancía). Aquí vemos la importancia de una lectura no identitaria de *El capital*. No se puede identificar el trabajo asalariado con el trabajo. No se puede identificar la tierra con la propiedad de la tierra.

Se puede decir que en cualquier sociedad tenemos que comer, vestirnos, etcétera. Eso implica alguna actividad para resolver estas necesidades. Es el trabajo concreto. Pero no en todas las sociedades se hace una distinción entre el trabajo y las otras actividades. Puede suceder que en el transcurso del día se realice la cosecha o se haga la comida como un juego. El problema aquí es que Marx está pensando en esa actividad como un trabajo alienado que hay que reducir al mínimo. Es un concepto de trabajo como trabajo. Se puede decir que uno quiere pasar el día cultivando hortalizas o cocinando para los amigos y, pensado de este modo, no necesariamente se lo querrá reducir al mínimo. Me parece que allí es importante la idea de Marcuse sobre la libidinización del trabajo. La ruptura de la distinción entre trabajo y no trabajo.

Se puede organizar el trabajo sin explotación, pero reconociendo la necesidad de que todos pasemos, por ejemplo, dos horas cada día, haciendo lo mínimo para la sociedad. O, se puede ir más allá de eso, y pensar la sociedad comunista como una sociedad donde se disuelve totalmente la distinción entre trabajo y otras formas de actividad. Eso es lo que plantea Marcuse.

Tenemos también el argumento de Charles Fourier, socialista francés del siglo XIX: la base de la organización de la actividad social debería ser el “principio mariposa”, es decir, que todo el mundo haga lo que se le an-

toje. “Mariposa” porque a las personas les gusta ir cambiando de actividad todo el tiempo. Si todo el mundo lo hace así, se resolverán las necesidades de la comunidad sin problemas. Es la disolución total del concepto de trabajo. Si soy una mariposa, me gusta ir a escuchar música durante media hora, luego doy una clase, luego leo *El capital*, luego cocino, después voy a sembrar zanahorias, etcétera. Y simplemente a través de la interacción entre las personas, todas las cuestiones de la sociedad estarán resueltas.

La distinción entre necesidad y libertad me parece cuestionable. Obviamente necesitamos comer y dormir, pero no se trata de que la libertad comience después de la satisfacción de las necesidades. No se trata sólo de no ser explotado, sino de la autodeterminación social de nuestra actividad. Por eso la importancia de los primeros capítulos de *El capital*, del antagonismo entre trabajo abstracto, por un lado, y el trabajo concreto o hacer, por otro lado. Cuando Marx lo plantea es muy radical: no dice que simplemente no queremos ser explotados, sino que afirma que no queremos el trabajo abstracto, no queremos el trabajo sin sentido.

Todo el argumento de Marx, toda la base negativa del argumento de Marx, depende de la distinción entre riqueza y mercancía, o la distinción entre hacer y trabajo abstracto. Depende de la posibilidad de superar la identificación de la riqueza con la mercancía. Obviamente, no sabemos si eso es realmente posible. Tal vez no exista salida y el argumento de Marx se cae. Tampoco depende de un final feliz. Más bien depende de nuestro descontento, de nuestra negación a adaptarnos totalmente.

Sobre concepto de clase.

En el capítulo 52, Marx pregunta qué es una clase. Hay un problema con ese capítulo. Al principio Marx simplemente está repitiendo la fórmula trinitaria, y lo que hemos leído es una crítica radical a la fórmula trinitaria. En el inicio del capítulo Marx dice:

Los propietarios de mera fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los terratenientes, cuyas respectivas fuentes de ingreso son el salario, la ganancia y la renta de la tierra, esto es, asalariados, capitalistas y terratenientes, forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, que se funda en el modo capitalista de producción (*ibid.*: 1123).

Aquí Marx está diciendo que la forma de ingreso es la que determina la clase. Pero en todo lo desarrollado en los tres tomos de *El capital* dice lo contrario. Parece ser así, pero no es así. Si se piensa de ese modo, tendría-

mos posibilidades infinitas para definir las clases. Aquí dice: “estas son las clases”. Pero para nosotros éstas no son las clases. No se trata de las formas de ingreso, sino que se trata de regresar al último párrafo del capítulo 4 del primer tomo. No se puede entender la sociedad en términos de relaciones de distribución, sino en términos de producción y del antagonismo. En el último párrafo del capítulo 4 Marx dice que para entender la sociedad hay que descender a la producción, a la fábrica. Y cuando bajamos a la fábrica vemos que la fisonomía de los participantes cambia. En lugar de rico y pobre, tenemos ahora el capitalista y el trabajador que tiene que obedecer.

No se puede entender la lucha de clases en términos de las fuentes de ingreso. La lucha de clases es el antagonismo que está arraigado en la actividad, en la relación de explotación, en la relación de frustración, entre trabajo concreto y trabajo abstracto.

Un poco más adelante Marx dice:

La próxima pregunta a responder es ésta: ¿qué forma una clase?, y por cierto que esto se desprende de suyo de la respuesta a la otra pregunta: ¿qué hace que trabajadores asalariados, capitalistas y terratenientes formen las tres grandes clases sociales? A primera vista, la identidad de los réditos y de las fuentes de rédito (*ibid.*: 1124).

Pero ya sabemos, desde el primer párrafo de *El capital*, que “a primera vista” es una forma de decir que no es así. Ese es un entendimiento superficial. No se trata de la “identidad de los réditos y de las fuentes de rédito”, sino de las relaciones de producción, que generan estas apariencias. Hacia el final del capítulo Marx dice:

Desde este punto de vista médicos y funcionarios, por ejemplo, también formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes, en los cuales los réditos de los miembros de cada uno de ambos fluyen de la misma fuente. Lo mismo valdría para la infinita fragmentación de los intereses y posiciones en que la división del trabajo social desdobra a los obreros como a los capitalistas y terratenientes; a los últimos, por ejemplo, en viticultores, agricultores, dueños de bosques, poseedores de minas y poseedores de pesquerías (*ibid.*: 1124).

Es la respuesta de la teoría burguesa, donde se tiene una posibilidad infinita para clasificar a las personas y definir las clases. Pero Marx dice que las clases son los explotados y los explotadores. Bajo esta lectura existen solamente dos clases. La distinción entre terratenientes, banqueros y capitalistas industriales es cuestión de la distribución del plusvalor generado. Si

queremos entender el antagonismo básico de la sociedad, es decir la lucha de clases, se encuentra en la producción, que es un proceso antagónico.

En la cuestión de clase no se trata de en qué lugar clasificamos a las personas o dónde nos colocamos nosotros. Es cuestión de poner la dinámica social en términos de antagonismo social. Las clases no son grupos, son polos del antagonismo.

Recordemos el párrafo de la Introducción a la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, donde Marx habla del proletariado por primera vez, y expresa dónde reside la posibilidad de la emancipación alemana:

En la formación de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa; de un estado que es la disolución de todos los estados; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no se comete contra ella ningún *desafuero especial*, sino el *desafuero puro y simple*; que no puede apelar ya a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna índole de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en una contraposición omnilateral con las premisas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el *proletariado* (*idem*, 1967: 8).

Es la idea del proletariado como polo absoluto del antagonismo. No como un grupo, ni algún tipo de clasificación. Se trata de cómo pensamos realmente en la negatividad.

Clase XVIII

Tesis sobre El capital

Para esta clase no hubo preguntas específicas. La clase se basó en la discusión de las Tesis que constituyeron la Narrativa de la clase 11.

Transcripción

Tesis I y II

Entendemos la riqueza como el desarrollo de las capacidades humanas, el movimiento absoluto del devenir. La expresión de la cita de los *Grundrisse* que molesta un poco es la cuestión del dominio sobre las fuerzas de la naturaleza. En realidad, Marx tiene una actitud antropocéntrica, aunque no todo el tiempo.

Nosotros estamos creando la jaula que encierra la riqueza. Es el trabajo abstracto el que crea la jaula. Pero al mismo tiempo tenemos que pensar que hay mucha rabia en *El capital*. Cuando Marx dice que la riqueza existe en la forma de mercancías no se trata simplemente de una observación objetiva. Es la rabia de que nuestras capacidades, nuestra riqueza, existan en esta forma que nos está matando. Estamos creando la forma, pero también estamos gritando contra nuestra creación. Marx lo escribe con pasión y es importante sentir eso.

Se podría empezar diciendo que en la primera frase de *El capital*, Marx dice que nosotros nos estamos enjaulando, y que lo hacemos en tal grado que nos estamos aniquilando. Tal vez habría que decir las dos cosas, porque si se lo ve sólo como tragedia no sería posible plantear el problema de cómo salir. Empezar con la riqueza, y no con la jaula, es plantear la cuestión en términos de nuestra fuerza, que finalmente es incontenible.

Podemos destruir la jaula. O podemos dejar de crearla. La revolución sería dejar de crear la jaula. ¿Cómo dejamos de crear la jaula?

La presentación de la riqueza en la primera frase, y también en la cita de los *Grundrisse*, tiene el problema de que se puede entender como una presentación transhistórica, cómo sería la riqueza fuera de la jaula, o si se la despoja de su “limitada forma burguesa”. El problema es que nunca ha existido fuera de la jaula, siempre existe en alguna forma social. En ese sentido hay que pensar en la riqueza como algo negativo. Como un antagonismo contra sus propios límites. Riqueza como un movimiento contra, como un movimiento de ruptura y desbordamiento. Lo mismo sucede con el trabajo concreto y el trabajo abstracto. El trabajo concreto es siempre un movimiento en contra de. En esta sociedad, en contra del trabajo abstracto. Es la búsqueda de la emancipación, que existe como movimiento negativo hacia lo soñado, hacia lo que sentimos que podría ser. Esto va cambiando en el proceso de la lucha. Es la idea de la riqueza como un movimiento hacia un todavía-no. Es un movimiento negativo lleno de lo que todavía-no-es.

Si nos pensamos leyendo la cita de los *Grundrisse*, vemos que la riqueza es nuestro movimiento absoluto del devenir, pero la pensamos en contra de una situación particular. Estamos proyectando desde donde estamos. Proyectamos una negatividad que expresamos como algo transhistórico. Y podemos decir que esta negatividad es una reacción en contra de lo existente, pero es una negatividad que está presente todo el tiempo y que, además, va cambiando. El problema con la transhistoricidad es que, tal vez, nos distanciamos de lo expresado.

En relación a la cuestión del ser genérico, éste parece ser una categoría transhistórica, pero en realidad se tendría que entender como movimiento de desenajenación, como un movimiento en contra de lo que existe. Es un movimiento constante, y en ese sentido se puede decir que hay una idea transhistórica del movimiento en contra de la opresión, o del movimiento hacia la autorealización. O, como dice Bloch, vivimos con una estrella utópica. Se puede decir que la estrella utópica es constante, pero va cambiando el modo de cómo proyectamos esa estrella utópica.

Si vemos la relación entre riqueza y mercancía como una relación de frustración, la transhistoricidad queda excluida, porque estamos empujando desde el antagonismo. La frustración es la incapacidad actual para autodeterminarnos.

Tesis III

A veces con Marx y, otras veces, contra Marx. Tengo una tendencia a forzar a Marx para que diga lo que yo pienso, y a veces esto parece un poco violento. Porque Marx es contradictorio. Entiendo que hay momentos en los que Marx no comprende las implicaciones de lo que él mismo está diciendo. Y en otros, no me queda claro cuándo estoy yendo en contra de Marx y cuándo no. Marx dice que la mercancía es el punto de partida de su análisis pero, al mismo tiempo, en otro lugar dice muy claramente que el trabajo asalariado no puede ser el punto de partida. O que las categorías que resultan de la organización social capitalista no pueden ser el punto de partida. En ese sentido, la mercancía no puede ser un punto de partida.

Sobre las categorías transhistóricas pienso que el problema es que la idea de las categorías transhistóricas se ha traducido en una caracterización positiva de una teoría de la historia, el materialismo histórico, los modos de producción. Eso me parece muy cuestionable y también innecesario. En *El capital*, Marx critica desde el capitalismo, no desde una teoría de la historia.

Supongo que estas Tesis son de lo más herético que he escrito. Y tiene que ver con la frase que afirma que leer *El capital* no puede ser inocente. Por un lado, la lectura de *El capital* ha brindado a las personas una motivación para luchar por un mundo mejor. Por otro lado, *El capital* fue utilizado como justificación para todos los horrores sucedidos en la Unión Soviética, en la China y en otros países. Lo que siento es que, para recuperar el significado de *El capital*, necesitamos una lectura un poco herética. Tenemos que cuestionar. Tenemos que repensar lo que Marx está diciendo sobre la clase obrera. Porque la lectura tradicional implicó la supresión total de gran parte de lo que Marx dijo. Por ejemplo, conozco un libro, son dos tomos, sobre la “historia de la economía marxista”. Es la historia de la interpretación de *El capital*, y la palabra fetichismo se menciona una sola vez en esos dos tomos. No se detiene en la cuarta sección del primer capítulo, porque no formaba parte de su entendimiento de *El capital*. Si uno observa la lectura ortodoxa, o tradicional, y se la relaciona con el texto de *El capital*, encontramos que han cerrado los ojos sobre gran parte de lo que Marx decía. Por ejemplo, la cuestión de forma no es relevante para la mayoría de las interpretaciones (con la excepción, que ya mencionamos, de I. I. Rubin). Pero al leer *El capital* vemos que todo el tiempo Marx dice “se presenta como”, “aparece a primera vista como”, “existe en la forma de”. Y todo eso se omite o se borra en la lectura tradicional.

Tenemos un conjunto de conceptos que están en *El capital* pero que no se desarrollan: la riqueza, el valor de uso, el trabajo concreto, las fuerzas sociales productivas. Son conceptos negativos. Transhistóricos en el sentido de que existen en cualquier sociedad humana, pero no transhistóricos en el sentido de ser independientes de la sociedad. Existen en formas diferentes en las diferentes sociedades. Son movimientos en contra de las definiciones históricas de las relaciones sociales. Son conceptos negativos, como un movimiento subversivo, subterráneo. En todos los casos existen problemas cuando ponemos nombres a estos conceptos, o cuando Marx les pone nombre. Por ejemplo “trabajo concreto” no es muy satisfactorio como término. “Valor de uso” tampoco. Lo mismo sucede con “fuerzas productivas”. No son formas. No se puede hablar de trabajo concreto como una forma social, porque son categorías que se mueven en contra de la coagulación de las relaciones sociales, implícita en el concepto de forma.

“Riqueza” me gusta, me parece que es una buena manera de referirse al potencial humano, a la capacidad de crear, diciendo, al mismo tiempo, que es también una cuestión material.

Tesis IV

En esta Tesis quiero decir que no se trata simplemente de leer el texto de *El capital*, sino también de preguntar: “¿y Marx cómo lo sabía?” ¿Qué es lo que le daba la posibilidad de criticar las apariencias? Si podía criticar las apariencias no era solamente por su inteligencia, sino porque realmente existe un desbordamiento, algo que va más allá de las apariencias. Eso podría ser la inteligencia crítica (Adorno y Horkheimer piensan en estos términos cuando dicen que criticar, en esta sociedad, se ha vuelto un privilegio de los intelectuales). Pero la verdad es que esa capacidad de criticar surge del rechazo práctico a las relaciones sociales. Marx no hubiera podido pensar lo que pensó si no hubiera sido por las revoluciones de 1848. Nosotros no seríamos capaces de pensar lo que pensamos si no fuera por todos los movimientos de resistencia en contra del capital de los últimos años. Si se lo aprecia de esta manera, la condición que hace posible la crítica es el hecho de que la riqueza no existe solamente en la forma de mercancía y hace posible que Marx diga que la riqueza existe en la forma de mercancía. Necesariamente está diciendo las dos cosas al mismo tiempo. Si se piensa así, encontramos un subtexto entre líneas. Eso afecta mucho la lectura de *El capital*. Si nosotros, lectores de *El capital*, podemos decir que la riqueza existe en la forma de mercancía, esto se debe al hecho de

que existen luchas en contra de la mercantilización de la riqueza. Necesariamente estamos entendiendo la mercancía como proceso y como lucha.

Tesis V

La cuestión de la identidad. Una manera de pensar nuestra lectura, es pensarla como una lectura antiidentitaria de *El capital*. Decir que la relación entre riqueza y mercancía no es una relación de identidad se puede entender de diferentes maneras. Es cuestión de tiempo y de cómo pensar en el tiempo. Cómo pensar en la historia. Cuando Marx dice que la riqueza existe en la forma de mercancías, está expresando que riqueza y mercancía no son idénticas. Pero para la interpretación tradicional sí existe una identificación. La riqueza, como lo vemos en la cita de los *Grundrisse*, entra en la jaula de la mercancía. Entonces la riqueza realmente existe en la forma que le impone la identidad de mercancía. Por ejemplo, si quieres desarrollar ideas creativas en esta sociedad tienes que pensar en el dinero. En esta sociedad el dinero domina a la creatividad. Existe una riqueza que en el capitalismo es igual a la mercancía, o al dinero. Esto tiene consecuencias terribles. La única manera sería romper esta identificación, pero dentro del capitalismo no hay muchas posibilidades de hacerlo. Entonces, en la visión tradicional, tenemos que enfocar todos nuestros esfuerzos en la creación del partido o de la organización revolucionaria.

Dentro del capitalismo existe todo tipo de luchas, pero son luchas dentro del sistema. Luchas para mejorar el sistema de salud, de educación, etcétera. Esas luchas están contenidas dentro del sistema. Dentro de esta sociedad no hay muchas posibilidades, porque realmente existe la personificación y estamos obligados a vender nuestra fuerza de trabajo, a convertir nuestras capacidades en mercancías. La lectura tradicional dirá que ahora la riqueza existe en la forma de la mercancía y que en el futuro rompemos con eso.

Lo que tratamos de pensar haciendo una lectura antiidentitaria de *El capital* es que este proceso de identificación, o de mercantilización, no es total y no está completo. En realidad sí hay una canalización de la riqueza, pero es una canalización muy porosa. Existen intentos, todo el tiempo, de crear de una manera que no quepa dentro de la lógica del capital. Todo el tiempo las personas tratan de vivir de una manera que desborda la lógica del capital. El capital, o la mercancía, implican un proceso constante de identificación, o de mercantilización, y también de lucha. Eso lo vemos en las reformas educativas, en la llegada de las empresas mineras a la sierra

del Puebla, etcétera. Es una lucha permanente. Si se piensa en el dinero, es una lucha de monetización. Si se piensa en el capital, es una lucha de capitalización. Existen todas estas luchas que buscan romper la identificación. Por eso la importancia de una lectura antiidentitaria, que se refiera a los movimientos antiidentitarios actuales. Estos pueden ser grietas. La cuestión de la revolución es el proceso de expandir y multiplicar estas grietas. Tenemos otro concepto de revolución, que no implica la movilización del partido revolucionario, sino la multiplicación de las revueltas cotidianas.

Una reacción a esto podría afirmar que no va a funcionar. Que son revueltas inútiles. Nuestra lectura antiidentitaria es, sobre todo, una pregunta. Tal vez los intentos de crear otra cosa no funcionen, podría suceder que no exista salida y que acabemos aniquilados como especie.

También se puede decir que, en cierto sentido, es una pregunta empírica. Si pensamos en los movimientos anticapitalistas, durante gran parte del siglo XX existió el predominio de los movimientos disciplinados y organizados. Todavía existen, pero lo que vemos ahora es la proliferación de movimientos antiidentitarios, que van en contra de la lógica del capital. Necesariamente pensamos a partir de esta otra configuración, otra constelación de las luchas.

Tesis VI

El Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859 (Marx, 2008), habitualmente se leyó como un resumen clásico de las ideas de Marx. Allí es donde Marx habla de base y superestructura. A mí me parece que existen diferencias con *El capital*, donde Marx no conceptualiza la crítica en base y superestructura, sino en términos de formas, de relaciones sociales. La crítica a la economía política no es una crítica a una ideología, ni a una superestructura. Marx dice que la organización de las relaciones sociales genera las ideas. Como en el tomo II de *El capital*, donde demuestra que las diferentes teorías de la economía política corresponden a diferentes posiciones en los circuitos del capital. El concepto central de la crítica de las ideas es el concepto de fetichismo.

“Ideología” normalmente se considera como algo separado de las condiciones materiales, por ejemplo, la ideología neoliberal. Pero Marx en el *El capital* dice que no, que si queremos entender las ideas de las diferentes escuelas de la economía hay que hacerlo a partir de las relaciones sociales.

La crítica es un proceso de empoderamiento. Marx dice que las teorías burguesas niegan nuestra capacidad creativa. Pero nosotros somos el centro de todo. No es una crítica sobre las ideologías, o que diga que la ideología es una manipulación.

Tesis VII y VIII

La relación entre frustración y explotación es muy importante, tanto políticamente como en términos de la lectura de *El capital*. La lectura tradicional toma la explotación como el centro del conflicto. Y la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto no se entiende como antagonismo, sino como una relación económica. Es esa lectura, todo se enfoca en la explotación, y se entienden los primeros capítulos como una especie de introducción para el análisis serio, que empieza a partir de la explotación en la fábrica. No se trata de negar la importancia de la explotación, porque es el centro de las relaciones de dominación. El capital depende de la explotación, de la creación de plusvalor. La explotación está en el centro, pero me parece que la cuestión de la frustración también está en el centro. Si vemos la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto, entre riqueza y mercancía, entre valor de uso y valor, como antagonismo, Marx nos plantea la cuestión de la frustración como tema central a partir de la primera línea de *El capital*. El tema de la frustración es la relación entre el peor albañil y la mejor abeja. El capitalismo es la reducción de los seres humanos a las abejas. Esa no es una relación de explotación, se desarrolla a través de la explotación, pero es una relación de frustración, generada por la abstracción del trabajo.

Si se relaciona esto con las cuestiones políticas, vemos que centrarse en la cuestión de la explotación llevó a la idea de la clase trabajadora como clase explotada y se la denominó en tercera persona: “ellos”. En esa concepción, los explotados son un “ellos”. Si uno dice que la explotación es la intensificación de la frustración, entonces estamos hablando de “nosotros”, frustrados.

A finales del siglo XX, la lucha de clases tradicional, entendida como lucha de los trabajadores contra el capital, parecía no tener ya tanta importancia como antes. Surgieron otras manifestaciones de luchas que no tenían su centro en la relación de explotación y que parecían (y parecen) no ser luchas de clases. Muchas personas que escriben sobre estas luchas anticapitalistas no quieren hablar de esas luchas como lucha de clase. Por eso utilizan el espantoso concepto de “movimientos sociales”.

No hay una separación, o una dicotomía, entre explotación y frustración. La frustración tiene su centro en el proceso de explotación. No es cuestión de decir que las luchas fuera de la fábrica sean más importantes que las luchas dentro de la fábrica, sino que forman parte del mismo proceso.

Tesis IX

La frustración es el proceso de abstracción o de totalización. Es un proceso que pretende integrar todo lo que queremos hacer dentro de la totalización. Quieres viajar, pero para hacerlo necesitas dinero. La existencia del dinero es el proceso de abstracción, de ir llevándote hacia una lógica que empiezas rechazando. Esa es la frustración. El trabajo concreto, o hacer concreto (pensado de manera no transhistórica), es el otro polo de ese proceso de integración de nuestra actividad en un conjunto que no tiene más sentido que la acumulación del dinero. La integración es la frustración. Puede ser una frustración suave o muy violenta. También puede tomar la forma de explotación directa, pero no necesariamente.

Cuando hablamos de lo que queremos hacer, tenemos que entender “querer” como un “querer social”. Lavar los trastos no es mi actividad favorita, pero me agrada aportar al bienestar de las personas que viven en la casa. Por lo tanto me siento libre lavando los trastos.

Tesis X

Si empiezas, como lo hace Marx, afirmando que el doble carácter del trabajo es el eje de todo, entonces tenemos dos maneras de entender eso. Por un lado se puede entender que, cuando Marx habla del trabajo concreto, está hablando del carácter material de lo que se produce o de la productividad del trabajo, y no habla de una tensión entre ambos, de ningún antagonismo. Entonces podemos asumir que mientras exista el capital existirá una subordinación total del trabajo concreto, o de la actividad humana, a la lógica del trabajo abstracto, a la lógica de la producción del valor. Por lo tanto, en la práctica, se puede adoptar un concepto unitario del trabajo, que es lo que siempre se ha utilizado en la tradición marxista. Al sostener un concepto unitario de trabajo, se hablará de la lucha del trabajo contra el capital. Tenemos allí a toda la tradición del movimiento obrero, y también de las organizaciones revolucionarias, que toman como base ese concepto unitario del trabajo. Se puede decir, entonces, que en la fábrica hay una socializa-

ción del trabajo, el desarrollo de la colaboración entre los trabajadores, el desarrollo de las fuerzas productivas y que todo eso crea la base para una revolución, para la transición a otra sociedad. El problema es que esto no ha funcionado. Y que, en realidad, el movimiento obrero, como el mismo Marx dice sobre la clase trabajadora, ha sido un accesorio del capital.

Por otro lado, regresemos a la idea del doble carácter del trabajo y también a la cuestión de la frustración. Si mantenemos el doble carácter del trabajo como algo que está presente a través de todo el desarrollo capitalista; si se entiende la tensión entre trabajo abstracto y trabajo concreto como algo que está en el centro de nuestra experiencia cotidiana; si pensamos en esta tensión y en la dualidad entre frustración y explotación como algo que está presente todo el tiempo¹; si pensamos en el doble carácter del trabajo como una tensión que es parte de nuestra experiencia, entonces, el trabajo concreto, el hacer, la parte subordinada de esta experiencia, es el que tiene que ser la base de un cambio radical, para una revolución.

No puede ser el trabajo abstracto, porque es la base de la integración a la lógica del capital. Cuando vemos el movimiento obrero, que se organiza a partir del trabajo asalariado, lo que vemos es que está organizado a partir del trabajo abstracto. Por allí no hay salida. La salida tiene que buscarse en términos de lo que no cabe dentro del movimiento obrero, en términos de desbordamiento.

Pensar en el hacer, en el trabajo concreto, como base de una posibilidad, nos lleva a pensar ¿qué está diciendo Marx? Antes creía que Marx estaba pensando en la clase trabajadora como clase disciplinada que abría la posibilidad revolucionaria. Pero en la lectura de este curso me parece que Marx dice lo contrario: está hablando de la clase trabajadora como expresión del trabajo abstracto. Como clase disciplinada, como clase accesorio del capital. Esto nos lleva a la idea de que la revolución tiene que ser contra la clase trabajadora entendida en ese sentido. Hay que pensar a partir de allí. Es la idea de Katerina Nasioka (2017), de la revolución como movimiento del proletariado en contra y más allá de la clase trabajadora. No estoy seguro si allí estamos hablando con Marx o contra Marx, pero es la consecuencia lógica de pensar al doble carácter del trabajo como algo que se mantiene vivo.

1 Un trabajador de una fábrica automotriz, por ejemplo, está explotado, pero también está frustrado: mientras trabaja piensa que podría estar haciendo otras cosas en su vida, de modo que la frustración es un elemento central de la experiencia de explotación, dentro de una fábrica o de una oficina [NdA].

Pensamos al doble carácter del trabajo, al antagonismo entre riqueza y mercancía y a la no identidad como algo actual, como algo fundamental de nuestra experiencia cotidiana. Pensamos en la tensión entre lo particular, o el hacer particular, por un lado, y la subordinación a una totalidad que no controlamos y que no tiene sentido, por el otro. Tomando todo esto como base, llegamos a la cuestión de la esquizofrenia de los sujetos, en el sentido de que somos autoantagónicos. Nuestra experiencia es una experiencia autoantagónica. Esto es algo que habría que desarrollar más.

Moishe Postone insiste mucho en el individualismo como resultado de la organización social. Pero si pensamos en términos de individualismo el resultado es la depresión. El problema es entendernos -a todas y a todos- como esquizofrénicos. Somos individuos, pero somos más que eso. Se trata de cómo entender esto en términos sociales y en términos de posibilidades políticas. Eso implica romper las identidades.

Terminamos aquí, como debiera ser: una lectura inacabada y abierta.

Anexo 1

Transcripción de la charla de John Holloway sobre *El capital*, en Ciudad Universitaria, Puebla, México, el 7 de abril de 2017.¹

En años recientes muchas personas se han enfocado en los *Grundrisse* para encontrar un Marx más revolucionario, o más abiertamente político, que en *El capital*. No lo veo así: para mí *El capital* es un libro político, un libro revolucionario, emocionante. Pero depende de cómo se lo quiera leer. Porque la lectura tradicional de *El capital* lo entiende como un análisis sobre el funcionamiento del capitalismo. Se empieza por la mercancía, se pasa luego al valor, al trabajo, al dinero, al capital. Y así se termina con una imagen muy potente de cómo funciona el capitalismo. Después, claro, surge la pregunta: ¿cómo vamos a romper el capitalismo? Porque de eso se trata. Me imagino que su lectura de los *Grundrisse* no es sólo por interés académico, sino también por interés político, porque de alguna forma sienten un rechazo a la forma de organización social capitalista. Entonces la pregunta no es sólo cómo entender el capitalismo, sino cómo romperlo.

Con la lectura tradicional de *El capital* tenemos un buen análisis de cómo entender al capitalismo. Pero la cuestión de cómo romperlo parece ser una cuestión diferente, una pregunta aparte. Eso tiene consecuencias políticas. Porque si se dice: primero vemos cómo funciona el capitalismo, cómo nos está matando, cómo está destruyendo nuestra vida, y recién des-

1 Esta plática no es parte del curso de maestría sobre *El capital*. Los estudiantes pertenecen a diferentes disciplinas y forman parte de un grupo de lectura. Acababan de leer los *Grundrisse* e iban a empezar con *El capital*. Antes de eso, leyeron los *Manuscritos de 1844* [NdA].

pués vemos qué vamos a hacer para abolirlo, hay consecuencias que siguen de ese análisis. La primera consecuencia es la idea de que ahora estamos viviendo dentro del capitalismo y necesitamos preparar la revolución, pero la revolución está en el futuro, y la mejor forma de prepararla es construyendo un partido. Me parece que esa lectura de *El capital* ha hecho crisis por la experiencia de ese concepto de revolución. Hemos visto, en el último siglo, que ese concepto de revolución no ha funcionado y, en algunos casos, sus resultados han sido terribles. Para mí es cuestión de leer *El capital* preguntando si podemos desarrollar otra lectura, otro entendimiento del texto.

Como parte del curso de maestría, escribí unas Tesis sobre *El capital*, que son un intento de formular una propuesta distinta para entender el libro. Es la primera vez que hablo de estas Tesis. Estoy buscando reacciones y trato de entender si lo que digo tiene sentido. Es un intento de aplicar la idea de “preguntando caminamos”: las Tesis no están formuladas como preguntas, pero en realidad, son preguntas.

Voy a empezar hablando de la primera frase de *El capital*. La primera frase no implica mucha lectura y lo más seguro es que cuando se empieza a leer el libro de Marx, se comience por allí. La importancia de la primera frase de *El capital* es que, realmente, casi nadie la lee. Es decir, casi todo el mundo no empieza por la primera frase, sino por la segunda. Que sea así es, en parte, responsabilidad del propio Marx. *El capital* comienza así: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación por consiguiente se inicia con el análisis de la mercancía” (Marx, 2002: 43).

Sobre esta base, casi todo el mundo afirma que *El capital* comienza por la mercancía. Y existe toda una discusión acerca de por qué Marx decidió empezar por la mercancía y no con el dinero o el capital, por ejemplo. Pero es una mentira. Cuando Marx dice que “nuestra investigación se inicia con el análisis de la mercancía” es una mentira. Porque no empezó con la mercancía. Empezó con la riqueza.

El sujeto de su elaboración es la riqueza. Esta existe “como un enorme cúmulo de mercancías”. Si piensan en eso, van a empezar a gritar, a llorar, tal vez pensarán en matarse. En esa frase, que parece tan inocente, que parece una introducción a la economía, hay un dolor increíble. Dolor que Marx sentía y que nosotros sentimos todos los días. ¿Qué quiere decir Marx por “la riqueza”? ¿Qué significa que la riqueza se presente “como un cúmulo de mercancías”? Hay un movimiento en la oración. Empieza

con el sujeto (la riqueza) que existe (hay una transición) “como un montón de mercancías”. ¿Cómo podríamos imaginar una riqueza que no existiera como un montón de mercancías? Marx nos ofrece una respuesta en un pasaje de los *Grundrisse*².

La riqueza es el movimiento absoluto del devenir. La riqueza somos nosotros en el movimiento absoluto de nuestro devenir. La riqueza es toda la experiencia, todos los sueños que tenemos, todo lo que podríamos realizar en nuestra vida. La riqueza es la expresión de lo que todos queremos ser, de lo que todos queremos devenir. Y esa riqueza, entendida de ese modo, no tiene nada que ver con la economía. Es el devenir absoluto de los seres humanos como humanos. Aquí encontramos los *Manuscritos de 1844* elevados a otro nivel.

Esa riqueza, en el capitalismo, existe como un montón de mercancías. Sabemos que eso es cierto, es así. ¿Qué van a hacer ustedes con su vida luego de terminar la licenciatura? Se van a convertir en mercancías. Van a vender su fuerza de trabajo en el mercado. Toda la riqueza, todos sus sueños, se van a transformar en el intento de vender, si son afortunados, su mercancía fuerza de trabajo. Si eso no es para llorar, para gritar, ¿entonces qué?

La primera frase es tan potente que ahí está contenido todo el argumento de *El capital*. Los tres tomos son el desarrollo de esta primera frase: nuestra riqueza existe en forma de mercancías y todo lo demás sigue de eso. Marx va derivando, paso por paso, lo que sigue. Lo que sigue es un mundo dominado por el valor, dominado por el dinero. Un mundo dominado por el capital, que está basado en nuestra explotación y en la transformación de nuestra actividad en una actividad totalmente externa, que nosotros no controlamos. Una actividad externa que nos es impuesta, a través de la cual vamos aumentando las ganancias del capital. Así es la vida después de la primera frase.

Entonces, no es verdad cuando Marx dice que vamos a empezar con la mercancía. Tal vez Marx no se daba cuenta de lo que iba seguir, de lo que vendría con toda la tradición marxista. Porque si se empieza con la riqueza se está empezando con “nosotros”. Se está empezando con algo que no cabe totalmente dentro de la mercancía. Dije antes que cuando terminen su licenciatura tendrán que vender su fuerza de trabajo. Es cierto, pero el hecho de que ahora estén dedicando tanto tiempo a la lectura de los *Grun-*

2 El texto se encuentra transcripto en la Narrativa de la clase 2 [NdE].

drisse y *El capital* quiere decir que son más que eso, que no se reducen a esta mercancía futura que es su fuerza de trabajo. Hay un desbordamiento.

Cuando Marx dice “la riqueza existe como un montón de mercancías” hay que preguntarse: ¿cómo sabe Marx que hay una riqueza que va más allá de la riqueza mercantil, que va más allá del dinero? ¿Cómo sabe Marx que existe la riqueza más allá de la mercancía? Y no solamente Marx, sino también todos nosotros, que hemos leído los *Grundrisse* y que vamos a leer *El capital*. ¿Cómo sabemos que hay algo más allá de la mercancía, si es cierto que la riqueza existe en la forma de mercancía? La respuesta más simple es que lo entendemos porque somos inteligentes. Marx también era un tipo inteligente y eso le permitió penetrar la forma mercantil y ver una riqueza más allá. Obviamente, esa no es la respuesta, por más inteligentes que seamos. El hecho de que podamos concebir una riqueza más allá de la mercancía, o que podamos hablar de una riqueza más allá de la mercancía, implica que esa riqueza ya existe. La única manera de afirmar que la riqueza existe como mercancía es si, al mismo tiempo, no es verdad que la riqueza existe como mercancía. La única posibilidad de decir que la riqueza existe como mercancía es si, al mismo tiempo, hay un desbordamiento, si hay algo que nos dice que la riqueza es más que eso.

Si piensan en la enajenación, si piensan en los *Manuscritos de 1844*, lo mismo sucede allí. La única manera de hablar de enajenación es si existe algo más allá de la enajenación. La única forma de concebir la enajenación es la existencia de la desenajenación, o de un movimiento desenajenante. Si no fuera así, sería imposible tener un concepto de enajenación.

¿Dónde está ese desbordamiento de la mercancía? Existe en la lucha contra la mercancía, en la lucha contra la enajenación. Cuando decimos que la riqueza aparece en la forma de un montón de mercancías estamos afirmando, al mismo tiempo -como subtexto entre líneas-, que también existe desbordándose de la forma mercantil y que este desbordamiento es una lucha, una lucha social. ¿En qué consiste esta lucha social?

Un ejemplo: invito a mis amigos a cenar, mi riqueza se expresa en que voy a cocinar una deliciosa cena, y esta va a ser una riqueza que no es mercantil. Entonces en la amistad, es donde tenemos un ejemplo de la riqueza que desborda la forma mercantil. O en el amor. El amor es, en cierto sentido, una lucha constante contra la mercantilización de las relaciones humanas. O cuando me invitaron a dar esta plática, mi respuesta no fue “¿cuánto le vamos a cobrar a los estudiantes?”. Aquí tenemos una relación no mercantil que nos parece importante, porque al leer *El capital* estamos

tratando de construir relaciones que desborden la forma mercantil. Tratamos de desarrollar una actividad que rompa con la forma mercantil.

Existe una relación antagónica entre la mercancía y la riqueza. Es un antagonismo que percibimos todo el tiempo. Siempre existe el antagonismo entre lo que está impuesto por la sociedad y nuestro propio impulso hacia algo diferente. La relación entre riqueza y mercancía es un antagonismo social que no está fuera de nosotros, sino que lo experimentamos todo el tiempo, en todo lo que hacemos. Hablar de la relación entre mercancía y riqueza como una relación antagónica significa que hay que pensar en los sustantivos en términos de verbos. La mercancía es una cosa, pero si pensamos en el antagonismo, entonces estamos hablando de la mercantilización de la riqueza, que es un proceso antagónico.

Por ejemplo, cuando una empresa minera se establece en una comunidad rural de la sierra de Puebla. Allí está la mercantilización de la vida. No se trata de que los campesinos vivan totalmente fuera del mercado, pero tradicionalmente tienen otros ritmos y otras formas de concebir la vida. La invasión de una empresa minera en una comunidad rural de la sierra de Puebla es la mercantilización de la riqueza de la vida. Y si las personas se levantan y dicen “no queremos esa vida, no queremos eso”, entonces la respuesta es la lucha entre la mercantilización y la riqueza, entre mercantilizar y emancipar la riqueza.

Lo que parece ser un análisis económico es, en realidad, un análisis de las luchas en las cuales todos estamos involucrados, todo el tiempo, queramos o no. Hay que abrir todas las categorías que se presentan como sustantivos, entenderlas como verbos, como agresiones contra nosotros, que todo el tiempo incitan respuestas, contraluchas, contravalores.

Hablamos de este enfoque como una lectura antiidentitaria de *El capital*. Si se asume que hay una identidad entre riqueza y mercancía, entonces parece no haber problemas, se puede entender al sistema como un sistema cerrado, dentro del capitalismo riqueza es igual a mercancía y, por supuesto, en la revolución futura todo será diferente. Pero si decimos que no es así, porque hemos visto que ese enfoque tuvo consecuencias políticas mortales, tenemos que entender la relación entre riqueza y mercancía como una relación de no identitaria, o antiidentitaria, en el sentido de que no es verdad que dentro del capitalismo la riqueza sea igual a mercancía. O mejor dicho, sí es cierto, pero hay algo más que eso.

La riqueza existe como mercancía, pero también existe de otra forma, como lucha constante contra la mercantilización. De este modo se abre la cuestión de la revolución, que no es un evento a ocurrir en el futuro, sino

que es lucha aquí y ahora para crear grietas en la dominación, espacios (geográficos, temporales, o de otro tipo) donde las relaciones sociales son diferentes. ¿Cómo hacemos eso? No es algo especial, es parte de la experiencia cotidiana. Todo el tiempo tratamos de crear estos espacios que no caben dentro, o no se subordinan totalmente a la mercancía, al dinero, al capital. Sobre esa base se abre también otra perspectiva política. Estamos hablando de la lucha, de la creación del comunismo, aquí y ahora. Estamos pensando en el comunismo como un verbo. Estamos hablando de un proceso de comunizar, del cual somos parte.

La lectura de *El capital* es muy importante porque nos ayuda a entender ese proceso de lucha, de antagonismo constante, que es, por un lado, la subordinación al capital, a la mercancía, al dinero, y por otro lado, el comunizar, la lucha contra eso. Todos sabemos que hoy, en 2017, la dominación del capital probablemente signifique la eliminación de la vida humana. Comunizar es la lucha constante y necesaria contra eso. Significa que leemos *El capital* en términos antiidentitarios, entendiendo sus categorías como lucha constante.

Muchas veces nos deprimimos porque la dominación del capital parece ser absoluta. Pero no es así, porque si fuera así, nosotros no estaríamos aquí. No es así, porque nuestras categorías, la de riqueza, la de valor de uso, la que Marx llama trabajo concreto, la de la fuerza productiva creativa de los humanos, las categorías de nuestro lado del antagonismo, siempre están ahí, y siempre están desbordando.

Preguntas

Pregunta sobre “la riqueza somos nosotros” y la fetichización de las mercancías.

En la primera Tesis escribí que “*El capital* es el grito de una bestia (la riqueza humana) que están enjaulando, un grito de dolor, de rabia, de dignidad”. Lo importante de eso es “que están enjaulando”, es decir, que todavía no está completamente dentro la jaula. Si estuviera totalmente dentro de la jaula no habría desbordamiento, no habría antagonismo en las categorías. Simplemente estaríamos dentro de la jaula. Si estuviéramos totalmente dentro de la jaula ¿qué estamos haciendo aquí leyendo *El capital*? Estamos aquí porque todavía existe algo fuera de la jaula. Hay un proceso.

La fetichización es el tema central de *El capital*. Marx dice que la existencia de las relaciones sociales como relaciones mercantiles, como relaciones de intercambio de mercancías, transforma las relaciones sociales

en relaciones entre las mercancías. Entonces las relaciones entre humanos existen bajo la forma de relaciones entre cosas. Si estuviéramos totalmente dentro de la jaula se podría hablar de un fetichismo total. Si estuviéramos totalmente dentro de la jaula ¿cómo podríamos concebir la revolución? Lo que sugiero en las Tesis es que, en ese caso, la única forma de concebir la revolución sería como la llegada del Príncipe Azul, de alguien que viene afuera para liberarnos. Es la idea leninista de la revolución: los obreros pueden luchar hasta cierto punto, pero dentro de la jaula de las relaciones sociales capitalistas. Se necesita un partido que pueda elevarse por encima de este fetichismo para liberar al proletariado, para ser la vanguardia del proletariado. En cambio si decimos que nos están enjaulando, todo el tiempo, con mucha fuerza y con mucha rapidez (por ejemplo, a mí como profesor me ponen cada vez más requisitos burocráticos, lo que es una forma de estar enjaulándome), pero que es un proceso de enjaular y no simplemente que estamos totalmente enjaulados, eso quiere decir que tenemos que entender al fetichismo como proceso, como fetichización, como proceso de encarcelarnos y como lucha.

Pregunta sobre cómo empezar la lectura de El capital.

Yo diría que hay que leer el primer capítulo varias veces. Todo está en el primer capítulo, y es el capítulo más difícil. Cada vez que se lo lee se lo va entendiendo de otra manera. Mi respuesta es que hay que leer el primer capítulo en términos del antagonismo entre riqueza y mercancía. Lo que propongo es que el eje de este antagonismo es el antagonismo entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto. El trabajo concreto es la actividad que realmente es necesaria en cualquier sociedad. En cualquier tipo de sociedad vamos a querer comer, cocinar, cantar, desarrollar nuestras capacidades. El trabajo concreto (no me gusta el término “trabajo concreto”, prefiero hablar de hacer o de actividad humana) existe en todas las sociedades y produce la riqueza. El trabajo concreto es la forma activa de la riqueza. Entonces, se trata de entender la relación entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto como una relación antagónica.

El trabajo abstracto es lo que Marx denomina en los *Manuscritos de 1844* como “trabajo enajenado”. Es el trabajo que nosotros no controlamos. Es abstracto no porque seamos intelectuales, sino porque se va abs trayendo de cualquier significado, de cualquier sentido. Vendes tu fuerza de trabajo y ya no determinas lo que haces. Lo que estás haciendo pierde todo significado, o el único significado que tiene es aumentar las ganancias

del empresario. La esencia del capital es la abstracción de la actividad humana, su integración en una totalidad que tiene como única motivación la expansión de las ganancias del capital.

Pregunta sobre la tesis 9 y la “libertad de los trabajadores”.

En los primeros capítulos de *El capital* Marx habla de la mercancía y del dinero. Todavía no habla del capital. Es en el capítulo IV donde comienza la transición al capital. Para efectuar esa transición el rico tiene que ir al mercado y tiene que comprar una mercancía especial, la fuerza de trabajo de los trabajadores. Marx dice que, por el momento, no hablará de por qué existe esta situación, aunque no es por naturaleza, no es porque existan, por un lado, hombres muy ricos y, por otro lado, una masa enorme de personas vendiendo su fuerza de trabajo. Marx dice que para que eso suceda el trabajador tiene que ser libre en dos sentidos. Por un lado, tiene que ser libre de cualquier propiedad de los medios de producción. Es necesario que no tenga acceso a los medios de producción y de subsistencia. Es libre en ese sentido. Lo que vamos a ver después, en el capítulo sobre la acumulación originaria, es que eso es producto de la expulsión de los siervos y campesinos de la tierra. Tienen que ir a la ciudad porque no tienen otra forma de conseguir su alimento que no sea mediante la venta de su fuerza de trabajo. La otra cosa es que tienen que ser libres para vender su fuerza de trabajo. Un esclavo no puede vender su fuerza de trabajo, porque ésta no es propiedad suya, sino que es propiedad de su amo. Un siervo no puede vender su fuerza de trabajo porque está bajo el control del señor feudal. El trabajador, en cambio, tiene que tener la libertad de vender su fuerza de trabajo. Marx no habla mucho de eso porque su argumento y su preocupación principal es criticar el concepto liberal de libertad.

Pero, al mismo tiempo, si uno lo piensa, para los trabajadores, que ya no son esclavos ni siervos, esa libertad es resultado de cientos de años de luchas. Luchas para huir del sistema feudal y de la esclavitud. Las herejías de la Edad Media están muy conectadas con la rebelión de los siervos contra el sistema feudal. Esta libertad es una libertad real. Los trabajadores no son esclavos, están obligados a vender su fuerza de trabajo a un explotador, pero tienen la libertad de ir cambiando de explotador, tienen la libertad de escoger a quien los explota. Pensado así, se puede decir que esta libertad es algo real, no es la libertad liberal. Es una libertad que impuso a los dominadores la necesidad de reestructurar la dominación.

Ahora ya no se puede dominar o explotar esclavos o siervos. Ahora el dominador tiene que comprar la fuerza de trabajo. Eso crea ciertos problemas para la dominación, que nosotros no deberíamos sencillamente descalificar. La dominación está mediada por la compra y venta de la fuerza de trabajo. Está mediada por la compra y venta de mercancías. Está mediada por el valor y el dinero. Estos hechos implican la creación de desarticulaciones dentro del proceso de dominación, que luego se expresan en la tendencia a la crisis.

Pregunta sobre identidad y no identidad.

Cuando hablo de no identidad, quiero decir antiidentidad. Estoy pensando en una relación de no contención, de desbordamiento. Nunca estamos totalmente contenidos dentro de una categoría. Ustedes son estudiantes, pero, a la vez, son más que eso. Como estudiantes deberían estar enfocados en sus textos, como desbordamiento de eso, están creando otra cosa, leyendo *El capital*. Hay algo que va más allá de la identidad de un estudiante de Ciencias Políticas o de Sociología. Esa es la no identidad. Y prefiero antiidentidad, porque es una relación antagónica. No es simplemente una negación, es una creación que desborda. O para decirlo en otros términos, las relaciones sociales son siempre relaciones en-contra-y-más-allá. Hay un movimiento en contra, con el intento de crear un más allá. Ustedes están creando un más allá de los estudios curriculares de esta facultad.

Hegel habla de la identidad y la no identidad, pero finalmente la no identidad está contenida, de modo que lo que vamos a producir será repetición de lo mismo. Nosotros en el Postgrado estamos influenciados por Adorno, que habla de la dialéctica negativa. Adorno escribía como judío que regresaba a Alemania luego de la guerra, su argumento es que ya no podemos hablar de dialéctica en términos positivos. La vieja idea de la dialéctica de Tesis, Antítesis y Síntesis (feliz): todo va a terminar bien, llegaremos al comunismo, etcétera. Adorno dice que pensar así es un insulto para los exterminados en los campos de concentración y para sus familiares. Ya no podemos sostener eso. Tenemos que pensar en la dialéctica como negativa, una dialéctica que va rompiendo, pero sin ninguna seguridad de llegar a un final feliz. Estamos en esa situación. Hoy es muy difícil pensar en la idea de que la historia va necesariamente a terminar bien, en el comunismo. Parece que la historia estuviera yendo contra nosotros. El problema no es cumplir con la trayectoria de la historia, sino

tirar del freno de emergencia y parar el tren, lo que también quiere decir crear otra cosa.

Pregunta sobre El capital y su utilidad en el momento actual.

Diría que leer *El capital* es muy importante, sea cual sea la lectura. Es importante porque leyendo *El capital* nos conectamos con una tradición que ya tiene un siglo y medio: la de leer *El capital* como oposición al sistema actual. Eso es algo básico, leer *El capital* ya es un acto de oposición, es una forma de decir “no me gusta lo que sucede, el capitalismo es una catástrofe, ¿cómo podemos pensar más allá del capitalismo?”.

Después de eso hay que ver que, dentro de la lectura de *El capital*, existen diferentes interpretaciones, y que esas diferentes interpretaciones siempre tienen implicaciones políticas. Hay que estar consciente de que las personas leen o escriben o interpretan *El capital* dentro de un cierto contexto. Nuestro contexto hoy está caracterizado por la desesperación, por la ausencia evidente de una clase obrera fuerte. Es un contexto que ha sido influenciado por los zapatistas en los últimos años. Es un contexto donde surgen nuevas formas de construir el anticapitalismo. Todo eso influye en cómo leemos *El capital*.

Una cuestión importante, que para mí es una pregunta-provocación, es la cuestión de lo que Marx está diciendo sobre la clase obrera. Tengo unos cuarenta años de dar clases sobre *El capital*, y ahora, leyéndolo esta vez, estoy viendo cosas nuevas. Marx habla bastante de la formación de la clase obrera, sobre todo en el primer tomo. Todo el tiempo está hablando de la formación de la clase obrera como clase disciplinada, como accesorio del capital. La pregunta que surge entonces es si de alguna manera tenemos que pensar la revolución en términos de esta clase obrera disciplinada o si, por el contrario, la revolución tiene que ser el rompimiento de cualquier disciplina. Si tiene que ser el rompimiento, o el movimiento, del proletariado contra la clase obrera (como dice Katerina Nasioka). Uno tiene que preguntarse si eso es lo que está sucediendo, si todos los rompimientos o explosiones que hemos visto en años recientes van contra la clase obrera. No en el sentido de ir contra los trabajadores, sino contra la clase obrera como organización disciplinada.

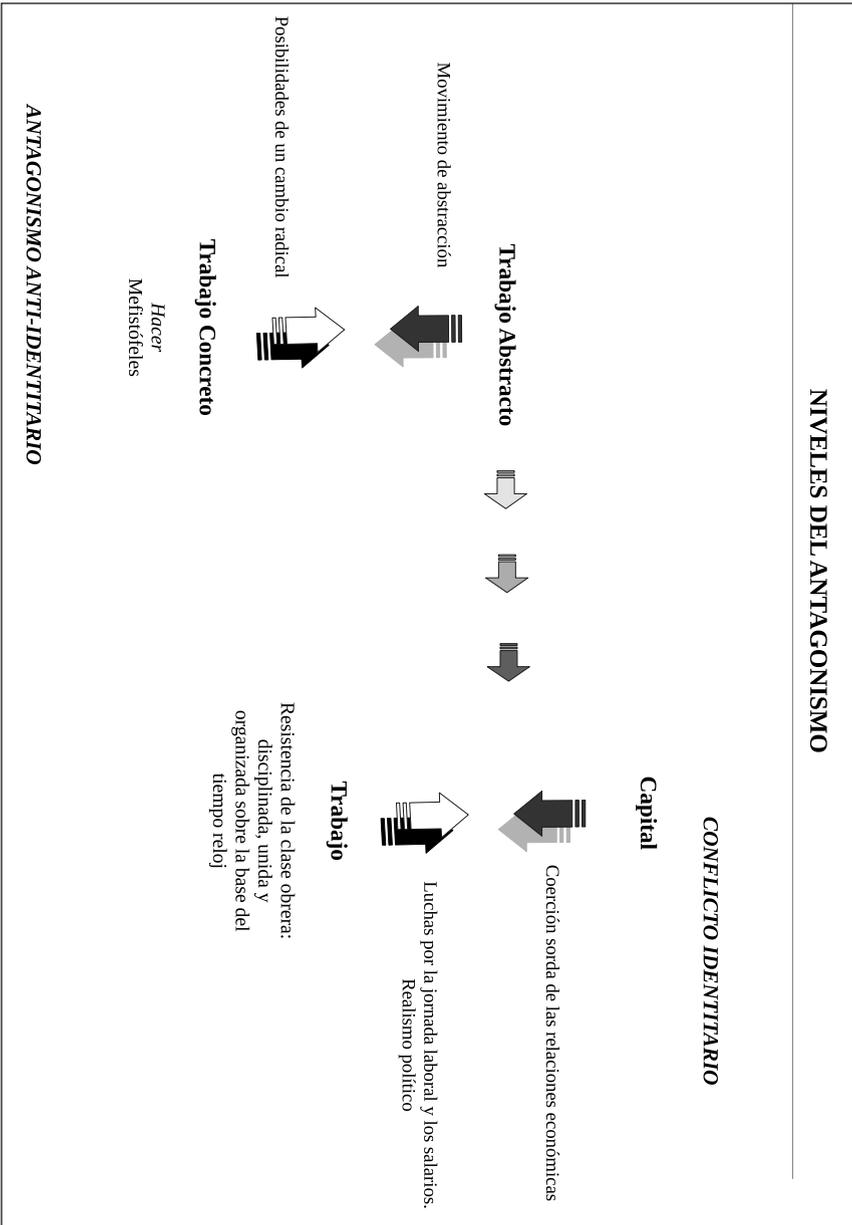
Pregunta sobre la lectura de El capital.

En el curso estamos transcribiendo, circulando, escribiendo las narrativas, para cada sesión y la idea es que cuando termine el curso vamos a editarlo posiblemente como libro: “18 clases sobre *El capital*” o algo parecido. Nuestro argumento es contra la lectura estructuralista, porque la lectura estructuralista no tiene lugar para el sujeto. Es una lectura en términos de un análisis objetivo de la economía capitalista. Una ruptura importante con esa tradición estructuralista es la ruptura operaísta que surge en los años sesenta en Italia. Hay un artículo de Tronti de 1962, que se titula “Lenin en Inglaterra”. La idea es que Lenin en Inglaterra se dedicó a repensar toda la cuestión de la estrategia revolucionaria. El argumento de Tronti es que nosotros tenemos que hacer lo mismo. Y que en lugar de comenzar por el capital, el punto de partida tiene que ser la lucha de la clase trabajadora. A partir de allí surge una nueva lectura de *El capital*, enfocándose principalmente en los capítulos sobre el proceso de trabajo y las luchas dentro de la fábrica. Esa corriente se conoce como operaísmo. También hay un libro de Harry Cleaver, que se titula “*Leer El capital políticamente*”.

El enfoque que nosotros desarrollamos es conocido como “Marxismo Abierto”. La idea es que tenemos que abrir las categorías y entender cualquier categoría como algo que oculta un antagonismo, una lucha. Entonces la categoría de mercancía oculta un antagonismo. La categoría “estudiante” también oculta un antagonismo, entre el estudiante ya enfocado en el trabajo abstracto y cómo va a vender su fuerza de trabajo, y el estudiante que quiere expresar su rebeldía. Cualquier categoría se puede abrir y ser entendida en términos de antagonismo.

Anexo 2

Gráfico: Niveles del antagonismo



Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. 2008 [1939]. “Sobre el concepto de historia”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Editorial Itaca.
- BLOCH, Ernst. 1980 [1959]. *El principio esperanza* (3 vols.). Madrid, Editorial Aguilar.
- . 1963. *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (2 vols.). Fráncfort, Suhrkamp.
- CLASTRES, Pierre. 2010 [1974]. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Virus editorial.
- CLEAVER, Harry. 1985. *Una lectura política de El capital*. Trad. E.L. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica.
- HOLLOWAY, John. 2017a. “14 tesis sobre El capital”, *Revista Herramienta*, Buenos Aires, núm. 60, invierno de 2017, págs. 127-139. Disponible en: <<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-60/14-tesis-sobre-el-capital>> [consultado en septiembre de 2017].
- . 2011. *Agrietar el capitalismo*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Puebla (México), BUAP.
- . 2017b. *La Tormenta. Crisis, deuda, revolución y esperanza. Una respuesta al desafío zapatista*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta, y Puebla (México), BUAP.
- LUKÁCS, György. 1969 [1923]. *Historia y consciencia de clase*. Trad. de Manuel Sacristán. México, Grijalbo.
- MARCUSE, Herbert. 1995 [1964]. *El hombre unidimensional*. Madrid, Planeta DeAgostini.
- . 1969 [1955]. *Eros y civilización*. Barcelona, Seix Barral.
- MARX, Karl. 2008 [1859]. *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI editores.
- . 1967 [1844]. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Introducción. Trad. Wenceslao Roces. Grijalbo. Disponible en: <<http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0018.pdf>> [consultado en septiembre de 2017]. Otra edición: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. 1968. Buenos Aires, Ediciones Nuevas.
- . 2002 [1867]. *El capital*, tomo I. Trad. y edic. P. Scaron. México, Siglo XXI editores.
- . 1991 [1885]. *El capital*, tomo II. Trad. y edic. P. Scaron. México, Siglo XXI editores.

- . 2013 [1894]. *El capital*, tomo III. Trad. León Mames. Edic. P. Scaron. México, Siglo XXI editores.
- . 2001 [1857]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. 3 vols. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- . 2004 [1844]. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda. Buenos Aires, Colihue.
- . 1958 [1845]. “Tesis sobre Feuerbach”, en MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. 1958 [1845]. *La ideología alemana*. Montevideo. Pueblos Unidos. Otra edición disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>> [consultado en septiembre de 2017].
- , y ENGELS, Friedrich. 1982. *Obras fundamentales*, tomo I. Escritos de Juventud. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica.
- NASIOKA, Katerina. 2017. *Ciudades en insurrección. Oaxaca 2006. Atenas 2008*. México, Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara – CIESAS – Jorge Alonso.
- PASHUKANIS, Evgeny. 1976 [1924]. *Teoría general del derecho y marxismo*. México, Ediciones Grijalbo. Otra edición disponible en: <<https://es.scribd.com/document/75335865/Evgeny-Pashukanis-Teoria-General-del-Derecho-y-Marxismo>> [consultado en septiembre de 2017].
- PIKETTY, Thomas. 2015. *El capital en el siglo XXI*. México, Fondo de Cultura Económica.
- RUBIN, Isaak Illich. 1987 [1928]. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Trad. N. Míguez. México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- THOMPSON, Edward P. 1984 [1967]. “Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial”, en: *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Trad. Eva Rodríguez. Barcelona, Grijalbo, págs. 239-293.

Esta edición de 1000 ejemplares
Se terminó de imprimir en diciembre de 2017
en Artes Gráficas Leo, Remedios de Escalada 3152
Valentín Alsina, Provincia de Buenos Aires, Argentina.