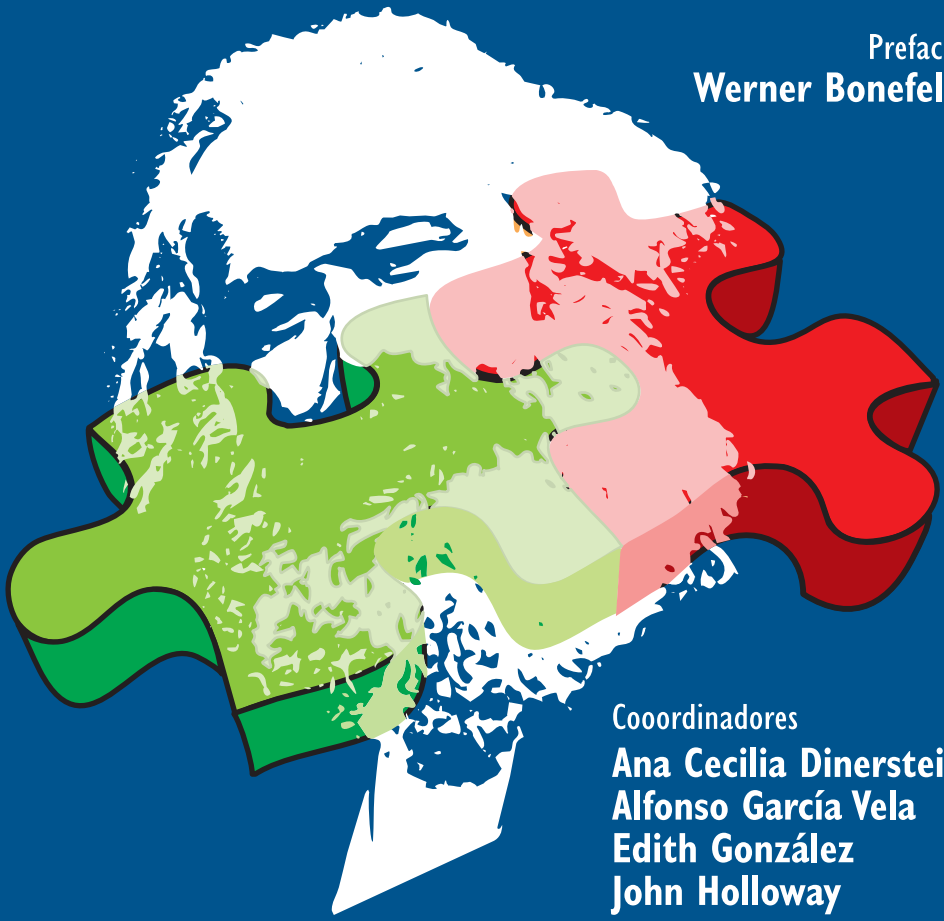
MARXISMO ABIERTO

CONTRA UN MUNDO QUE SE CIERRA



Prefacio
Werner Bonefeld

Cooordinadores
Ana Cecilia Dinerstein
Alfonso García Vela
Edith González
John Holloway

BUAP

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
BUAP
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

Herramienta
ediciones

MARXISMO ABIERTO

CONTRA UN MUNDO QUE SE CIERRA



Coordinadores

Ana Cecilia Dinerstein
Alfonso García Vela
Edith González
John Holloway

Werner Bonefeld Prefacio • **Richard Gunn** y **Adrian Wilding** Reconocimiento y revolución • **Ana Cecilia Dinerstein** La teoría crítica de la esperanza: afirmaciones críticas, más allá del miedo • **Alfonso García Vela** Objetividad y Teoría crítica. Debatiendo el Marxismo abierto • **Frederick Harry Pitts** La teoría de la forma-valor, el Marxismo abierto y la Nueva Lectura de Marx • **Mario Schäbel** ¿Es el Marxismo abierto descendiente de la Escuela de Frankfurt? La crítica subversiva como método • **Sagrario Anta Martínez** La acumulación terminaria o los límites del capitalismo • **Rodrigo Pascual** y **Luciana Ghiotto** Estado y capital global. Revisitando un debate • **Katerina Nasioka** Proletariado vs clase obrera. Desplazamientos en la lucha de clases en el siglo XXI • **Sergio Tischler** ¿Una nueva gramática o una anti-gramática de la revolución? En torno al zapatismo y el Marxismo abierto • **Edith González** De la revolución a la democracia: la pérdida de la perspectiva emancipatoria • **John Holloway** El tren.

Herramienta ediciones

BUAP

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES BUAP "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

Marxismo abierto
Contra un mundo que se cierra

Marxismo abierto
Contra un mundo que se cierra

Coordinadores:
Ana Cecilia Dinerstein, Alfonso García Vela,
Edith González y John Holloway

EDICIONES HERRAMIENTA
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA.
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES "ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"

Primera edición, 2023

D.R. © Los autores
D.R. © Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina
D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Ediciones Herramienta
Av. Rivadavia 3772 – 1/B – (C1204AAP), CABA, Argentina
Tel. (+5411) 4982-4146
Director: Francisco Sobrino. Tel: (+5411) 56040939
www.herramienta.com.ar
revistaherramienta@gmail.com
Distribuidora Herramienta: Paula Díaz. Tel: (+5411)-59965021.
pauladiaz.herramienta@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
4 Sur 104, Col. Centro Histórico, Puebla, Pue. C.P. 72000
Teléfono (222) 229 5500 / www.buap.mx

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
"Alfonso Vélez Pliego"
Av. Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro Histórico
C.P. 72000, Puebla, Pue. Tel. (222) 229 55 00, ext. 3131
www.icsyh.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Ma. Lilia Cedillo Ramírez
Rectora
José Manuel Alonso Orozco
Secretario General
Giuseppe Lo Brutto
Director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.
Diseño de interior: Ignacio Fernández Casas
Corrección y preparación de textos: Luciana Ghiotto y Mercedes Casas
Coordinadores: Ana Cecilia Dinerstein, Alfonso García Vela, Edith González y John Holloway

Coordinación de edición: Néstor A. H. López
ISBN digital: Herramienta 978-987-1505-81-4
BUAP 978-607-8957-46-0

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

La obra fue dictaminada por especialistas en la modalidad de pares ciegos, por lo que cumple con estándares de calidad académica

Índice

Nota sobre la presente edición 9

Prefacio. Werner Bonefeld 11

Introducción: Marxismo abierto en contra de un mundo que se cierra 21

PARTE I **Marxismo abierto y teoría crítica** 39

1. Reconocimiento y revolución
   Richard Gunn y Adrian Wilding 41
2. La teoría crítica de la esperanza: afirmaciones críticas, más allá del miedo
   Ana Cecilia Dinerstein 63
3. Objetividad y Teoría crítica. Debatiendo el Marxismo abierto
   Alfonso García Vela 87
4. La teoría de la forma-valor, el Marxismo abierto y la Nueva Lectura de Marx
   Frederick Harry Pitts 107
5. ¿Es el Marxismo abierto descendiente de la Escuela de Frankfurt? La crítica subversiva como método
   Mario Schäbel 125

PARTE II **Estado, capital y crisis** 145

6. La acumulación terminaria o los límites del capitalismo
Sagrario Anta Martínez 147
7. Estado y capital global. Revisitando un debate
Rodrigo Pascual y Luciana Ghiotto 165

PARTE III **Democracia, revolución y emancipación** 185

8. Proletariado vs clase obrera. Desplazamientos en la lucha de clases en el siglo XXI
Katerina Nasioka 187
9. ¿Una nueva gramática o una anti-gramática de la revolución? En torno al zapatismo y el Marxismo abierto
Sergio Tischler 209
10. De la revolución a la democracia: la pérdida de la perspectiva emancipatoria
Edith González 225
11. El tren
John Holloway 243

Agradecimientos 255

Nota sobre la presente edición

Este libro reproduce en español los trabajos reunidos en *Open Marxism IV. Against a Closing World* (Londres, Pluto Press, 2020), que a su vez retoma y continúa la serie previa de de *Open Marxism* (los volúmenes I y II, editados por W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis en 1992, y el presente volumen, editado por W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway y K. Psychopedis en 1995). La editorial Herramienta ya había publicado previamente dos compilaciones de *Marxismo Abierto. Una visión europea y latoniamericana* (el volumen I, editado por A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler, en 2005, y el volumen II, editado por W. Bonefeld, A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler, en 2007), en los que se reproducían en español una selección de trabajos provenientes de aquellos volúmenes originales de *Open Marxism*, pero se agregaban también trabajos de autores latinoamericanos. El caso con *Open Marxism IV* es diferente porque este nuevo volumen, editado por A. C. Dinerstein, A. García Vela, E. González y J. Holloway, ya contiene en su versión original en inglés una serie de trabajos de autoras y autores latinoamericanos. Es por esta razón que decidimos simplemente traducirlo y publicarlo

como tercer volumen de *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*.

Así como la edición de *Open Marxism IV*, esta de *Marxismo Abierto. Contra un mundo que se cierra* es resultado de un trabajo colectivo. Y en este sentido queremos reconocer, en particular, las labores de traducción realizadas. La traducción del Prefacio es de Javier Waiman y la de la Introducción de los propios Alfonso García Vela y Edith González. Alberto Bonnet tradujo el capítulo 1, Rodrigo Pascual tradujo los capítulos 2 y 4, con revisión de Ana Dinerstein, Luciana Ghiotto tradujo el 5 y Anna-Maeve Holloway tradujo los capítulos 8, a partir del original en griego en este caso, y 11. Los restantes capítulos corresponden a sus versiones originales en español. La revisión general de las traducciones y la edición estuvo a cargo de Alberto Bonnet.

Prefacio

Werner Bonefeld

Los primeros tres volúmenes de *Open Marxism* fueron publicados entre 1992 y 1995[1]. ¡Qué tiempos fueron aquellos! El imperio soviético colapsó y el capitalismo fue celebrado con bombos y platillos, no solo como victorioso, sino como el epitome de una civilización que ahora se confirmaba como el fin de la historia –como si fuera la historia la que mantiene a una clase de desposeídos productores de plusvalía al servicio de la vasta riqueza. Pero "la historia" no persigue fines propios ni se afirma en los intereses de la civilización burguesa, en su moralidad y su rentabilidad. "La historia" tampoco hace la sociedad ni toma partido. La historia tal y como se despliega en realidad no es historia en ningún sentido significativo. No es la historia la que se despliega. Esta es más bien aquello que los seres humanos

1 El autor se refiere a los tres volúmenes de *Open Marxism* publicados por *Pluto Press* en 1992, los dos primeros, y en 1995 el tercero. En español la editorial *Herramienta* ha publicado dos volúmenes, en 2005 y 2007 respectivamente, que contenían una selección de artículos de los libros editados en inglés sumándole nuevos aportes de autores latinoamericanos. Este prefacio inaugura el cuarto volumen, publicado en ingles en 2019, que aquí editamos como tercer volumen en español. [Nota del traductor].

concretos hacen al perseguir sus propios intereses, del mismo modo que son ellos quienes hacen la sociedad. Lo que eventualmente se desplegó es aquello que persiste en el presente, y en este sentido, a fines de los años ochenta y principios de los noventa, se hizo realmente historia y sobre esto no caben dudas.

En el medio de esta gran fanfarria la crisis de la deuda de la década de los ochenta había empezado a moverse desde el Sur global al Norte global: desde el "lunes negro" de 1987, pasando por la tercer recesión global en menos de veinte años a principios de la década de 1990, hasta las diversas crisis monetarias, incluidas las de la libra esterlina y el peso mexicano en 1992 y 1994 respectivamente, y coincidente, esta última, con el levantamiento zapatista. Luego se produjo la emergencia de China como potencia mundial fundada sobre una economía del trabajo que combinaba, y sigue combinando, un gobierno autoritario con la provisión de mano de obra barata y relaciones laborales disciplinadas. Fue también la época de la primera Guerra del Golfo, aquella farsa de un poder mortífero en busca del enemigo global necesario para asegurar la contención interna de la "plebe quejumbrosa", como Hegel la había llamado al comentar cómo una guerra exitosa podía controlar el descontento doméstico y consolidar el poder domestico del estado.

Desde principios de los años noventa, con el paso al olvido del imperio soviético, se ha derrumbado también todo el edificio del marxismo-leninismo. Este había servido como doctrina oficial y fuente de legitimación del socialismo de estado, así como de diversas ideologías derivadas que se expresaron en el eurocomunismo, gramsciano o althusseriano, o en las múltiples organizaciones sectarias que proclaman su lealtad a Trotsky, el comandante militar de Lenin que reprimió el levantamiento de Kronstadt de 1921, para sostener un leninismo anti-estalinista. Aunque estas tradiciones continúan imponiéndose sobre la crítica de la economía política, su historia ha llegado a su fin. Estas ya no proporcionan una base ideológica para lo que es hoy una idea del ayer: la marcha adelante hacia el socialismo de estado. Sin duda, algunos todavía creen en el partido revolucionario

como un medio de transformación socialista. Sin embargo, en realidad, ese partido ha muerto y no ha sido, de hecho, durante mucho tiempo, más que un mero espejismo. Murió en España durante la Guerra Civil y en Rusia durante las farsas de los juicios estalinistas y sus fundamentos mórbidos perecieron finalmente en 1953, 1956 o en 1968. Asimismo, figuras como Jeremy Corbyn en el Reino Unido y Jean-Luc Mélenchon en Francia no son más que fantasmas del pasado. También lo son un Chavez, o un Maduro, o incluso un Ortega –y esto es un alivio. Tanto Corbyn como Mélenchon buscan alcanzar el poder político en aras de la justicia en un mundo injusto. En lugar de la crítica de la economía política, el esfuerzo actual busca moralizar y lamentarse, por medio de la filosofía política, por las concepciones del bienestar.

Por el contrario, en los volúmenes de *Open Marxism* no se argumentaba en pos de la justicia en un mundo injusto. Fuera que esta se alcanzara por medio de formas leninistas de planificación socialista estatal de una economía del trabajo, o por reformas socialdemócratas de una economía del trabajo capitalista sostenidas en esquemas impositivos progresivos e ideas justas de redistribución. Tampoco se argumentaba allí a favor de estrategias hegemónicas para alcanzar el poder político en nombre de la mayoría, ya que en esos volúmenes no se avalaba al estado como institución entre instituciones. Por el contrario, allí se entendía que la producción y realización de plusvalor es el propósito del capital y que el estado es la forma política de este propósito. Los contribuyentes a esos volúmenes también entendieron que la competencia del mercado mundial obliga a cada estado nación a alcanzar mercados de trabajo competitivos como condición para lograr alguna medida de integración social. Las políticas de competitividad, de estabilidad monetaria, de prudencia fiscal, de mejora de la productividad laboral, pertenecen a un sistema de riqueza que sustenta el bienestar de los trabajadores en la condición de que su trabajo rinda ganancias. En este sistema de riqueza la rentabilidad del trabajo es un medio no solo para evitar la bancarrota sino para sostener el empleo del trabajo, permitiendo así a los

trabajadores mantener el acceso a los medios de subsistencia a través del ingreso salarial.

Existe un destino mucho peor que el de ser un trabajador explotado, y es el de ser un trabajador inexplotable. Si su fuerza de trabajo no puede ser intercambiada, ¿qué más puede vender para ganarse la vida y lograr una conexión con los medios de subsistencia? Los productores de plusvalía, los desposeídos que solo tienen para vender su fuerza de trabajo, son libres de luchar para llegar a fin de mes. Su lucha pertenece a la conceptualidad de la riqueza capitalista, es decir, al dinero que rinde más dinero. Bajo esta concepción de la riqueza la satisfacción de las necesidades humanas es un mero espectáculo secundario. Lo que cuenta es el tiempo del dinero. Por lo tanto, lo que cuenta es la valorización del valor a través de la extracción de plusvalor. No hay tiempo que perder. El tiempo es dinero. Y es así que, de repente, la sociedad se encuentra nuevamente en un estado de barbarie momentánea donde parece como si una hambruna, o una guerra universal de devastación, hubiera dejado por fuera del suministro de todos los medios de subsistencia a la clase que trabaja para comer. Pero la compresión de esta lógica, del misterioso carácter del intercambio equivalente entre valores desiguales, del dinero que rinde más dinero, radica en el concepto de plusvalor. Existe la compra de la fuerza de trabajo, y luego el consumo de mano de obra que produce un valor total que es mayor que el valor de la fuerza de trabajo. Las relaciones de intercambio equivalente se basan así en una relación de clase entre los compradores de fuerza de trabajo y los productores de plusvalía. Esta relación social, que implica una historia de sufrimiento, se desvanece en su apariencia económica como un simple intercambio entre cantidades de dinero.

Contrariamente a lo que se supone en toda una historia del pensamiento marxista, la lucha de clases no es algo positivo. Más bien, es aquello que inunda las relaciones sociales capitalistas y las impulsa hacia adelante. La lucha de clases no sigue alguna idea abstracta. Tampoco expresa una posición ontológicamente privilegiada de la clase trabajadora que hace de ella la fuerza impulsora del progreso

histórico, tal como se pensaba en las tradiciones del socialismo de estado. Más bien, es una lucha por el acceso a los medios de subsistencia. Es una lucha para llegar a fin de mes y una lucha por la importancia de lo humano, una lucha por tiempo de vida, por calor humano y por afecto. No hay duda de que la demanda de una política justa reconoce el sufrimiento de los desposeídos. El compromiso político con el mejoramiento de las condiciones de la clase trabajadora es absolutamente necesario: civiliza el trato de la sociedad hacia sus trabajadores. Sin embargo, la crítica de la sociedad de clases no encuentra una resolución positiva en el logro de relaciones de intercambio justas y equitativas entre los vendedores de la fuerza de trabajo y los consumidores de mano de obra. ¿Qué es un salario justo? ¿No es este más que aquel viejo truco que contrapone una alternativa caritativa frente al empleador infernal, alternativa que no obstante también paga a sus trabajadores con plusvalía monetizada que anteriormente les extrajo? La crítica de la sociedad de clases encuentra su resolución positiva solo en una sociedad en la que aquel progreso propio de la "mugre de siglos" ha llegado a su fin.

Los volúmenes de *Open Marxism* de la década de 1990 fueron pensados como una contribución al intento de liberar a la crítica de la economía capitalista del trabajo del abrazo dogmático al "lado positivo", de una visión que positiviza aquello que no es mas que una irracional economía planificada del trabajo. Solo desde ese punto de vista es que el socialismo de estado aparecía como superior al capitalismo porque se suponía que era una organización racional de la economía del trabajo basada en una planificación consciente por parte de la autoridad pública. Pero el anti-capitalismo de la planificación económica central –o, en la plana enunciación actual del término de Negri y Hardt, de la multitud, de la política para la mayoría– es completamente abstracto en su crítica de la economía del trabajo. De hecho, presenta una teología del anti-capitalismo – una que busca el lado positivo, en la creencia de que se logrará un progreso cuando el partido del trabajo tome el gobierno. La teología anti-capitalista no capta la sociedad capitalista. La mistifica ¿Qué es

la riqueza capitalista? ¿Qué pertenece a su concepto? ¿Cómo se produce y cuál es su dinámica qué influye en su concepto? ¿Cuál es su conceptualidad? Solo una conciencia reificada puede declarar que posee el conocimiento y la experiencia técnica necesarios para regular el capitalismo en interés de la clase que trabaja. Los volúmenes de *Open Marxism* buscaban reafirmar la crítica de las relaciones sociales capitalistas como una crítica de la economía política, tanto de la economía del trabajo como del principio del poder político, o al menos esa era su intención crítica.

Los volúmenes anteriores fueron también una intervención para liberar a Marx de la "perversión del materialismo histórico", tal como Adorno había caracterizado al marxismo doctrinario en *Dialéctica negativa*. Para que esto suceda, mirar el "lado positivo" no era una opción. Más bien, implicaba un intento de pensar en y a través de la conceptualidad de la riqueza capitalista, aquella que se afirma como un sujeto independiente a espaldas de los individuos sociales que actúan y que, sin embargo, y críticamente, la dotan de una conciencia y una voluntad a través de su práctica social. En ausencia de tal intento de comprender la conceptualidad de las abstracciones económicas reales, la lucha de la clase trabajadora, que pertenece al concepto de capital y sostiene su progreso, no será entendida. En cambio, será idealizada como trabajo enajenado que se rebela o vista, con justicia moralizante, como un recurso electoral.

Este propósito de intentar liberar a Marx de la ritualización ortodoxa de la economía del trabajo no era en ningún caso novedoso. Podía, de hecho, ser reconocido en una distinguida historia que incluía al comunismo consejista de autores como Pannekoek, Gorter y Mattick; a los trabajos de Karl Korsch; a la teoría critica de Adorno, Horkheimer, Benjamin y Marcuse; al grupo yugoslavo Praxis; al marxismo abierto de Axelos; a la Internacional Situacionista; a la tradición latinoamericana de marxismo critico asociada a Bolivar Echeverría, Sánchez Vázquez, Schwarz y Arantes; al debate de la derivación del estado de, entre otros, Gerstenberger, Blanke, Neußüss y von Braunmühl; a la nueva lectura de Marx desarrollada por autores

como Backhaus, Reichelt y Schmidt; al marxismo autonomista de exponentes como Dalla Costa, Federici, Caffentzis, Tronti, Negri, Cleaver y Bologna; así como también, en el contexto de la Conferencia de Economistas Socialistas británica de la cual emergieron, especialmente a los trabajos de Simon Clarke y John Holloway sobre valor, clase y estado. La crítica de Clarke al marxismo estructuralista, particularmente a los trabajos de Levi-Strauss, Althusser y Poulantzas, y sus contribuciones a la teoría del estado y al análisis de la forma valor, fueron fundamentales en el contexto inmediato de los primeros años de la década del noventa.

El titulo *Open Marxism* tampoco fue plenamente original: derivaba de los trabajos de Johannes Agnoli. Profesor de Critica de la Política en la Universidad Libre de Berlín, sus contribuciones a la tradición marxista heterodoxa se centraron en la crítica de la economía política como una crítica subversiva de las categorías económicas, los conceptos filosóficos, los valores morales y las instituciones políticas, incluida la forma estado, de la sociedad burguesa. El vínculo directo entre Agnoli y el titulo *Open Marxism* de estos volúmenes se encuentra en el título de un libro que el autor público en 1980 junto a Ernest Mandel. Sin embargo, con la elección del título *"Open Marxism"* no se trataba de rendir homenaje a Johannes Agnoli como principal pensador subversivo de su tiempo, sino que fue una elección programática.

La publicación, largamente demorada, de este cuarto volumen de *Open Marxism*[2] no requiere contextualización. Nada es como era y todo es igual. Vivimos en una época de terror y vivimos en un tiempo de guerra. Los miembros de la llamada élite se han convertido en los estafadores que de hecho habían sido todo el tiempo. El antisemitismo vuelve a estar de moda, ya sea como un socialismo de tontos o como expresión de un resentimiento irreflexivo y de la paranoia nacionalista. El racismo es tan penetrante como siempre lo fue, para seleccionar tanto a los enemigos internos como externos. El género se ha vuelto

2 Esto es, en español, tercer volumen de *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana* [NdE].

liberal y el feminismo ya no desintegra a la sociedad tal como alguna vez había prometido. El llamado choque de civilizaciones es implacable en su ataque inexorable a la promesa de libertad. Incluso el discurso sobre el socialismo en un solo país ha regresado sin ningún sentido: primero porque no puede tener ninguno, segundo porque no hay ninguno y tercero porque nunca hubo uno. El retroceso político que dejo la crisis de 2008 ha sido intenso e implacable: austeridad, precariado, rentabilidad, tasa de crecimiento, competitividad de precios. Sin embargo, lo que es tan diferente de principios de la década de 1990 es que el capitalismo como término de investigación crítica ha desaparecido; ha desaparecido del análisis contemporáneo. El *Zeitgeist* identifica al neoliberalismo como objeto de crítica. Como consecuencia, el pasado ya no cobra vida en la crítica de las condiciones contemporáneas. En cambio, aparece como una matriz de civilidad imaginaria frente al mundo neoliberal tan criticado hoy. La crítica al neoliberalismo evoca un tiempo en el que el dinero no producía más dinero, sino que se ponía a trabajar para el crecimiento y el empleo. La ilusión domina la realidad. El espectro de la sociedad sin memoria es realmente aterrador.

Mientras que los primeros tres volúmenes de *Open Marxism* buscaban liberar a Marx de la perversión dogmática del materialismo histórico, me parece que el propósito de este cuarto volumen es devolver al centro del escenario la crítica del capitalismo, en parte para restablecer de manera (auto) crítica y abierta aquello que el *Zeitgeist* neoliberal reniega, y en parte también para pensar de nuevo lo que significa decir no. Por un lado existe la preponderancia del objeto (la sociedad como una abstracción real que se manifiesta a espaldas de los sujetos sociales que actúan) y, por otro lado, existe la espontaneidad de la sociedad como sujeto (un sujeto de su propia dialéctica objetiva de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, pero un sujeto al fin de cuentas).

La esperanza es el verdadero idealismo en un mundo que se afirma a espaldas de los sujetos que actúan como meras personificaciones de las categorías económicas. ¿Cuál es la verdad

objetiva de lo económico? El mundo dado de la compulsión económica requiere la intervención activa del sujeto pensante para su comprensión, a fin de liberar la verdad que contiene. Para Adorno, los elementos más elocuentes de la *Crítica de la razón pura* de Kant, su contenido de verdad, eran aquellas "heridas infligidas a la teoría por el conflicto" (Adorno 2003: 373). La promesa de la utopía radica en las "rupturas" [*Brüche*] de esta lógica y en las brechas en su unidad sistemática. Estas grietas, como las nombra Holloway en *Agrietar el capitalismo* (2011), revelan las "huellas" (Bloch) de la utopía ya experimentadas en el presente. Solo en estas "huellas" radica "la esperanza de que alguna vez [la realidad] llegue a ser (...) genuina y justa" (Adorno 1991: 73). El idealismo es el verdadero realismo mientras que para la ciencia de la objetividad económica la visión de lo que podría ser aparece como una mera distracción metafísica.

El objetivo de *Marxismo Abierto* es interpretar la preponderancia de la sociedad en tanto objeto económico, no rechazar esta preponderancia de manera abstracta y voluntaria. Más bien, el objetivo de la interpretación es revelar el contenido de verdad de esta realidad. Solamente la sociedad como sujeto tiene la capacidad de descifrar la lógica que prevalece en el objeto económico y es la única que pueda negarse a aceptarla. La no conformidad es la firma de la sociedad como sujeto. Pero esto no significa que su verdadero contenido radique en la universalidad del ser humano como secreto oculto del mundo económico, tal como sugiere Backhaus (2005). El objetivo, entonces, es más bien entrar en la sociedad como objeto económico, pensar en ella y a través de ella, para establecer su naturaleza social: "partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones" (Marx 2003: 453, nota 89). La primacía de la interpretación no es un sustituto de la praxis, sino un preventivo contra una falsa praxis y, por lo tanto, una condición previa para el cambio.

Permítanme concluir con otra referencia a la dialéctica negativa adorniana, ya que contiene la memoria de Auschwitz. Adorno reformula el imperativo categórico de Kant bajo el principio de:

"orientar [...] pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante" (Adorno 1984: 365). La sociedad como objeto no hace nada. No mutila, no mata ni gasea. "El que hace todo esto (...) es más bien el hombre, el hombre real, viviente" (*id.*: 301) y al hacerlo le confiere a la sociedad en tanto objeto una voluntad mortífera (parafraseando a Marx, tal como aparece en *Dialéctica negativa*). Finalmente, y aunque los individuos sean degradados como personificaciones de abstracciones reales económicas, "no habría nada sin ellos y sus impulsos espontáneos" (*ibíd*.). La esperanza es lo último que se pierde.

York
26 de Marzo de 2019

Referencias

Adorno, Th. W. (1984): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
——(1991): *Actualidad de la filosofía,* Barcelona, Paidós.
Adorno, Th. W. (2003): *Notas sobre literatura,* en *Obra completa* 11, Madrid, Akal.
Backhaus, H. (2005): "Some Aspects of Marx's Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory", en W. Bonefeld y K. Psychopedis (eds.): *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Aldershot, Ashgate.
Holloway, J. (2011): *Agrietar el Capitalismo*, Buenos Aires, Herramienta.
Marx, K. (2003): *El capital,* tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI.

Introducción

Marxismo abierto en contra de un mundo que se cierra

Ana Cecilia Dinerstein, Alfonso García Vela,
Edith González y John Holloway

Escribimos en contra de un mundo que se cierra. Se están levantando muros a nuestro alrededor. El muro en la frontera de los Estados Unidos con México, los muros que los *brexiteers* en Reino Unido construirían, los muros están siendo construidos por los nacionalismos de izquierda y derecha por todo el mundo: muros de exclusión, de fronteras, frecuentemente muros de odio, muros de dolor. Intelectual y académicamente también, los muros se están levantando a nuestro alrededor. En las universidades (donde los cuatro trabajamos), los muros de la corrección académica son cada vez más grandes: las presiones de la competencia, la inseguridad y precariedad del trabajo académico, combinados con los comités de garantía de calidad, las listas de revistas indexadas y los criterios cuantitativos de evaluación, dificultan, especialmente para los estudiantes y jóvenes académicos, escribir lo que quieren escribir. Decir lo que ellos quieren decir. Las disciplinas de las ciencias sociales se han convertido en solo eso: disciplinas. Mientras las luchas de resistencia continúan y se expanden por fuera de los muros académicos, el pensamiento crítico está siendo expulsado de las universidades, reformulado en formas inocuas o

simplemente marginado. Poco a poco, a menudo sin que nos demos cuenta, los términos críticos se vuelven tabú. Devienen "malas palabras" (*durty words*) (Brunetta y O'Shea 2018). Cada vez más, estas malas palabras comienzan a susurrarse, hasta que dejan de usarse por completo. "Revolución" es la más obvia de ellas, pero también "lucha de clases" y "capital". Cuanto más atroz la barbaridad del capitalismo patriarcal y colonial, tanto menos podemos nombrarlo.

Sin embargo, el pensamiento radical no ha llegado a su fin. De ningún modo. La crítica del capital existe. Pero sobrevive principalmente a la sombra de las críticas a las formas de expresión del capital: autoritarismo, neoliberalismo, financiarización de la economía, fracaso político, crisis de la democracia representativa, etc. Entonces, escribimos en contra de un mundo que se cierra porque vemos un peligro en algunas de las luchas actuales: que solo demandamos regulación, creación de empleo, justicia distributiva, democracia transparente, etc. Desde nuestro punto de vista, estas críticas y demandas son necesarias e importantes pero están incompletas sin una crítica al capital (véase González, en este volumen). Con la intensificación de la fetichización de las relaciones sociales, la emancipación aparece como un fantasma del que todos se ríen. Hablar de emancipación simplemente se vuelve absurdo. La idea de una "sociedad donde 'el desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos'" (véase Gunn y Wilding, en este volumen) parece no tener sentido. El neofascismo, la guerra, la xenofobia, el feminicidio, el racismo, el ecocidio y la represión contra todas las resistencias en todo el mundo –la que sea– señalan un mundo cercado por muros. Ahora, esto es un mundo "sin frente" (Bloch citado por Amsler 2016: 26). En vez de "ser el lugar de devenir del 'mundo, del proceso mundial'" (Bloch, citado por Amsler 2016: 26), un mundo sin frente es un mundo donde la esperanza se ve constantemente disminuida, malinterpretada como fantasía u optimismo, o despedida por construir castillos en el aire cuando necesitamos discutir la "urgencia" de la crisis mundial de hoy (véase Dinerstein, en este volumen). ¿No hay salida? La izquierda institucional ofrece una

alternativa: "Vote por nosotros". ¿Pero es esta esperanza institucional una alternativa real? ¿O es una forma de salvar al capitalismo de sí mismo? (Holloway, Nasioka y Doulos 2019). La alternativa que ofrece la esperanza institucional es una promesa a corto plazo para "controlar" a los capitalistas y producir un capitalismo con rostro humano, para la mayoría. Pero, ¿cómo? Al tratar de responder a esta simple pregunta, la esperanza institucional se derrumba contra los muros de una realidad donde prevalece la lógica frenética del capital y el dominio del dinero sobre la vida. Para nosotros, como sugiere Bonefeld en su Prefacio a este volumen, "mirar el lado positivo no es una opción".

El marxismo es una palabra insolente. Pero para retener su insolencia, debe reinventarse constantemente. Debe escupir contra los horrores del capitalismo pero, para hacerlo, también debe rechazar los dogmas cerrados de su propia tradición. La noción de "Marxismo abierto" se esbozó en la introducción al *Open Marxism I* (Bonefeld *et al*. 1992a). El término apareció por primera vez en 1980, con la publicación de un debate entre Johannes Agnoli y Ernst Mandel sobre la crítica de la economía política de Marx, titulado *Offener Marxismus*. *Offener Marxismus* se convirtió en un proyecto para abrir las categorías del pensamiento marxista, y más (véase el Prefacio de Bonefeld). El Marxismo abierto se estableció como una nueva forma de entender las categorías desarrolladas por Marx, especialmente en *El capital*, no como leyes predeterminadas sino como conceptualizaciones de la(s) lucha(s) de clases. Contra la vieja dicotomía de la lucha de clases y las leyes del desarrollo capitalista, el Marxismo abierto desafió a los marxistas, a los intelectuales radicales y a los activistas a explorar el dinero, el capital, el estado, la ley, etc., como formas de lucha desde arriba y, por lo tanto, abiertas a la resistencia y la rebelión. Un aspecto clave del Marxismo abierto es entonces negar tanto la sociedad capitalista como el cierre dogmático de sus categorías. La atención se centra en la crítica, una crítica que investiga las contradicciones internas del capital que se afirman como teoría y lucha. Como los editores de *Open Marxism I* declararon en su introducción: "la crítica es abierta en la medida en que implica una interrelación recíproca

entre las categorías de la teoría [que cuestiona la práctica] y de la práctica [que constituye el marco para la crítica]" (Bonefeld *et al.* 1992a: xi).

La crítica del Marxismo abierto ha tenido un impacto sustancial en el replanteamiento del marxismo en el siglo XXI, especialmente, pero no exclusivamente, en Europa y América Latina, y han surgido varios libros a partir del enfoque[3], lo que ha generado muchos análisis, debates y críticas. Estos van desde evaluaciones generales de las interpretaciones del Marxismo abierto a la teoría de Marx, la teoría del estado, el capital global y la lucha de clases, la teoría crítica, la forma social y la praxis humana[4]. Este volumen continúa el trabajo iniciado por el Marxismo abierto en la década de los noventa. Sus objetivos no son diferentes de los tres volúmenes anteriores: (re)pensar cómo romper el descenso a la barbarie; romper el capital aventurándose a través de una exploración teórica para liberar la crítica de la economía capitalista del trabajo de los dogmas económicos (véase el Prefacio de Bonefeld); abrirse al movimiento de lucha y comprenderse a sí mismo como parte de ese movimiento. Ese es para nosotros el proyecto del Marxismo abierto, y es por eso que presentamos esta colección de ensayos como cuarto volumen del Marxismo abierto[5]. Consideramos el marxismo como una teoría emancipadora, una teoría de la lucha, más que como un análisis objetivo de la dominación capitalista. Como John Holloway destaca en otra parte, "hablar de lucha es hablar de la apertura del desarrollo social; pensar en el marxismo como una teoría de la lucha es pensar las categorías marxistas como categorías abiertas, categorías

3 Entre ellos Best, Bonefeld y O'Kane 2018; Bonefeld y Tischler 2002; Bonnet, Bonefeld, Holloway y Tischler 2007; Bonefeld 2013; Dinerstein y Neary 2009; Dinerstein 2015, 2016; Holloway 2002, 2011; Holloway, Matamoros y Tischler 2007; Bonefeld y Psychopedis 2005.

4 Bieler y Morton 2003; Bruff 2009; Dönmez y Sutton 2016; Tsolakis 2010; Grollios 2017; Kicillof y Starosta 2011; Eden 2012; Dinerstein 2012, 2018; Susen 2012; diversos autores en Historical Materialism 13(4), 2005; diversos autores en Capital & Class 29(1), 2005; y diversos autores en Herramienta (2002), disponible en: www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=34.

5 Esto es, en español, tercer volumen de *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana* [NdE].

que conceptualizan la apertura de la sociedad" (1993: 76). Para Marx, "la crítica de las formas sociales (...) equivale a una crítica de las categorías económicas sobre una base humana y lo hace devolviendo las formas constituidas de las categorías económicas a las 'relaciones entre humanos'" (Bonefeld, en Bieler *et al*. 2006: 178). Apoyamos lo que los editores de *Open Marxism II* dos expresaron en su introducción: "La apertura de las categorías –una apertura en la práctica– se obtiene en tanto una crítica reflexiva de las ideologías y los fenómenos sociales, que, por su parte, existen como momentos de formas históricamente afirmadas de la lucha de clases (…). El marxismo abierto insiste en la naturaleza antagónica de la existencia social. Siendo esto así, la comprensión marxista de una unidad de teoría y praxis no implica la supresión teórica de la lucha de clases, sino la invocación de la lucha de clases como el movimiento de la contradicción en que consiste el capital mismo" (Bonefeld, Gunn y Psychopedis 1992b: xi y xii). La apertura significa la apertura de categorías, de los debates, de nuestros corazones, de espacios de crítica, de frentes de posibilidad política (Amsler 2016; Dinerstein, en este volumen).

Este cuarto volumen de Marxismo abierto da un nuevo impulso al entrelazamiento de la discusión teórica y la práctica anticapitalista radical con una selección de autores entre los cuales buscamos conscientemente incluir, no solo los nombres establecidos asociados con el Marxismo abierto, sino también una nueva ola o segunda generación de marxistas abiertos. El hecho de que esta nueva generación incluya una alta proporción de mujeres y latinoamericanos dice mucho sobre la manera en que la rebelión y el pensamiento rebelde se han estado moviendo en los últimos años. Nuestro objetivo es que el Marxismo abierto esté abierto a los flujos cambiantes de la lucha, aunque debe admitirse que las listas de referencias de los diversos capítulos siguen estando fuertemente dominadas por los hombres blancos.

Las contribuciones a este volumen se inspiraron en la idea general del "marxismo abierto en contra de un mundo que se cierra", pero los autores fueron libres de decidir cómo contribuir. Esta decisión editorial responde al objetivo de descubrir y presentar al lector algunos

de los desarrollos teóricos y preocupaciones políticas de los marxistas abiertos de las últimas dos décadas. Hemos agrupado los once capítulos que siguen alrededor de tres temas principales: Marxismo abierto y teoría crítica (Parte I); capital global, estado nación y crisis capitalista (Parte II); y democracia, revolución y emancipación (*Marxismo abierto. Contra un mundo que se cierra*).

En las últimas décadas, ha habido un renovado interés de comentaristas, académicos y activistas en explorar el significado y la autoridad del trabajo de Marx en la actualidad. Sin embargo, como Hudis y Anderson destacan en su introducción a los *Escritos selectos de Dunayevskaya sobre la dialéctica en Hegel y Marx*, "una característica sorprendente de gran parte del retorno actual de Marx (...) es el relativo silencio sobre Hegel y la dialéctica" (2002: xv). En el ensayo que abre esta colección, Richard Gunn y Adrian Wilding regresan a Hegel para recuperar la noción revolucionaria de "reconocimiento mutuo" tal como fue teorizado por Marx y, antes que él, por Hegel. Gunn y Wilding argumentan que la recuperación de la noción de reconocimiento mutuo es una de las formas de renovar un marxismo "abierto" en el siglo XX. Para ellos, el reconocimiento puede devenir un principio teórico y unificador de la izquierda. Al explorar la discusión de Marx sobre el término contra el marco de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, los autores subrayan el impulso revolucionario común de Marx y Hegel y cómo descubren las formas contradictorias que adquiere el reconocimiento en un mundo de dominación y alienación institucional.

Una de las preocupaciones centrales del Marxismo abierto ha sido y continúa siendo la idea de Marx sobre la unidad entre teoría y praxis. Siguiendo a Bonefeld *et al.*, el marxismo ortodoxo entiende esta unidad como "refiriéndose al 'campo de aplicación' (...) y se expresa en la separación entre la lógica del capital, por un parte, y la práctica social, por la otra" (Bonefeld *et al*. 1995: 2).

Las contribuciones de Ana Cecilia Dinerstein, Alfonso García Vela, Mario Schäbel y Frederick Harry Pitts se refieren a dicha preocupación desde distintas perspectivas. A partir de las ideas de

Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, el *Open Marxism* y la Nueva Lectura de Marx Frankfurtiana, la autora y los autores teorizan la relación sujeto-objeto para la comprensión del cambio social radical.

En el Capítulo 2, Ana Dinerstein reevalúa el lugar de la teoría en la praxis del presente. Dinerstein plantea que la esfera de la reproducción social es el "lugar" de las nuevas formas de lucha de clases y de la renovación de la teoría crítica. Asimismo, argumenta que la teoría crítica del presente debe fundamentarse en la filosofía de esperanza de Bloch. A pesar del temor del teórico crítico a la positivización de las luchas sociales, Dinerstein sostiene que la lucha contra la barbarie no solo es posible, sino que ya existe en la forma de luchas por modos alternativos de vida. En un contexto de crisis de reproducción social, estas luchas no pueden considerarse positivas: son afirmaciones críticas que afirman la vida como una forma "contradictoria" de negar la totalidad de destrucción (véase Gunn 1994). Para dicha autora, mientras que la dialéctica negativa de Adorno (Adorno 2009) es relevante para evitar teóricamente el cierre dialéctico de la totalidad capitalista, la dialéctica negativa no puede abrirse a un "mundo que confronta" en la práctica; siendo esto último lo que se necesita hoy.

Alfonso García Vela inicia el capítulo 3 planteando que el Marxismo abierto nos permite superar las concepciones positivas de la dialéctica, la totalidad y la emancipación que han caracterizado al marxismo ortodoxo, lo cual ha tenido una relevancia práctica para las luchas anticapitalistas. Sin embargo, a partir de un análisis que se enfoca principalmente en el trabajo teórico de John Holloway, argumenta que el Marxismo abierto resuelve de modo identitario el problema de la separación entre sujeto y objeto o, en otros términos, entre estructura y lucha. El autor señala que la perspectiva "subjetivista" del Marxismo abierto concibe al objeto como un modo de existencia del sujeto lo cual tiene como consecuencia política una perspectiva voluntarista sobre la emancipación humana. Para García Vela la primacía del objeto de Adorno cuestiona el subjetivismo y abre la posibilidad de repensar la dicotomía entre estructura y lucha

más allá de la identidad y sin recaer en una posición objetivista que ha representado el estructuralismo. Además, para García Vela el pensamiento crítico no está separado de la sociedad capitalista, sino que tiene su génesis en ella; en ese sentido, la transformación del mundo requiere de la auto-reflexión del pensamiento crítico. Un aspecto de gran relevancia de la dialéctica negativa de Adorno es que llama a la auto-reflexión del pensamiento. Y, sí la teoría crítica del Marxismo abierto quiere contribuir con la transformación del mundo, debe poder reflexionar sobre sí misma; de lo contrario, corre el riesgo de cosificación.

En el Capítulo 4, Frederick Harry Pitts enfatiza la contribución crítica del Marxismo abierto al análisis de la forma valor. Sin duda, la economía ortodoxa no puede comprender el verdadero problema de la expansión del "dinero como comando" (Cleaver 1996), porque sus "abstracciones abstractas" intentan "deshacerse de las contradicciones en las definiciones", de tal modo que las categorías económicas no explican "el fenómeno del que proviene la abstracción económica" (Ilyenkov 2008: 243, 103). Los integrantes del Marxismo abierto siguen a Marx en su crítica de las abstracciones "abstractas" o "formales", y trabajan con abstracciones determinadas en la medida en que encarnan las contradicciones del movimiento real de la lucha. Como sostiene Gunn, "si el marxismo es una 'teoría de algo', sería una teoría de la contradicción" (1994: 53). "Sin contradicción –argumenta Bonefeld– las fuerzas inhumanas como el capital y el dinero se naturalizan y la economía se convierte en algo superior e inmanejable, como si existiera por encima de nosotros, como Dios" (2016: 235). La evaluación de Pitts de la contribución del Marxismo abierto al análisis de la forma del valor recae en este punto: mientras que para la Nueva Lectura de Marx (NLM) "la validez de las categorías económicas como el trabajo y el valor se mantiene en la abstracción de la sociedad en su conjunto", para el Marxismo abierto el valor es un proceso histórico –contradictorio fundamentado en la lucha de clases. Para Pitts, si bien es cierto que tanto el Marxismo abierto como el NLM ofrecen un "proyecto inacabado radicalmente abierto y no

dogmático", el Marxismo abierto debe ser valorado por haber reafirmado la centralidad de la lucha de clases en el núcleo de la teoría "dineraria" del valor de la NLM.

En el Capítulo 5, Mario Schäbel también analiza la perspectiva teórica de la Nueva Lectura de Marx (NLM) y explora su relación con el Marxismo abierto. No obstante, su enfoque se centra en la conexión entre el Marxismo abierto y la *Dialéctica negativa* de Adorno. En el capítulo de Schäbel surge la pregunta sobre si el Marxismo abierto puede considerarse o no un heredero de la Teoría Crítica de Adorno. Su análisis sostiene que el Marxismo abierto sólo puede considerarse un heredero de la Escuela de Frankfurt en relación con el idealismo subjetivo de Herbert Marcuse y no con el materialismo crítico de Theodor Adorno; mientras que este último sí fue incorporado por los teóricos de la NLM. A diferencia de Pitts, Schäbel no concuerda con el rechazo del Marxismo abierto a la primacía del objeto sobre el sujeto, ni con la incorporación de la lucha de clases en el núcleo del análisis del capital y la forma valor, como contribuciones que podrían "corregir" el análisis "objetivo" del capital de la NLM. Para Schäbel, la cercanía del Marxismo abierto a la Teoría Crítica de Marcuse, en lugar de la Teoría Crítica de Adorno, corre el riesgo de "reemplazar el materialismo dogmático y unilateral de la ortodoxia marxista por un idealismo igualmente dogmático y unilateral" que "otorga al sujeto la primacía absoluta en el contexto de la unidad dialéctica de sujeto y objeto".

Los siguientes dos capítulos ofrecen enfoques críticos innovadores para dos de las preocupaciones tradicionales del Marxismo abierto: el capital global y el estado, así como la crisis de la acumulación de capital. En el Capítulo 6, Sagrario Anta Martínez se une a aquellos que han desafiado la adecuación de la noción de Marx de acumulación originaria hoy (Dalla Costa 1995; Harvey 2004; Bonefeld 2012; De Angelis 2008), particularmente cuando el contexto es la posible crisis terminal del capital (véase Ortlieb 2008; Kurz 2010). Ella sugiere que, como "sistema de organización social", el capitalismo no garantiza la reproducción de la vida humana, sino todo

lo contrario: está destruyendo las fuentes de reproducción social y, por lo tanto, provoca una crisis de esta última (véase Dinerstein, en este volumen). Anta Martínez propone el término "acumulación terminaria", en oposición a la acumulación primitiva, para sugerir que, en la situación global actual, hablar de acumulación primitiva es simplemente anacrónico. Con la "acumulación terminaria" en mente, ella explora el antagonismo entre el capital y la vida y los límites de la primera como una forma de organización social.

En el Capítulo 7, Rodrigo Pascual y Luciana Ghiotto examinan la idea, establecida en el marxismo que estudia la Economía Política Internacional (EPI), de que el estado posee bases y límites territoriales, mientras que el capital se mantiene como global; es decir, libre y no territorial. Su análisis se conecta con las recientes contribuciones del Marxismo abierto a los debates sobre la relación entre el estado, las corporaciones multinacionales y el imperialismo. El autor y la autora muestran que la perspectiva realista de la EPI implica una división que se fundamenta en el análisis de los dos momentos del proceso de acumulación de capital: la producción que requiere territorialidad y la circulación que no lo requiere. Sin embargo, Pascual y Ghiotto desafían esta separación y argumentan que la territorialidad y la no territorialidad no son atributos del estado y del capital respectivamente, sino un resultado del antagonismo de clase. La territorialidad y la globalidad imprimen una tensión en el dominio de la explotación de clase, y esto solo puede resolverse temporalmente dentro de los contornos territoriales del estado.

La tercera y última parte del libro se refiere a la democracia, la revolución y la emancipación. En el Capítulo 8, Katherina Nasioka rastrea los efectos de la crisis capitalista desde la década de 1970 y analiza los cambios que se observan en la lucha de clases como resultado de esta crisis que aún continua. La autora argumenta que la lucha anticapitalista de hoy muestra dos dinámicas mutuamente contradictorias que reflejan la intensidad de la crisis capitalista y la agudización de las contradicciones en la relación de capital. Por un lado, la forma dominante de organización política de la clase

trabajadora del siglo XX, que fue hegemonizada por el movimiento obrero y guiada por el canon leninista, que es difícil de afirmar en el contexto actual. Por otro lado, las luchas contemporáneas contra el capital, que son defensivas en la mayoría de los casos, a menudo se libran en nombre de "nosotros o los trabajadores", y buscan la unidad de clase en aquellas categorías que han construido la identidad del movimiento obrero en el pasado, por ejemplo, la nación, el estado. Por lo tanto, si bien la organización basada en la clase trabajadora se debilita, la falta de unidad de clase desafía la perspectiva de la revolución. Entonces, Nasioka se pregunta ¿cómo pueden traducirse las nuevas luchas en una perspectiva política que vaya más allá de la sociedad capitalista?

En el Capítulo 9, Sergio Tischler podría proporcionar una respuesta plausible a la pregunta de Nasioka al plantear el caso del movimiento zapatista (Chiapas, México) en la discusión de la revolución hoy[6]. Tischler sugiere que el zapatismo no ha sido un simple movimiento revolucionario de carácter local, sino que ha implicado una sacudida del pensamiento revolucionario contemporáneo sobre cuestiones tan fundamentales como la relación entre el marxismo y la revolución actual. El zapatismo ofrece una crítica del canon leninista de la revolución, es decir, del tema revolucionario concebido típicamente desde las perspectivas de la vanguardia y y la hegemonía. La relevancia de la autonomía de los zapatistas radica en que es una crítica práctica de la idea vertical y centrada en el estado de la transformación anti-capitalista. A través de las imágenes y la práctica del zapatismo, se abrió un espacio y un proceso político-conceptual que puede conducir a una reconceptualización de la lucha anticapitalista.

En el Capítulo 10, Edith González comienza con una reflexión crítica sobre el lugar que ocupa la democracia en el pensamiento de izquierda hoy. A la autora le preocupa el cambio que ha tenido lugar en dicho pensamiento, el paso de la revolución a la democracia, y las

6 Sobre una teorización de la revolución Zapatista véase también Grosfoguel (2009), Khasnabish (2008); así como Mignolo (2002), entre otros.

consecuencias políticas que esto conlleva para cualquier proceso de emancipación. González argumenta que la democracia se ha convertido en el tema central tanto en los análisis críticos de la última década como en los movimientos sociales y el discurso y la práctica política. Sin duda, *Occupy Wall Street* y los movimientos sociales en Argentina se han convertido en símbolos de resistencia contra el capitalismo. Estos movimientos han reinventado la democracia radical mediante un nuevo "horizontalismo" (Sitrin 2006; 2012) y se les considera agentes de la prefiguración de una nueva democracia (Brissette 2013; Teivainen 2016). No obstante, se pregunta ¿estos movimientos son conscientes de los límites del uso del concepto de la "democracia" sin una crítica al capital? Para González, la igualdad que la democracia puede prometer en una sociedad capitalista es, de hecho, una abstracción de la desigualdad. Por lo tanto, la pregunta es: «¿cuál es el poder de la lucha anticapitalista "democrática" sin una crítica del capital?»

En el capítulo final de nuestro libro, John Holloway argumenta que el concepto de capital es crucial para comprender la situación actual del mundo. En este capítulo, Holloway discute la crítica que caracteriza al enfoque del Marxista abierto como "subjetivista" (véanse Schäbel y García Vela, en este volumen). El autor usa la metáfora del "tren" para mostrar la naturaleza intrínsecamente expansiva y destructiva del capital. Asimismo, Holloway afirma que el capital no es un objeto puro que domina al sujeto; más bien, el capital "es lucha". Está claro que hemos producido "el tren", argumenta Holloway; es decir, el tren es una "construcción social" y se "objetiva" como la forma dominante de las relaciones sociales "a través de luchas sangrientas". Además, el capital tiene sus propias reglas, no obstante, el problema comienza cuando "entendemos el capital simplemente como una forma de dominación (como tienden a hacer los lógicos del capital y la Nueva Lectura de Marx)". Holloway sugiere que, si bien la "primacía del objeto" caracteriza al capital, es precisamente lo que debemos romper. Hay una disonancia en la relación entre sujeto y objeto: "Se ha enfatizado mucho la presencia del objeto dentro del

sujeto, pero lo que más nos interesa es la fuerza destructiva del sujeto dentro del objeto, la presencia del sujeto en-contra-y más allá del objeto como su crisis".

Referencias

Adorno, Th. W. (2000): *Introducción a la sociología*, Barcelona, Gedisa, 2009.

——(2005): *Dialéctica Negativa*, en *Obra completa 6,* Madrid, Akal.

Amsler, S. (2016): "Learning Hope: An Epistemology of Possibility for Advanced Capitalist Society", en A. C. Dinerstein (ed.): *Social Sciences for An-Other Politics: Women Theorising without Parachutes*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Best, B., Bonefeld, W. y O'Kane, C. (eds.) (2018): *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 3 vols., London, Sage.

Bieler, A. and Morton, A. (2003): "Globalisation, the State and Class Struggle: A 'Critical Economy' Engagement with Open Marxism", en *British Journal of Politics and International Relations* 5 (4).

Bieler, A., Bonefeld, W., Burnham, P. y Morton, A. (2006): *Global Restructuring, State, Capital and Labour: Contesting Neo-Gramscian Perspectives*,

Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Boldyrev, I. (2015): *Ernst Bloch and his Contemporaries: Locating Utopian Messianism Today*, London, Bloomsbury.

Bonefeld, W. (2008): "La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social", en *Theomai* 26, Buenos Aires.

——(2010): "Abstract Labour: Against its Nature and on its Time", en *Capital & Class* 34 (2).

——(2013): *La razón corrosiva. Una crítica al estado y el capital*, Buenos Aires, Herramienta.

Bonefeld, W. (2016): "Bringing Critical Theory Back in at a Time of Misery: ThreeBeginnings Without Conclusion", en *Capital & Class* 40 (2).

Bonefeld, W. y Holloway, J. (eds.) (1995): *Global Capital, National State and thePolitics of Money*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Bonefeld, W. y Psychopedis, K. (2005): *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, New York, Routledge.

Bonefeld, W. y Tischler, S. (2002): *A 100 años del ¿Qué hacer?*, Buenos Aires, Herramienta.

Bonefeld, W., Gunn, R. y Psychopedis K. (eds.) (1992a): *Open Marxism* I, London, Pluto Press.

——(eds.) (1992b): *Open Marxism* II, London, Pluto Press.

Bonefeld, W., Gunn, R., Holloway, J. y Psychopedis, K. (eds.) (1995): *Open Marxism* III, London, Pluto Press.

Bonnet, A; Bonefeld, W., Holloway, J. y Tischler, S. (eds.) (2007): *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, tomo II, Buenos Aires, Herramienta.

Brissette, E. (2013): "Prefiguring the Realm of Freedom at Occupy Oakland", en *Rethinking Marxism* 25 (2).

Bruff, I. (2009): "The Totalisation of Human Social Practice: Open Marxists and Capitalist Social Relations, Foucauldians and Power Relations", en *The British Journal of Politics and International Relations* 11.

Brunetta, V. y O'Shea, K. (eds.) (2018): *Durty Words*, Limerick, Durty Books.

Clarke, S. (ed.) (1991): *The State Debate*, Basingstoke, Macmillan.

Cleaver, H. (1996): "The Subversion of Money-as-Command in the Current Crisis", en W. Bonefeld y J. Holloway (eds.): *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Dalla Costa, M. (1995): "Capitalism and Reproduction", en W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway y K. Psychopedis (eds.): *Open Marxism* III, London, Pluto Press.

De Angelis, M. (2008): "Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's Enclosures", en W. Bonefeld (ed.): *Subverting the Present, Imagining the Future*, New York, Autonomedia.

Dinerstein, A. C. (2012): "Interstitial Revolution: The Explosive Fusion of Negativity and Hope", en *Capital & Class* 36 (3).

Dinerstein, A. C. (2015): *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, Basingstoke, Palgrave.

——(ed.) (2016): *Social Sciences for An-Other Politics: Women Theorising without Parachutes*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

——(2018): "John Holloway: A Theory of Interstitial Revolution", en B. Best, W. Bonefeld y C. O'Kane (eds.): *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London, Sage.

Dinerstein, A. C. y Neary, M. (eds.) (2009): *El trabajo en debate*, Buenos Aires, Herramienta, 2009.

Dinerstein, A. C. y Pitts, F. H. (2018): "From Post-work to Post-capitalism? Discussing the Basic Income and Struggles for Alternative Forms of Social Reproduction", en *Journal of Labor & Society* 21 (4).

Dönmez P. E. y Sutton, A. (2016): "Revisiting the Debate on Open Marxist Perspectives", en *The British Journal of Politics and International Relations* 18 (3).

Eden, D. (2012): *Autonomy: Capitalism, Class and Politics*, London, Routledge.

Grollios, V. (2017): *Negativity and Democracy: Marxism and the Critical Theory Tradition*, New York, Routledge.

Grosfoguel, R. (2009): "Izquierdas e Izquierdas Otras: Entre el Proyecto de la izquierda eurocéntrica y el Proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas decoloniales", en *Tabula Rasa*.

Gunn, R. (1994): "Marxism and Contradiction", en *Common Sense* 15, https://commonsensejournal.org.uk/1994/04/01/issue-15.

Harvey, D. (2004): *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.

Holloway, J. (1993): "Open Marxism, History and Class Struggle", en *Common Sense* 13.

Holloway, J. (1995): "La pertinencia del marxismo hoy", en *Marxismo, estado y capital*, Buenos Aires, Tierra del Fuego.
Holloway, J. (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2011): *Agrietar el capitalismo*, Buenos Aires, Herramienta.
Holloway, J., Matamoros, F. y Tischler, S. (eds.) (2007): *Negatividad y revolución. Theodor Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta.
Holloway, J., Nasioka, K. y Doulos, P. (eds.) (2019): *Beyond Crisis: After the Collapse of the Institutional Hope, What?*, San Francisco, PM Press.
Hudis, P. y Anderson, K. L. (2002): "Introduction: Raya Dunayevskaya's Concept of Dialectic", en P. Hudis y K. Anderson (eds.): *R. Dunayevskaya: The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx*, Lanham, Lexington Books.
Ilyenkov, E. V. (2008): *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital*, New Delhi, Aakar Books.
Khasnabish, A. (2008): *Zapatismo Beyond Borders: New Imaginations of Political Possibilities*, Toronto, University of Toronto Press.
Kiciloff, A. y Starosta, G. (2011): "On Value and Abstract Labour: A Reply to Werner Bonefeld', en *Capital & Class* 35 (2).
Kurz, R. (2010): "On the Current Global Economic Crisis: Questions and Answers", en N. Larsen, M. Nilges, J. Robinson y N. Brown (eds.) (2014): *Marxism and the Critique of Value, Chicago*, MCM.
Mandel, E. y Agnoli, J. (1982): *Marxismo abierto*, Barcelona, Crítica.
Mignolo, W. (2002): "The Zapatistas' Theoretical Revolution: Its Historical, Ethical, and Political Consequences", Review – Fernand Braudel Center 25 (3).
Moir, C. (2018): "In Defence of Speculative Materialism", en *Historical Materialism* 1. Online Article, 1–33, doi:10.1163/1569206X-00001609.
Ortlieb, C. P. (2008): "A Contradiction Between Matter and Form: On the Significance of the Production of Relative Surplus Value

in the Dynamic of Terminal Crisis", en N. Larsen, M. Nilges, J. Robinson y N. Brown (eds.) (2014): *Marxism and the Critique of Value*, Chicago, MCM.

Sitrin, M. (ed.) (2006): *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, Oakland y Edinburgh, AK Press.

——(2012): *Everyday Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina*, London y New York, Zed Books.

Susen, S. (2012): "'Open Marxism'. Against and Beyond the 'Great Enclosure'? Reflections on How (Not) to Crack Capitalism", en Journal of Classical Sociology 12 (2).

Teivainen, T. (2016): "Occupy Representation and Democratise Prefiguration: Speaking for Others in Global Justice Movements", en *Capital & Class* 40 (1).

Tsolakis, A. (2010): "Opening up Open Marxist Theories of the State: A Historical Materialist Critique", en *The British Journal of Politics and International Relations* 12.

Parte I

Marxismo abierto y teoría crítica

1. Reconocimiento y revolución

Richard Gunn y Adrian Wilding

¿Cómo puede desarrollarse una escuela de pensamiento del Marxismo abierto? Los autores de este capítulo son asiduos lectores de Hegel (1770–1831) y del "idealismo alemán" en términos más generales. Nos sorprende que temas subrayados por el Marxismo abierto recuperan una línea de pensamiento que remite a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807)[7]. Al señalar esta línea de pensamiento, central en nuestro trabajo reciente, subrayamos una continuidad entre Hegel y Marx. Dicho de otra manera, intentamos renovar algo denominado como un hegelianismo "de izquierda" o "de juventud" –que se convirtió en algo casi moribundo en los años neoliberales.

El marxismo apuntó tradicionalmente a la emancipación –o, para citar las palabras de Marx, a una sociedad donde "el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" (Marx y Engels 1980: 64). En este capítulo, argumentamos que la forma de sociedad que Marx buscaba establecer es una forma que encuentra sus raíces en la *Fenomenología*

7 Intentamos realizar una caracterización general del Marxismo abierto en Gunn 2017.

del espíritu de Hegel. Es bien sabido que Marx comenzó su vida intelectual como un joven hegeliano –siendo los jóvenes hegelianos teóricos de los 1830s y 1840s que enfatizaron en las dimensiones emancipatorias de la obra de Hegel. En varios de sus escritos tempranos, Marx criticó a los jóvenes hegelianos[8]. Es importante decir, sin embargo, que siempre se mantuvo fiel a las ideas de los jóvenes hegelianos.

La idea clave que nos concierne aquí es la de "reconocimiento". En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, aunque no en su tardía y más conservadora *Filosofía del derecho* (1821), el término "reconocimiento mutuo" remite a la libertad y a la auto-determinación a las cuales había apuntado la Revolución Francesa de 1789. En una sociedad donde el reconocimiento es "mutuo" –o, para usar un término alternativo, "recíproco"– la libertad no se ve alienada o contradicha. Donde el reconocimiento es negado, es negada a su vez la libertad. Una sociedad donde hay reconocimiento mutuo es una sociedad donde los individuos ven o reconocen la libertad de los otros. Donde está presente el reconocimiento mutuo se obtiene la libertad.

¿Por qué, puede preguntarse, poner al "reconocimiento" en el centro? ¿Por qué no decir simplemente que Marx favorece relaciones sociales de tipo emancipatorio? Una respuesta es que el reconocimiento "puro" o "mutuo" está vinculado con un proceso de interacción recíproca entre unos y otros que la *Fenomenología* de Hegel hace todo lo posible por explicar (véase Hegel 2007: 111–12). Pensamos que es importante subrayar este proceso: la interacción entre unos y otros es parte de lo que implica la emancipación.

Una segunda respuesta es que el "reconocimiento" –y, por ende, el reconocimiento que es mutuo– es un término que no tiene solamente una fuerza cognitiva sino también constitutiva. Es decir: la manera en que los individuos son "vistos" o reconocidos los convierte en quiénes y qué son. Cuando los individuos son reconocidos como auto-

8 Para un lector de habla inglesa, Stepelevich 1983 es una fuente útil. McLellan 1969 es otro texto estándar.

determinados, por consiguiente, se acentúa su auto-determinación. Se convierten en auto-determinados a través del proceso de reconocimiento que describe Hegel. Los individuos que se reconocen mutuamente no están simplemente situados los unos junto a los otros. Se convierten en auto-determinados los unos a los otros.

Otra razón para hablar acerca del "reconocimiento" es política: en los proyectos políticos emancipatorios, el reconocimiento tal como es planteado en la *Fenomenología* de Hegel y en Marx es un tema muy importante. Por ejemplo, en un cooperativa "alternativa" –y estamos pensando en una cooperativa de tipo "prefigurativo"[9]– se destina mucha energía a la experimentación. ¿Experimentación con qué? La respuesta que se impone por sí misma es: "experimentación con formas de reconocimiento". Por supuesto, es posible replicar: "experimentación con relaciones sociales". Esta réplica, sin embargo, nos dice poco acerca del contenido de las relaciones en cuestión. Nosotros sugerimos que es el reconocimiento mutuo el que provee la *referencia* de la emancipación que la teoría radical (incluido el marxismo) a menudo solamente esboza. Además, mediante la introducción del "reconocimiento" en nuestro cuadro conceptual, encontramos un término que subraya una actividad que, desde el siglo XVII en adelante, los radicales consideraron clave[10]. El concepto de reconocimiento mutuo o de los unos por los otros encarna la forma de sociedad que, a través de generaciones, los revolucionarios intentaron alcanzar.

Es cierto que, entre los marxistas ortodoxos o estilo-DIAMAT, el "reconocimiento" no encuentra su lugar ni como término teórico ni como asunto práctico. Una razón de esto es que, durante las décadas de preeminencia de la Unión Soviética, el marxismo estuvo atrapado en la metáfora "base-superestructura"[11]. Si todo en la sociedad debe

9 Sobre la "prefiguración", o el intento de anticipar las relaciones sociales que uno desea construir, véase Wilding *et al.* 2015 y Dinerstein 2015.

10 Véase, por ejemplo, Winstanley 1973. Para otra colección útil de los escritos del siglo XVII, véase Smith 1984. Los *diggers* de Winstanley y los *ranters* de Abiezer Coppe actuaron en términos "prefigurativos".

11 Véase Marx 2008b y particularmente el comentario editorial de Maurice Dobb [NdT: se refiere a la edición en inglés: Marx 1971: 16].

ser ubicado en una "base" o en una "superestructura", el reconocimiento es superestructural, para decir lo menos. Cuando el Marxismo abierto rompe con el dogmatismo economicista de "base / superestructura" y se centra en cambio en asuntos cotidianos y pedestres (véase Gunn 2017), queda despejado el camino para otorgarle al "reconocimiento" un lugar central. A partir de aquí, un objetivo central de la actividad revolucionaria se desplaza hacia el centro de la teoría.

Hegel sobre el reconocimiento

Consideraciones de espacio y tiempo nos impiden tomar en consideración en este capítulo la obra de Hegel de una manera sistemática. En otra parte escribimos sobre Hegel y otorgamos a la *Fenomenología* y a su discusión del Señor y el Siervo (la así llamada "dialéctica del amo y el esclavo") un lugar privilegiado[12]. Aquí nuestro interés está en Marx –a quien no vemos como un teórico de la base y la superestructura sino como un teórico del reconocimiento.

Aunque sin intentar una discusión detallada de Hegel, nuestro artículo no puede evitar poner en juego asuntos hegelianos. Cuando Hegel escribe su *Fenomenología*, la Revolución Francesa de 1789 lo golpeó como un evento que allanaba el camino hacia la emancipación. La emancipación de la Revolución Francesa le pareció la base práctica sobre la cual descansaba el pensamiento verdadero (o la "ciencia", en el sentido hegeliano del término) –por ejemplo, la "ciencia" de la *Fenomenología* misma[13]. En los capítulos IV y especialmente VI de la *Fenomenología*, Hegel traza un esbozo de la historia europea desde la polis de la Grecia antigua hasta la Revolución Francesa de sus propios días. Cada fase de esta historia representa un patrón distintivo de reconocimiento; esta historia termina con la Revolución Francesa, cuando se alcanza el reconocimiento mutuo o el reconocimiento no-alienado.

12 Véase, por ejemplo, Hegel 2007: 117 y ss. y Gunn y Wilding 2013. Una exposición en formato de libro de nuestras concepciones, Revolutionary Recognition, está en prensa.

13 Para una discusión de la "ciencia" como unidad de teoría y práctica, véase Gunn 2015: cap. 5.

En este punto, algunos detalles de la *Fenomenología* son insoslayables. Aun cuando la Revolución Francesa es, para el Hegel de 1806-7, el acontecimiento que da nacimiento al reconocimiento mutuo, la sección del libro denominada "La libertad absoluta y el terror", donde son discutidos los acontecimientos de la Revolución, no es un texto meramente triunfalista. El punto de partida de Hegel es que, en la masa revolucionaria, "como esencia autoconsciente de todas y cada personalidad… cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de *cada uno*" (2007: 344). En esta formulación resuena una frase usada por Hegel cuando introduce la idea de reconocimiento mutuo. Allí, prevé una situación donde hay un "yo" que es "nosotros" y un "nosotros" que es "yo" (2007: 110). Este retorno de Hegel a este vocabulario de reciprocidad al final de su esbozo de historia europea nos permite ver qué alcanzó la Revolución Francesa. En efecto, el reconocimiento mutuo hace su primera aparición en las calles del París revolucionario. La afirmación de Hegel en el pasaje antes citado es que la libertad y el reconocimiento mutuo revolucionarios son una y la misma cosa. Está advertido, por supuesto, respecto de que la actividad de las masas es inestable y evanescente: el problema que enfrenta la Revolución es dotar al reconocimiento mutuo de una realidad duradera. La dificultad que enfrenta la Revolución Francesa es que los intentos de instaurar el reconocimiento mutuo contradicen al propio reconocimiento mutuo. Cuando la Revolución se vuelca a la "obra universal" de la construcción constitucional, por ejemplo, establece una estructura social que se opone a los individuos y aliena la libertad una vez más[14]. Lo que Hegel denomina "actos *individuales* propiamente dichos" (2007: 346) –por las cuales entiende empresas militares– contradice y aliena la libertad de una nueva manera. Cuando finalmente la Revolución cae en el terror de estado, la contradicción es evidente: "La única obra y el único acto de la libertad universal es (…) la *muerte*" (2007: 347). Sería apropiado decir que, aun cuando

14 Sobre la "obra universal" véase Hegel 2007: 351.

la Revolución Francesa hizo realidad el principio del reconocimiento mutuo, no pudo mostrar cómo ese reconocimiento mutuo puede ser instaurado de una manera estable. Para el Hegel de la *Fenomenología*, los problemas del reconocimiento mutuo están en primer lugar: representan problemas para el presente y el futuro, como vieron los jóvenes hegelianos y Marx.

Otro punto específico que merece enfatizarse aquí concierne al curso de la historia. Hemos sugerido que, para el Hegel de la *Fenomenología*, los períodos históricos son patrones de reconocimiento. El punto que queremos enfatizar es que estos patrones son, sin excepción, patrones de reconocimiento contradictorio –o, decirlo de una manera diferente, patrones de reconocimiento alienado o contradicho. Sólo al final de la narrativa histórica de la *Fenomenología* el reconocimiento existe de una manera no-contradictoria –es decir, como reconocimiento mutuo. Cuando el Hegel de la *Fenomenología* escribe acerca del reconocimiento contradictorio o contradicho, ¿qué contradicciones –qué tipo de contradicciones– tiene en mente? Nos detenemos a clarificar este punto porque se vincula con afirmaciones de Marx.

Una forma de contradicción que la *Fenomenología* advierte es lo que Hegel denomina reconocimiento "unilateral y desigual" (2007: 118). El ejemplo más famoso de esto es el reconocimiento que tiene lugar entre el Señor (*Herr*) y el Siervo (*Knecht*). El reconocimiento "unilateral y desigual" es contradictorio porque se socava a sí mismo. Se socava a sí mismo porque un Señor depende del reconocimiento de un Siervo –y sin embargo él, el Señor, niega que el Siervo sea capaz de reconocimiento. Desde el punto de vista del Señor, el Siervo es despreciado. Una relación de dominación (*Herrschaft*), nos dice Hegel –y esto tiene implicancias considerables– no sólo es repudiable sino también contraproducente, un castillo construido sobre la arena.

En la *Fenomenología*, el reconocimiento "unilateral y desigual" es una forma clave que adopta el reconocimiento contradictorio. Pero hay una segunda forma, y es importante reconocerla porque también

reaparece en la obra de Marx. Esta forma de reconocimiento contradictorio es el reconocimiento que se establece en términos de definiciones de roles, que la *Fenomenología* considera inscriptos en las instituciones sociales. Las instituciones sociales –la expresión de Hegel es "*geistige Massen*" (véase Hegel 2007: 356-7)– se oponen a los individuos. Respecto de las instituciones sociales un individuo sólo puede llevar adelante una vida alienada. Un individuo que sólo es reconocido en términos de definiciones de roles sociales está él mismo –o ella misma– dividido: la parte del individuo incluida en la definición del rol (la parte "universal") es reconocida socialmente pero el remanente multifacético del individuo (la parte "particular") no es tenida en cuenta. El individuo no es reconocido como un ser coherente y autodeterminado. Los individuos definidos por roles y las instituciones que los generan no son libres en sí y los unos a través de los otros. En un mundo de instituciones, los individuos ya no ponen de relieve la auto-determinación de los unos respecto de los otros.

Marx recupera esta segunda forma de reconocimiento contradictorio cuando se refiere a, y critica, las "ökonomischen *Charaktermasken*" (2008a: 104). Está involucrada cuando, en los *Grundrisse*, Marx declara que, en un mercado, los individuos "se reconocen mutuamente como propietarios" (2007: 182). A menos que tengamos en cuenta la segunda forma del reconocimiento contradictorio de la *Fenomenología*, pasajes como este que acabamos de citar pueden conducirnos a la búsqueda de aspectos tácitos de reconocimiento mutuo en las relaciones mercantiles capitalistas[15]. Como mostraremos más adelante, no están presentes en el pensamiento de Marx semejantes motivos potencialmente reformistas.

Mientras tanto, a un nivel más detallado en Hegel, es importante subrayar la diferencia entre el reconocimiento que existe en el curso de la historia –o, como expresa Marx en este punto, "de todas las

15 Como Axel Honneth en su *Freedom's Right* (2014, originalmente publicado en 2011). Para una crítica véase Wilding 2013.

sociedades hasta nuestros días" (Marx y Engels 1980: 55)– y el reconocimiento en un mundo mutuo y, por así decir, post-histórico[16]. La diferencia es entre el reconocimiento alienado y el reconocimiento donde es restaurada una perspectiva auto-determinante y emancipatoria. Al explorar esta diferencia, llegamos a un punto que no es meramente un detalle sino que es esencial para nuestras afirmaciones. Hemos sugerido que el reconocimiento mutuo tiene una dinámica interactiva y de los unos respecto de los otros. Es análoga, proponemos, a una buena conversación –por la cual entendemos una conversación abierta a todos los que se acercan y que siguen el tema en cuestión sea adónde sea que conduzca. Si la conversación es restringida por requerimientos externos –por ejemplo, requerimientos sobre los cuales insiste esta o aquella institución o rol social– deja de ser "buena". Deja de ser una "conversación". Se convierte en un ritual vacío que apuntala la estructura de poder a la que sirven los roles o instituciones sociales. Para plantear este punto en términos ligeramente diferentes: si el reconocimiento ha de ser mutuo y ha de tener una dinámica de los unos respecto de los otros, sólo debe (y sólo una "buena" conversación debe seguir el tema en cuestión sea adónde sea que conduzca) responder a sí mismo. Si el reconocimiento ha de tener una estructura, la estructura debe ser la suya propia. Debe ser "desestructurado" –no en el sentido de que sea caótico o aleatorio, sino en el sentido de que se dicte su dinámica a sí mismo. En este sentido, admitimos explícitamente que nuestra concepción del reconocimiento es anarquista.

Marx sobre el reconocimiento

Así como el reconocimiento está en el centro del pensamiento de Hegel, también es un tema que recorre el pensamiento de Marx y dota de sentido a un amplio rango de sus preocupaciones. Por supuesto, argumentar que Marx es un pensador del reconocimiento no es, en términos marxistas,

16 En su reciente *Rupturing the Dialectic*, Harry Cleaver presta atención a esta diferencia o distinción (véase Cleaver 2017: 110, n. 5). Agradecemos a Cleaver su perceptiva lectura.

ortodoxo. Debido a prejuicios de larga data, el concepto de reconocimiento está rodeado de una aureola "no-marxista". En el mejor de los casos, el reconocimiento figura en los márgenes de las discusiones alrededor del tópico de la alienación; en el peor, se asume que pertenece a una herencia hegeliana supuestamente desechada por el Marx "maduro". Otro prejuicio impide una lectura de Marx basada en el reconocimiento, a saber, la tendencia a ver su relación con Hegel a través de las lentes de la *Crítica de la filosofía del derecho* y pasar por alto la influencia de la más temprana y –como señalamos– más radical *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Sugerimos que Marx era completamente consciente de las implicancias revolucionarias de la discusión del reconocimiento de la *Fenomenología* y que siguió siendo una piedra de toque durante su vida. Las concepciones de Hegel y Marx del reconocimiento corren paralelas.

Así un lector que tiene una imagen del reconocimiento como una categoría "burguesa" debe dejar de lado sus prejuicios en el encuentro con los escritos de Marx. La concepción de Marx es mucho más sutil. La de reconocimiento es incluso una categoríasobre la cual los pensadores burgueses y otros apologistas del capitalismo guardaron silencio aunque, cuando es entendida consistentemente, es una categoría que hace explotar la concepción burguesa del mundo. Marx, creemos, recupera el desafío de Hegel de exponer los patrones contradictorios de reconocimiento de sus días y de concebir una existencia en el reconocimiento mutuo que podría resolver esas contradicciones.

El espacio impide aquí una discusión detallada del pensamiento de Marx sobre el reconocimiento[17]. Esbozamos en cambio una selección de sus textos más relevantes. Comenzamos con sus *Comentarios sobre James Mill*, un texto que data del mismo año que los *Manuscritos de París* (1844) y que trata la relación entre acreedor y deudor. Lo que sorprende al lector de este breve texto es cuán de cerca sigue el lenguaje de la discusión de Marx del acreedor y el deudor el tratamiento del Señor y el Siervo de Hegel.

17 Esta discusión completa se encuentra en Gunn y Wilding 2014b.

La relación del acreedor con el deudor despliega la misma combinación contradictoria entre "independencia" (*Selbständigkeit*) y "dependencia" (*Unselbstständigkeit*) que caracteriza la discusión de Hegel. Como sucede con el Señor y el Siervo, cada uno de los "términos" de la relación acreedor-deudor son individuos determinados por esta relación. Lo que Marx denomina como el "lazo" de la deuda define (subjetivamente, moralmente) al acreedor y particularmente al deudor, cuya "solvencia" agota su identidad (Marx 1982a: 525). El deudor, dice Marx, es "reconocido" solamente en términos de su capacidad de pago: "sobre la persona carente de crédito, además del juicio puro y simple de que es pobre, [recae] el juicio desmoralizante de que carece de confianza, de que no es un hombre reconocido [*Anerkennung*], sino un paria social, un hombre despreciable, y en cuanto que el hombre, viéndose todavía más degradado, sufre encima esta humillación y la de tener que postrarse ante el rico, *suplicando* que le abra crédito" (1982a: 526, traducción modificada).

Pedir u ofrecer crédito, advierte Marx, no involucra reconocimiento mutuo sino "mutua representación, hipocresía y santurronería". El "mutua complementación" de la libertad de un individuo que involucra el reconocimiento de Hegel se convierte aquí en "despojo mutuo". La relación entre acreedor y deudor se convierte en una relación de "servidumbre mutua" (*wechselseitige Knechtschaft*) al dinero. Y así como la relación entre el Señor y el Siervo era un castillo de naipes, este patrón de reconocimiento unilateral es altamente inestable: ¿qué sucede si el deudor o la deudora entra en cesación de pago respecto de su deuda?[18]

El interés de Marx en este breve texto no está solamente en el crédito como una relación de reconocimiento, sino en el intento de los pensadores de la economía política (aquí, específicamente, James

18 Ante esto ambos, Hegel y Marx, recuperan la idea de La Boétie de una dominación que descansa exclusivamente sobre –y es tan frágil como- el consenso del subordinado. Sin embargo, existen importantes diferencias entre La Boétie, Hegel y Marx respecto del tema de la dominación. Véase Gunn y Wilding 2012.

Mill) de justificar el sistema crediticio y, en consecuencia, uno de los pilares claves del capitalismo en su conjunto. En la economía política (hoy uno podría decir: en el pensamiento "neoliberal") pasamos a través del espejo hacia un mundo donde la dependencia humana aparece como independencia y la humillación aparece como dignidad. La economía política presenta al mercado capitalista como el epítome de la libertad y la igualdad, como "el reconocimiento más alto del hombre" (Marx 1982a: 526)[19] pero es realmente un mundo donde la individualidad y la moralidad se encuentran "falsificadas" y "el hombre mismo convertido en dinero". En el mundo del revés de la economía política, el reconocimiento contradictorio es capaz de enmascararse como reconocimiento mutuo.

La forma de la crítica de Marx al reconocimiento contradictorio es apropiada entonces para un mundo social invertido, donde todo es distinto de lo que parece. En este punto Marx no meramente vuelve a poner a Hegel (quien está supuestamente "parado sobre su cabeza") "sobre sus pies". Más bien, trabaja con el mismo concepto de un "mundo invertido" (*verkehrte Welt*) de reconocimiento contradictorio que ya había presentado Hegel[20]. Este reconocimiento contradictorio crea un "mundo invertido" que puede verse en las numerosas referencias de Marx en los *Comentarios sobre James Mill* a la "apariencia" (*Schein*) de confianza mutua y reconocimiento mutuo de la relación entre acreedor y deudor (véase especialmente Marx 1982a: 525). Siguiendo a Hegel, Marx se da cuenta de que, donde prevalece el reconocimiento contradictorio, la moralidad aparece necesariamente bajo un aspecto hipócrita. No es casual que la moralidad burguesa esconda su propia esencia. El sistema crediticio sólo puede aparecer como reconocimiento mutuo en un mundo donde todo está patas para arriba.

19 En los *Manuscritos de economía y filosofía*, escritos en el mismo año, Marx escribe que aun cuando las economías capitalistas se expanden y los salarios aumentan, el obrero "se reduce a una mera máquina, a un siervo (*Knecht*) del capital" (Marx 1982b, traducción modificada).

20 Para Hegel sobre el "mundo invertido", véase 2007: 97.

Cuando uno vuelve a lo que obras posteriores como los *Grundrisse* (1857-8) y *El capital* (1867) tienen para decir sobre el reconocimiento, se pone de manifiesto que no hay un cambio radical en la perspectiva de Marx –sino sólo un cambio de énfasis. Los *Grundrisse* y *El capital* comparten el objetivo de los *Comentarios sobre James Mill* de exponer variantes de reconocimiento contradictorio. Mientras que los *Comentarios* se centran en la desigualdad en el reconocimiento entre (y los roles sociales alienados de) el acreedor y el deudor, los *Grundrisse* exponen el reconocimiento contradictorio involucrado en el intercambio entre "propietarios". Para que los individuos "se reconozcan mutuamente como propietarios" (Marx 2007: 182) deben primero reconocerse los unos a los otros como legalmente libres. Esto significa que "nadie se apodera de la propiedad de otro por la violencia. Cada uno enajena la misma voluntariamente" (2007: 182). Como señala Marx inmediatamente, este reconocimiento de la libertad de los unos por los otros es mera apariencia: un "proceso superficial bajo el cual, empero, ocurre en la profundidad procesos completamente diferentes, en los cuales aquella igualdad y libertad aparentes de los individuos se desvanecen" (2007: 186). Una vez que miramos detrás de la apariencia de los propietarios o las personas intercambiando en términos de libertad e igualdad, vemos en cambio al capital y al trabajo (su "prerrequisito"), y entonces esta "*la igualdad y la libertad* (…) se acreditan como desigualdad y carencia de libertad" (2007: 187)[21].

Las razones de esto son puestas de manifiesto en *El capital*. Allí se muestra que la premisa del intercambio de mercancías es la explotación sistemática del trabajador por el capitalista. En *El capital*, entonces, una relación de reconocimiento desigual ocupa el centro

21 Lo que en la obra temprana aparece como inversión moral aparece en la obra tardía como una "Lichtbild" [fotografía]. La metáfora de Marx proviene de la temprana fotografía: así como la diapositiva fotográfica invierte la realidad, el capitalismo presenta un mundo a través del espejo (Marx 2007). Sobre Marx (así como Hegel) como teórico del "*verkehrte Welt*" [mundo invertido], véase Reichelt 2005.

de la escena. Este paso, el más famoso de la obra, conduce más allá de la economía política –con su foco en la esfera del intercambio, "esfera instalada en la superficie" donde "la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham" (Marx 2008a: 213-4) son las consignas–, hacia la "oculta sede de la producción", donde las relaciones sociales revisten una forma muy diferente: "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, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*" (Marx 2008a: 214).

Como en el caso del sistema crediticio, Marx revela cómo una relación aparente de igualdad es atravesada por la contradicción; la libertad para uno es la falta de libertad para otro. El terreno del intercambio, como en el sistema crediticio, presenta la apariencia del reconocimiento mutuo entre "personas", detrás de la cual se encuentra una realidad muy diferente: la realidad de la explotación –esto es, del reconocimiento contradictorio. La explotación capitalista es un ejemplo de dominación (*Herrschaft*) precisamente en el sentido de Hegel[22].

El hecho de que la explotación del trabajador por el capitalista involucra al "reconocimiento unilateral y desigual" hegeliano debería estar claro a esta altura. Pero Marx se interesa sólo en lo que nosotros

22 La "dominación" (*Herrschaft*) del capital sobre el trabajo es un motivo común en *Das Kapital* (véase Marx 2008: 440, 444, 516, etc.), y cuando en ocasiones Marx la contrasta con "las relaciones directas de dominación y servidumbre (*unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen*)" (2008: 97, 406) es claro que se refiere a que la dominación capitalista, en contraste con otros modos de producción, está altamente mediada –no es ejercida tanto por un señor particular (como en el feudalismo o el esclavismo) como por el señorío del capital como tal.

denominamos la segunda forma del reconocimiento contradictorio hegeliano, es decir, la involucrada en las definiciones de los roles sociales. El capitalista y el trabajador, nos dicen las obras posteriores de Marx, son "personificaciones" –son "corporizaciones" o "encarnaciones" o "portadores" (de relaciones de clase e intereses particulares (Marx 2008a: 104). El capitalista sólo es capital personificado; sólo como tal se convierte en "respetable" (2008a: 731). De la misma manera, el trabajador sólo es trabajo personificado: carente de medios de producción, poseedor sólo de su capacidad de trabajar, él o ella se convierte en completamente fungible: "trabajo abstracto". Ambos, el capitalista y el trabajador, son entonces "máquinas" o "engranajes" de un "mecanismo social" (2008a: 731, 735) –derivándose sus roles inevitablemente de la institución del mercado capitalista. Ser trabajo o capital personificado es ser una abstracción, siendo puestas entre paréntesis todas las características individuales de uno y reducidas a una simple generalización las distintas facetas de uno. Es usar una "máscara de personaje" (*Charaktermaske*) (Marx 2008a: 144).

A la luz de lo que dijimos acerca del reconocimiento se pone en evidencia la radicalidad de la línea de pensamiento de Marx. Una implicancia es que no puede estar simplemente del lado de la categoría de trabajo. Una clase es un polo de una relación de reconocimiento unilateral y desigual. Involucra, además, un reconocimiento definido por roles: ser un "obrero", ser un "miembro" de la "clase obrera", es ser reconocido de una manera contradictoria. Semejante identidad reconocida es algo que debe ser descartado antes que celebrado. Indicios de esta radical línea de pensamiento ya están presentes en los *Comentarios sobre James Mill*, donde Marx opone "vida" a "trabajo" (1982a). Reaparecen en las obras posteriores de Marx, en las cuales el comunismo no es construido en términos productivistas sino como una "actividad auto-consciente" completamente nueva. Tal como la describen los *Grundrisse*: "el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como

trabajo, sino como desarrollo pleno de la actividad misma" (Marx 2007: 267)[23].

Un lector que pase por alto el tema del reconocimiento que recorre la obra de Marx fácilmente puede ser conducido por un mal camino y ver su concepción de la "realidad" (en tanto opuesta a la apariencia) social en el terreno de la producción. Por el contrario, como indica *El capital*, en dicho terreno los individuos aún usan máscaras ("*personae*", en su significado griego original) y la "personificación" sigue siendo un disfraz. En la medida en que el capitalismo aparece como intercambio voluntario entre "personas" que establecen contratos, el "obrero" y el "capitalista" no son sólo clases sino abstracciones que reconocen de una manera falsa (y por consiguiente alienan) a los individuos concernidos[24]. Esto implica –y esto tiene amplias consecuencias– que tales abstracciones son incompatibles con un mundo emancipado. El comunismo, como Marx lo concibe, no es una reversión de la jerarquía entre capitalista y trabajador sino la destrucción de estos roles[25].

En las escasas aunque sugerentes ocasiones en las cuales Marx describe la existencia en el comunismo, con razón la retrata como una condición libre de roles e instituciones sociales, tales como la división del trabajo (véase por ejemplo Marx y Engels 1976a: 47). Así *El capital* apunta más allá del mundo de las mercancías hacia "una asociación de hombres libres" –una asociación donde "el desarrollo pleno y libre de cada individuo constituye el principio dominante" (1976: 731) – mientras que *El Manifiesto Comunista* vislumbra "una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos" (Marx y

23 La crítica de Marx al trabajo está desarrollada en Holloway 2011 y Cleaver 1985.

24 Marx advierte secamente que él de ninguna manera representa al capitalista "con tonos rosados". Pero nos parece que podría haber agregado lo mismo respecto del obrero, puesto que ambos roles involucran un falso reconocimiento. Por supuesto, un rol es mal reconocido, alienado, de una manera más "confortable" que el otro. Para más discusión sobre el tema de la clase en Marx, véase Gunn y Wilding 2014b.

25 Véase Ernst Bloch: "El proletariado es la única clase que no quiere ser una clase… [Así] todo tipo de *Proletkult* es falso y una infección burguesa" (2006: 18).

Engels 1980: 64). Tal condición en la que los individuos son libres a través (y no a pesar de) sus relaciones con los otros, sugerimos, no es sino lo que Hegel entendía como "reconocimiento mutuo".

Al comienzo de esta sección mencionamos la necesidad de descartar un prejuicio –el de que el reconocimiento es un ideal burgués. ¿Hemos justificado nuestra tesis de que el reconocimiento es una categoría revolucionaria antes que afirmativa? ¿Adopta Marx realmente el reconocimiento mutuo como un principio guía, o simplemente desnuda su uso hipócrita por parte de la economía política? Nuestra respuesta es que las dos posibilidades no son excluyentes. Cuando Marx critica el "reconocimiento en la economía política" –sea entre acreedor y deudor o entre poseedores de mercancías– está oponiéndole implícitamenteuna forma de reconocimiento que podría ser más que meramente formal, ilusoria e hipócrita. Marx no es un crítico del reconocimiento, sino de la apariencia de reconocimiento mutuo en la cual en los hechos prevalece su opuesto. Su obra –y aquí no se encuentra ninguna ruptura entre el "joven" y el "maduro" Marx– desnuda la conversión de la igualdad y la libertad en su opuesto, del reconocimiento mutuo en el reconocimiento contradictorio. Criticar esta inversión, como hace Marx, es defender implícitamente al reconocimiento mutuo como un valor. Sólo desde este punto de partida –aunque sea un punto de partida implícito, una "mirada desde ninguna parte", por así decir– puede uno realizar esa crítica. El reconocimiento mutuo deviene para Marx (como era para Hegel) la medida mediante la cual su propia inversión en el reconocimiento contradictorio puede juzgarse. La crítica de Marx no descansa sobre otros valores que el reconocimiento mutuo que el capitalismo por su propia naturaleza socava[26].

26 Un punto que consideramos consistente con la afirmación de los *Manuscritos de economía y filosofía* en el sentido de que "hemos partido de las premisas de la economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes […] Partiendo de la propia economía política y con sus mismas palabras, hemos puesto de manifiesto cómo el trabajador desciende hasta el nivel de una mercancía, y además la más miserable de todas" (Marx 1982b: 594).

Reconocimiento y revolución

¿Es plausible una reformulación de Marx y del marxismo siguiendo las líneas que hemos bosquejado? La historia de las ideas sugiere ciertamente que lo es. Cuando los hegelianos en las décadas posteriores a la muerte de Hegel se dividieron entre las escuelas de los hegelianos de derecha (o viejos hegelianos) y de los hegelianos de izquierda (o jóvenes hegelianos)[27], el concepto de reconocimiento mutuo de la *Fenomenología* se convirtió para estos últimos en una imagen de la emancipación. Edgar Bauer, por ejemplo, vislumbró una "comunidad libre" que sería auto-consciente y, al mismo tiempo, "más allá del estado" (citado en Stepelevich 1983: 273-4). *El ego y su propiedad* de Max Stirner defendía una "nueva libertad" que comprendería a la particularidad e involucraría más que la "libertad respecto de" (citado en Stepelevich 1983: 339, 343). Nuestra sugerencia de que Marx modeló su concepto de una sociedad emancipada a partir del concepto de reconocimiento mutuo de Hegel encaja directamente con el espíritu de los tiempos del joven Marx. Marx comenzó su vida revolucionaria como un joven hegeliano y, a pesar de su exilio en Londres, permaneció fiel a sus ideas tempranas. Él es famoso por haber roto con los jóvenes hegelianos. Debería ser famoso, en cambio, por haber confirmado consistentemente las ideas emancipatorias de los jóvenes hegelianos y los hegelianos de izquierda.

Una investigación más detallada de las obras de Marx, sugerimos, ofrecería aún más evidencia de que él, como Hegel, es un teórico del reconocimiento. Vista desde esta perspectiva, la imagen de Marx cambia dramáticamente, con implicancias políticas igualmente dramáticas. Cuando uno interpreta las afirmaciones de Marx acerca de las relaciones sociales capitalistas como afirmaciones acerca del reconocimiento, se pone de relieve más claramente su carácter contradictorio; cuando uno mira los comentarios de Marx acerca del comunismo como afirmaciones

27 La extensa literatura sobre el hegelianismo en los años posteriores a la muerte de Hegel incluye Hook 1962 y Toews 1980. Renault 2012 ofrece una renovada consideración.

acerca del reconocimiento mutuo, se vuelve más clara la profundidad de su concepción de la libertad a través de los otros. Así como la *Fenomenología* de Hegel rastrea una contradictoria historia de la dominación, la obra de Marx apunta a "echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" (Marx 1982b: 497)[28]. El marxismo apunta, en otras palabras, a la abolición de todas las relaciones de reconocimiento contradictorio.

Un objetivo semejante no puede ser más pertinente o urgente. El foco en el reconocimiento se convierte en algo cada vez más relevante en un tiempo en el que numerosos movimientos revolucionarios de izquierda a través del mundo se dieron cuenta de los peligros de reproducir la dominación y la alienación institucional en sus propias estructuras. Lo que sobre todo muestran las luchas de izquierda actuales es un rechazo a las formas jerárquicas de organización a favor de la prefiguración (Gunn y Wilding 2014a). Este objetivo hacia el que apuntan las luchas –para Marx, "el desarrollo pleno y libre de todo individuo"– debe ser también alimentado en la lucha misma. Lo que está en juego en la elección de la prefiguración en lugar del centralismo democrático de los movimientos del pasado es, sugerimos, el reconocimiento mutuo. Cuando la revolución es vista en términos de reconocimiento, aparecen nuevas perspectivas. El intento de los movimientos revolucionarios actuales de desarrollar formas de organización igualitarias, de democracia directa

28 Tales relaciones no son hoy menos ubicuas que en la época de Marx. Como advierte Silvia Federici, "Junto con el empobrecimiento, el desempleo, las horas extra, el número de personas sin hogar y la deuda, se ha producido un incremento en la criminalización de la clase trabajadora, mediante una política de encarcelamiento masivo de la clase obrera que recuerda al Gran Encierro del siglo XVII y la formación de un proletariado ex - lege constituido por inmigrantes indocumentados, estudiantes que no pueden pagar sus créditos, productores o vendedores de mercancías ilícitas, trabajadoras del sexo. Es una multitud de proletarios, que existen y trabajan en las sombras, que nos recuerda que la producción de poblaciones sin derechos –esclavos, sirvientes sin contrato, peones, convictos, *sans papiers*– permanece como una necesidad estructural de la acumulación capitalista" (Federici 2013: 172).

("horizontales"), a través del fomento de la solidaridad y la ayuda mutua y de la prioridad otorgada a la auto-educación, son otros tantos intentos de construir "hogares" de reconocimiento mutuo para "luchar hacia afuera"[29].

Para un participante en una lucha revolucionaria (así como para el teórico del Marxismo abierto) la pregunta por los destellos de un futuro auto-determinado es muy importante. Lo que importa por encima de todo, y antes que todo, es que el reconocimiento mutuo –la vida y la interacción en y a través de las cuales puede sostenerse la libertad– existen de una manera tangible y directamente experiencial. Si el reconocimiento mutuo está presente, hay un futuro para la revolución. Si el reconocimiento mutuo está ausente, o es sacrificado en aras de una finalidad estratégica más o menos distante, la revolución perdió su rumbo. Una revolución, si ha de ser tal, debe comenzar de la misma manera en la que tiene la intención de continuar. Cuando la revolución enfría el calor intenso de la interacción del reconocimiento mutuo, un futuro de alienación, de jerarquía y de definición de roles apunta hacia un infinito gris y sombrío. Si, por el contrario, se sostiene un "hogar" de reconocimiento mutuo, la revolución –cualquiera sea la violencia que enfrente– conserva su razón de ser. La "lucha hacia afuera" es posible porque la finalidad de la revolución sigue en juego.

Referencias

Bloch, E. (2006): *Traces*, Stanford, Stanford University Press.

Cleaver, H. (1985): *Una lectura política de El capital*, México, Fondo de Cultura Económica.

29 El término proviene de Marom 2012. Un punto de vista contrastante se encuentra en *Asamblea* de Hardt y Negri (2019), el cual, a pesar de sus muchas fortalezas, muestra una reticencia a deshacerse de las instituciones que –como argumentamos– contradicen inherentemente el reconocimiento. El punto, afirmamos, es sostener el reconocimiento mutuo sin institucionalizarlo.

Cleaver, H. (2017): *Rupturing the Dialectic*, Oakland, P. M. Press.
Dinerstein, A. (2015): *The Politics of Autonomy: The Art of Organising Hope*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
Federici, S. (2013): *Revolución en punto cero*, Madrid, Traficantes de sueños.
Gunn, R. (2015): *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2017): "On Open Marxism", ponencia presentada en la Conferencia "25 años de Marxismo Abierto", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 16 de octubre.
Gunn, R. y Wilding, A. (2012): "Holloway, La Boétie, Hegel", en *Journal of Classical Sociology* 12 (2).
Gunn, R. y Wilding, A. (2013): "Revolutionary or Less-than-Revolutionary Recognition", en www.academia.edu/40986 73/Revolutionary_or_Less-than-Revolutionary_Recognition.
——(2014a): "Recognition Contradicted", en *South Atlantic Quarterly* 113 (Spring).
Gunn, R. y Wilding, A. (2014b): "Marx and Recognition", en www.richard-gunn. com/marx-and-marxism.
Hardt, M. y Negri, A. (2019): *Asamblea*, Madrid, Akal.
Hegel, G. W. F. (2007): *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Holloway, J. (2011): *Agrietar el capitalismo*, Buenos Aires, Herramienta.
Honneth, A. (2014): *El derecho a la libertad*, Buenos Aires, Katz.
Hook, S. (1962): *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
McLellan, D. (1969): *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca.
Marom, Y. y Klein, N. (2012): "Why Now? What Next? A Conversation about Occupy Wall Street", en *The Nation* (9 de enero), www.thenation.com/article/why-now-whats-nextnaomi-klein-and-yotam-marom-conversation-about-occupy-wall-street
Marx, K. (1971): *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londres, Lawrence and Wishart.

Marx, K. (1982a): "Extractos del libro de James Mill Éléments d'Économie Politique", en K. Marx y F. Engels (1982).
——(1982b): "Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel", en K. Marx y F. Engels (1982).
——(1982c): "Manuscritos de Economía y Filosofía", en K. Marx y F. Engels (1982).
——(2007): *Grundrisse*, México, Siglo XXI.
——(2008a): *El capital*, Vol. 1, México, Siglo XXI.
——(2008b): *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.
Marx, K. y Engels, F. (1976a): *Collected Works*, Vol. 5, Londres, Lawrence and Wishart.
——(1980): *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras Escogicas*, Vol. 1, Moscú, Progreso.
——(1982): *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
Reichelt, H. (2005): "Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality", en W. Bonefeld y K. Psychopedis (eds): *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Farnham, Ashgate.
Renault, E. (2012): "The Early Marx and Hegel: The Young-Hegelian Mediation'", en https://marxandphilosophy.org.uk/wp-content/uploads/2018/01/renault 2012.doc.
Smith, N. (ed.) (1984): *A Collection of Ranter Writings from the Seventeenth Century*, Londres, Junction Books.
Stepelevich, L. S. (ed.) (1983): *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge, Cambridge University Press.
Toews, J. E. (1980): *Hegelianism*, Cambridge, Cambridge University Press.
Wilding, A. (2013): "The Problem with Normative Reconstruction", en www.academia.edu/5115504/The_ Problem_With_Normative _Reconstruction.
Wilding, A.; Gunn, R.; Smith, R. C.; Fuchs, C. y Ott, M. (2015): "Occupy and Prefiguration: A Roundtable Discussion", www.richard-gunn.com/politics.

Winstanley, G. (1973): *The Law of Freedom and Other Writings*, Harmondsworth, Penguin.

2. La teoría crítica de la esperanza: afirmaciones críticas, más allá del miedo

Ana Cecilia Dinerstein

> "La expectativa, la esperanza, la intención hacia la posibilidad que aún no ha llegado a ser no es solamente una característica básica de la conciencia humana, sino que, si se la corrige y capta concretamente, es una determinación básica en el marco de la realidad objetiva en su conjunto. Desde Marx, no podrá haber ninguna investigación en búsqueda de la verdad o ningún juicio realista que sea capaz de evitar los contenidos subjetivos y objetivos de la esperanza del mundo sin pagar el precio de trivialidad o toparse con un callejón sin salida. *La filosofía tendrá conciencia del mañana, compromiso con el futuro, conocimiento de la esperanza, o no tendrá más conocimiento*" (Bloch 1986: 7, énfasis en el original).

¿Pertenece realmente la teoría crítica a la praxis radical actual? Bonefeld (2016) sugiere acertadamente que debemos retornar a la teoría crítica en momentos de miseria. En este capítulo, sostengo que dicha teoría crítica debe estar inspirada en la filosofía *de la esperanza* de Ernst Bloch, en lugar de la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno, como sugiere Bonefeld. La crítica, nos recuerda Postone, debe contextualizarse; es decir, debe verse a sí misma como históricamente situada: "la característica distintiva de semejante crítica es la auto-reflexión. Una teoría critica de la sociedad que asume que las personas están constituidas socialmente debe ser capaz de explicar la posibilidad de su propia existencia (…) Tal teoría configura una crítica social inmanente (…) debe ser capaz de ubicar ese 'debe ser' como una dimensión de su propio contexto,

como una posibilidad que es inmanente a la sociedad existente" (Postone 2007: 109).

Debemos repensar la teoría crítica en el contexto histórico contemporáneo. Mi exploración sobre la posibilidad de una teoría crítica de la esperanza se basa en la necesidad urgente de comprender el contenido utópico de las luchas de clase del presente, las cuales, como sugeriré, se desarrollan en torno a cuestiones relacionadas con la reproducción social en sentido amplio en un momento de crisis y destrucción. Si bien la teoría crítica de Adorno es importante en la medida en que impide que se produzca el cierre dialéctico (dialéctica negativa), no puede dar cuenta de la dimensión prefigurativa de las luchas sociales en el contexto de la crisis capitalista global. En este capítulo, establezco una conexión entre las luchas sociales en torno a cuestiones de reproducción social y la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch para actualizar la teoría crítica a su momento histórico. Denomino "afirmaciones críticas" a las luchas sociales prefigurativas, para distinguirlas de lo que John Holloway denomina "autonomismo positivo". La actualización de la filosofía crítica de Ernst Bloch le permite a la teoría crítica retomar la auto-reflexión para re-contextualizarse y captar la dimensión utópica de la praxis radical a la que pertenece, sin comprometer la negatividad, superando así el pesimismo de la escuela de Frankfurt, más allá del miedo a la positivización de la resistencia.

Crisis, reproducción social y luchas por la vida

La crisis financiera de 2008 expuso una vez más la tendencia a la crisis del capitalismo (Clarke 1994: 280), pero también reveló una severa crisis de reproducción social de la vida, la cual está mediada por el dinero-capital. Mientras que el "desarrollo capitalista siempre ha sido *insostenible* debido a su *impacto humano*" (Dalla Costa 1995: 11, cursiva en el original), la crisis actual, con sus "soluciones" de "austeridad", acompañada de estrategias necesariamente autoritarias de dominación política, discursiva e ideológica, está

penetrando todos los rincones del dominio social hasta el punto de comprometer la satisfacción de las necesidades humanas consideradas básicas como el agua, la comida, el techo. Entendida de esta manera amplia, la crisis de la reproducción social, como sugieren Zechner y Hansen (2015), ha generado una "vulnerabilidad generalizada (...) que ha abierto una cantidad increíble de luchas en torno a los recursos sociales, económicos y de supervivencia, que han puesto la lucha por la vida en su centro: [la] vida cotidiana, la supervivencia corporal y la vida colectiva: el problema de las necesidades humanas toca más en la crisis". De alguna manera, estas luchas por la reproducción social han desplazado la centralidad de la lucha proletaria liderada por la "clase trabajadora" hacia el ámbito social (Dinerstein y Pitts 2018).

El término "estrategias de supervivencia", frecuentemente utilizado para describir las luchas sociales de "los pobres", designa las dificultades sufridas por individuos, familias y comunidades enteras como también sus esfuerzos y lucha por acceder, siguiendo a Bonefeld citando a Walter Benjamin, a las "cosas crudas y materiales sin las cuales las cosas refinadas y espirituales no podrían existir" (Benjamin 1973, citado por Bonefeld 2016: 241). Como veremos más adelante, y siguiendo al feminismo de la reproducción social, estas son luchas de clase. Dicho feminismo retoma la conceptualización de Marx sobre la unidad entre producción y reproducción social para lograr una comprensión más amplia de clase, más allá de su definición basada en el trabajo asalariado (Bhattacharya 2017). Si se considera la producción y la reproducción social como una totalidad, como lo hace Marx, se evidencia que las luchas en torno a la reproducción social son luchas de clase pues, siguiendo a Ferguson y McNally, abordan las "condiciones de posibilidad de la fuerza de trabajo [y la] forma en la que la fuerza de trabajo es biológica, social y generacionalmente reproducida" (Ferguson y McNally 2015), sin la cual el trabajo capitalista no existiría. En breve, las luchas sociales por la reproducción social de la vida, en torno a la alimentación, la tierra, el cuidado, la educación, el agua, la vivienda son, en el capitalismo, luchas laborales

e "instancias de lucha de clases" (Dinerstein y Pitts 2018) a través de las que se busca crear posibilidades alternativas de reproducción social. En este sentido, la crisis generalizada de reproducción social de la vida constituye el contexto para la renovación de la teoría crítica y de la utopía (Dinerstein 2017a). Sin embargo, vemos que esta dimensión utópica de la movilización actual no se refleja en los escritos y debates de la teoría crítica como debiera a partir de la auto-reflexión crítica, claro que con algunas excepciones.En este capítulo discuto este silencio de la teoría crítica *tradicional*[30]pues contiene la clave tanto para comprender la lucha de clases como para la renovación de la teoría crítica en el presente.

¿Autonomismo positivo o afirmaciones críticas? El miedo es contagioso

En una colección de ensayos que revitaliza la dialéctica negativa de Adorno como central para comprender la resistencia actual (Holloway, Matamoros y Tischler 2007), Holloway establece una distinción entre el autonomismo positivo y el negativo. Mientras rechaza al primero por ser clasificatorio y porque "coquetea con los gobiernos progresistas", celebra el segundo pues nos "empuja contra y más allá de todas las identidades, parte de la germinación y el florecimiento de las actividades creativas útiles. La distinción importa políticamente" (Holloway 2009b: 99).

Pero es aquí donde nos encontramos con el siguiente problema: al experimentar con otras formas posibles de relaciones sociales (no capitalistas, no patriarcales, no coloniales), a través de la lucha, se intenta no solo negar lo que es sino proteger la vida humana, animal y vegetal para encontrar formas alternativas de reproducción social en un momento donde aquella se halla en peligro. No me refiero solamente a la crisis climática sino a la crisis de la forma-dinero de reproducción

30 Nota al pie agregada por la autora en esta versión en castellano. Denomino *teoría crítica tradicional* a la teoría critica desarrollada por T. W. Adorno, y la de sus seguidores, neo-adornianos, en el presente.

social de la vida. El problema para el Marxismo abierto y para la teoría crítica es cómo contextualizarse a sí mismos al interior de esta praxis afirmativa crítica como una teoría de la lucha (ver la introducción a este volumen). El "arte de organizar la esperanza" (Dinerstein 2015) es un proceso de lucha donde no solo negamos sino también afirmamos y al crear, nos contradecimos, asumiendo la posibilidad de la desilusión y articular alternativas. Estas instancias no son sucesivas sino simultaneas. El arte de organizar la esperanza no es ni negativo ni positivo, sino críticamente afirmativo y gestador de *utopías concretas*. Si la miseria del mundo actual fomenta una *praxis afirmativa* crítica contra la barbarie, para crear un "mundo con frente" (Bloch 1986), la teoría crítica tradicional adorniana no puede captar esta esperanza de abrir frentes de posibilidad en tanto praxis *emancipadora*.

Ahondando más en esta complicación, quiero ofrecer el término "afirmaciones críticas" para *nombrar* las luchas en torno a cuestiones de reproducción social de la vida, donde afirmar se nos presenta como una *forma de negación* en, contra y más allá del capital (Dinerstein 2017b). Esta denominación me permite establecer una distinción clara entre "afirmaciones críticas" y el "autonomismo positivo" con el objetivo de reconocer su contenido "utópico" radical. La primera diferencia entre ambos es que, mientras que el autonomismo positivo acepta la realidad tal como es, y se adapta al proceso político en curso, las afirmaciones críticas niegan esa realidad a partir de afirmar una nueva *sin comprometer la negación*. La segunda diferencia, enlazada con la primera, es que el autonomismo positivo elimina la contradicción inherente a las relaciones sociales capitalistas, la cual en términos de reproducción social se materializa como una contradicción entre la necesidad de reproducir la vida a través del dinero y la de abolir el dinero para reproducir la vida, mientras que las afirmaciones críticas nacen, navegan y mantienen abierta dicha contradicción. La tercera diferencia entre la praxis positiva y las afirmaciones críticas es que solamente en éstas podemos encontrar un compromiso real con la *posibilidad* y la anticipación del Novum que aguarda expectante en la realidad del *aun no* (Bloch 1986 [1959]).

La teoría crítica *tradicional* solo acepta la negación de lo dado sin comprometerse con la dimensión afirmativa-crítica de las luchas emancipadoras actuales. Esto es sintomático de una teoría crítica caracterizada por el *miedo a la positivización* de la resistencia, es decir, al triunfo del estado sobre la revuelta, heredado del pesimismo adorniano. Como sugiere Coole, a pesar de su insistencia en que las "constelaciones" no debían ser sólo "experimentos mentales, sino que también debían incitar negaciones prácticas (...), Adorno no elabora este sentido de praxis" (Coole 2000: 179). Según Bonefeld, Adorno pensaba que había "necesidad de una 'práctica que luchara contra la barbarie' pero sin embargo (...) no puede haber tal práctica" (Bonefeld 2016: 239-40). Para Adorno, el capitalismo es una totalidad objetiva reproducida constantemente por los sujetos. La existencia de esta totalidad es una "necesidad", porque la "totalidad está intrínsecamente relacionada con el fenómeno del fetichismo, de la reificación" (Grollios 2017: 132), en un sistema de producción de mercancías. Entonces, una totalidad reificada no puede ser combatida directamente por medio del activismo político o social. Hoy, Bonefeld nos dice que: "[l]a barbarie no se puede combatir de manera directa e inmediata: ¿qué significa realmente luchar contra el dinero, resistir el movimiento de monedas, combatir la ley del valor económico, oponerse a las ganancias capitalistas y luchar contra la pobreza en un sistema de reproducción social que contiene al pobre mendigo en su concepción de la riqueza?" (Bonefeld 2016: 239-40).

Esta es una posición "teórica" paralizante conducente al estancamiento político amparado en una "desesperación exaltada" (Bloch 2009). Nuevamente, por un lado, en la medida en que el capitalismo es una totalidad, la posibilidad de transformar el mundo existe solamente "como una transformación completa e integral del *status quo*" (Boldyrev 2015: 172). Por otro lado, involucrarse en esta transformación totalizante significaría formar "parte de un proceso de perversión y fetichización de la idea del cambio revolucionario" (Tischler 2007: 117). La conclusión de este razonamiento es que, si bien el cambio revolucionario totalizador es inviable, la transformación parcial del

mundo derrotaría a la esperanza por completo; conclusión que desafortunadamente nos lleva a un "estado bloqueado", término que el mismo Adorno utiliza para describir "una condición tanto intelectual como social en la que cada intento de cambiar la sociedad de manera radical parece condenado" (Wilding 2007: 26).

Cabe decir que con la publicación de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002) y luego con *Agrietar el capitalismo* (2010), Holloway desbloqueó la teoría crítica tradicional adorniana pero limitadamente. Su noción de grieta (*crack*) engendró una "fusión explosiva" entre negatividad y esperanza (Dinerstein 2012). Las grietas muestran el "choque con la lógica del estado, la homogeneización del tiempo, el fetichismo de las comodidades y el dinero [y] al mismo tiempo (...) señalan la afirmación de otro tipo de actividad humana (anticapitalista): el hacer" (Dinerstein 2012: 522). El compromiso de Holloway con la filosofía de Bloch le permitió conceptualizar el aspecto más creativo de las luchas sociales: "[l]as grietas son fisuras que ofrecen (…) mil respuestas a la cuestión de la revolución" (Holloway 2002: 4)' (Dinerstein 2018: 545). En esta "revolución intersticial" (Dinerstein 2018b), parafraseando a Bloch, no hay miedo sino esperanza. Sin embargo, la conceptualización de la grieta de Holloway se queda corta sin intención de comprometer a la teoría crítica con el desafío de captar y elaborar de qué manera las dinámicas y complicaciones de la lucha comprometen o no la generación de lo que Bloch llama "excedentes utópicos", una vez que comienzan a florecen como utopías concretas en las fisuras de los espacios creados por la negación.

La esperanza: teorizando "la posibilidad", abriendo "frentes"

Ernst Bloch no temía a teorizar la *posibilidad*. Su filosofía crítica es, sobre todo, acerca de la posibilidad. Daly sugiere que en la filosofía crítica de Bloch "la humanidad se concibe como (...) un desafío a devenir, no como algo dado, y esto significa que no se puede hacer

ninguna suposición real sobre el contenido del ser" (Daly 2013: 172). El "descubrimiento" del contenido de la posibilidad no es pasivo sino activo (Bloch 1971: 21). Nos vemos obligadas a desplazarnos hacia afuera y adelante por nuestras propias necesidades y carencias en busca de su satisfacción. Lejos de ser un medio de salvación o un medio religioso, Bloch considera a la esperanza como una explosión de fuerza humana que "se nos presenta como un continuo Aún-No de la verdadera posesión humana. Es un aspecto de la búsqueda de significado, y, lejos de drogar la sed por el significado (…) con cualquier opio delos pueblos en la forma de una compensación imaginada en otro mundo, lo llena con el alimento del trabajo incesante (…) inquebrantable e incorrupto, para obtener una verdadera conciencia y satisfacción genuina de las necesidades utópicas del hombre" (Bloch 2009: 248).

La teoría crítica de la esperanza rechaza lo que Bloch denomina "un mundo sin frente". Para Bloch, "[e]l trabajo de Marx marca un punto de inflexión en el proceso concreto de aventurarse más allá de llegar a ser consciente. Pero existen hábitos profundamente arraigados de pensar aferrados a un mundo sin Frente (...) El desiderium, el único atributo honesto de todos los hombres, permanece inexplorado" (Bloch 1986: 5). Como señala Amsler, el mundo sin frente es una ontología política o un modo de ser "donde no existe espacio o sitio desde el cual enunciar, o participar en la elaboración de, respuestas a 'realidades malamente existentes' para alterarlas, porque estas realidades no incluyen en su interior 'material inacabado'o 'dimensiones abiertas' en las personas o en las cosas' (Bloch citado por Amsler 2016: 25)" (Amsler 2016: 26).

Contra un mundo sin frente, Bloch ofrece la "ontología del aún no", accesible hacia un mundo "con frente". Continúa Amsler: "[e]l Frente no es un 'espacio físico', sino *el sitio del aun no* (Amsler 2016: 25). El Frente es donde (y cuando) "se ubica el aún no ha llegado a ser (*Unbecome*) y donde busca articularse" (Bloch, 1986: 199) (Amsler 2016: 26). Amsler pregunta con respecto a la educación: "¿Dónde están los 'frentes' de posibilidad anti-contra y post capitalista (…)

hoy?" (Amsler 2016: 26) Mi argumento es que las luchas en torno a la reproducción social están abriendo miles de frentes de posibilidad política desde donde enunciar la alternativa y articular lo nuevo.

Para Bloch, entonces, la esperanza es clave para la transformación revolucionaria del mundo. Esta no podría ocurrir sin esperanza (Boldyrev 2015). La idea de la transformación revolucionaria de Bloch no es teleológica ni escatológica: es una praxis concreta incierta, sin trascendencia. Siguiendo a Amsler, "No podemos esperar, escribe Bloch, que esperanza radical surja de forma espontánea en situaciones en las que las personas 'presuponen que el mundo que ya está realizado', como un mapa que termina en las fronteras trazadas por conocimientos poderosos y las agencias de control que niegan cualquier tipo de imaginación que yazca más allá. Sin embargo, si bien 'todo es todavía fácticamente imposible para lo que las condiciones aún no existen en absoluto', también es cierto que 'todo es posible para lo cual existen condiciones en forma suficientemente parcial' (Bloch 1995, 8, 205, 234)" (Amsler 2016: 23).

Por ello es importante aprender y educar la esperanza (*docta spes*) para ser capaces de superar el miedo y lanzarnos "activamente a lo que pertenecemos" (Bloch, 1986: 3). Esto implica aprender a desafiar y transcender la demarcación de la realidad dada (Dinerstein 2015); es decir, poder distinguir entre lo que es posible dentro de los parámetros existentes de inteligibilidad y las condiciones materiales a medida que son construidas y legitimadas por el poder (*de acuerdo con*), y lo que actualmente se desconoce y no se realiza, pero no obstante es parte de las realidades alternativas que transgreden y exceden infinitamente estos parámetros en los procesos de devenir (lo que existe *como posibilidad*) (Bloch 1995: 207, 209) (Amsler 2016: 23).

El carácter utópico de la realidad: descartando el subjetivismo en la filosofía de Bloch

La conciencia anticipatoria del aún está lejos de ser ideológica o idealista: se halla plenamente conectada a la realidad *material* "no

realizada" (Dinerstein 2002) habitante del presente. La esperanza no es simplemente una proyección de la razón, una "creación mental" del pensamiento humano, sino *una expresión de lo que es realmente posible* (Bronner 1997: 177, énfasis agregado). La afirmación "siempre es posible cambiar el mundo" se basa en el reconocimiento del contenido material del mundo y da cuenta de la importancia de la ontología y la epistemología de la filosofía de Bloch: su materialismo especulativo (Moir 2018b).

Tanto para Bloch como para Adorno, "el pensamiento utópico está implícito en todo pensamiento crítico". Ambos acuerdan con que "la función clave de la utopía es su capacidad de crítica" (Moir 2018a: x). Pero la crítica de Adorno a un supuesto utopismo de Bloch, que no encajaba con su dialéctica negativa, es injusto. El concepto de utopía de Bloch no es *utopista*. La noción de utopía de Bloch está indisolublemente conectada a su concepción materialista histórica de la historia y a su comprensión material del mundo (Moir 2018b). Boldyrev destaca que "Bloch era hostil hacia las teorías 'subjetivistas' dado que él consideraba a la esperanza como el afecto capaz de vincular las aspiraciones subjetivas con las tendencias objetivas, dirigiendo al ser humano no solamente hacia su futuro estado psicológico sino también hacia un mundo futuro" (Boldyrev 2015: 33). Lo subjetivo en la filosofía de Bloch entonces no es subjetivo como en "la voluntad del sujeto", sino como la *falta* que reside en la materialidad del mundo. La utopía no es *subjetiva*, sino que reside en la materialidad de la realidad misma, dice Bloch, "y en la medida que los seres humanos adquieren conciencia de esta materialidad de la utopía, son capaces de realizarla" (Moir 2018b: 2).

Curiosamente, como nos recuerda Moir, Bloch no propone simplemente que la utopía es material, sino que, asimismo, "la realidad material es utópica pues no está todavía 'allí' literalmente, en forma acabada" (Moir 2018a: 201). En otras palabras, la posibilidad de la utopía reside en la realidad material del mundo porque la materia, en el "materialismo especulativo" de Bloch (Moir 2018b), significa *posibilidad en devenir*. Como vemos, esto está muy alejado de los

enfoques subjetivistas y voluntaristas de la utopía y el cambio radical. Los teóricos críticos neo-adornianos y John Holloway han prestado poca atención a este aspecto significativo de la filosofía de Bloch, que estoy discutiendo aquí para impugnar las acusaciones de "subjetivismo" al Marxismo abierto (ver García Vela y Schäbel, en este volumen). El materialismo de Bloch es totalmente corpóreo y está conectado con las emociones humanas (Grollios 2017: 221), lo que convierte la imputación de Habermas a Bloch de ser un "filósofo romántico" en algo completamente infundado (Grollios 2017: 222; Moir 2018a, 2018b).

La utopía concreta y la teoría crítica de la esperanza

Ruth Levitas destaca la distinción propuesta por Bloch entre utopía concreta y abstracta (Levitas 1997). Bloch critica que el pensamiento utópico no era anticipatorio (Levitas 2008: 43). Siguiendo a Geoghegan, en sentido histórico, las utopías abstractas son creadas "antes de la emergencia del proletariado revolucionario [o] desconectadas del movimiento proletario progresista" (Geoghegan 1996: 38). En sentido crítico, las utopías abstractas actúan como imaginaciones colectivas que se realizarán en el futuro, cuando se den las condiciones esperadas, o siguiendo el plan del partido político. En cambio, la utopía concreta es un acto colectivo de aventurarse más allá, aquí y ahora. Levitas señala que la idea de utopía concreta de Bloch "no es simplemente la versión 'correcta' de la utopía, sino una categoría orientada a la praxis" (Levitas 1997: 70). La utopía concreta es *praxis* (Geoghegan 1996: 38). Bloch sugiere que: "El único concepto apropiado es el concepto aparentemente paradójico de utopía concreta […], es decir el concepto de utopía de tipo anticipatorio que de ninguna manera coincide ni con el ensueño de la utopía abstracta ni está guiado por la inmadurez del socialismo meramente utópico abstracto (Bloch 1959/1986: 146).

A diferencia de la utopía abstracta, la utopía concreta es un proceso en marcha "sin trascendencia" (Bloch 1971: 41); es concreta

precisamente porque es una praxis no predeterminada. Es producto de la actividad transformadora contingente del trabajo humano (Bloch 2009: xix). Bloch se niega a transportar la utopía hacia el futuro, porque cuando esto sucede, argumenta Bloch, "no solo yo no estoy allí, sino que la utopía tampoco está consigo misma" (Bloch en Adorno, Bloch y Krüger 1975: 3). La utopía no es un "pensamiento de algo existente en el futuro, sino que es una 'categoría orientada a la praxis'" (Levitas 1997: 70). El aún-no no debe entenderse como "algo que se espera de acuerdo con su 'disposición' en forma reducida, como si estuviera encapsulado", lo que sería una "interpretación retrógrada del aún-no [la cual] suprimiría o fallaría en entender precisamente el salto dialéctico en lo Nuevo" (Bloch 1986: 1373). "Es a través del *Novum* que nos orientamos y reformulamos la pregunta inconstruible sobre la naturaleza de la existencia humana en formas concretas para que podamos ver la dirección de la utopía" (Zipes 1988: xxxvii).

Siendo un aspecto esencial de nuestra humanidad, i. e. una característica antropológica, según Bloch, el impulso utópico y la necesidad de la utopía como anticipación de un mundo mejor en el presente *no puede objetarse* (o al menos no seriamente bajo el argumento de la "imposibilidad técnica"), porque "mientras [la realidad] posea posibilidades inconclusas en nuevos gérmenes y nuevos espacios de configuración, será imposible formular una objeción absoluta contra la utopía desde el punto de vista de la mera realidad fáctica" (Bloch [1959]2004: 238 en Dinerstein 2013: 160).

Las luchas sociales autónomas están explorando el *Novum*, proponiendo preguntas prácticas tales como ¿cuáles son las posibilidades de articular otras formas de reproducción social de la vida más allá del mundo del dinero-capital? ¿Cómo podemos desafiar el poder del dinero como abstracción auto-expansiva? ¿Cómo lidiamos con la paradoja dada, y navegamos las contradicciones existentes, entre la necesidad del dinero para la reproducción social de la vida y la necesidad de destruir el dinero para poder continuar con la reproducción social de la vida? La búsqueda de respuesta a

estas preguntas prácticas es el punto de partida para la reinvención de la teoría crítica y la utopía. Este es un punto de partida eminentemente concreto, desde el cual es posible explorar formas alternativas de reproducción social, contra y más allá del capital. Esta praxis utópica concreta despliega una crítica *experiencial* de la sociedad capitalista patriarcal y colonial, con raíces en la vida cotidiana, en el cuerpo, en las relaciones sociales y en las prácticas comunales, en la lucha contra el estado. Las "afirmaciones críticas" son prefigurativas, en tanto desafían las demarcaciones de la realidad capitalista colonial y patriarcal comprometiéndose con la realidad del aún no (Bloch 1986: 146).

Hoy, el término "política prefigurativa" es de uso común entre académicos y activistas. En general, se lo emplea para explicar las estrategias de los nuevos movimientos sociales dirigidas a la representación, en el presente, de la sociedad que queremos ver en el futuro (Maeckelbergh 2011). Esta idea, muy cercana a la enunciación de Gandhi de "sé el cambio que quieres ver en el mundo", puede también significar la experiencia de crear organizaciones y relaciones horizontales y democráticas, que puedan ser útiles a un proceso político más amplio, o la encarnación de lo nuevo que puede potencialmente generar conciencia revolucionaria (Raekstad 2017: 9).

Sin embargo, desde mi compromiso con la filosofía crítica de Ernst Bloch, quiero problematizar y desafiar la concepción neo-anarquista de política prefigurativa como representación de la sociedad ideal en el presente. Mi idea de prefiguración, definida como "el arte de organizar la esperanza", es un proceso de lucha movilizado por la esperanza como categoría de esta lucha, embebido de las contradicciones de la sociedad capitalista, patriarcal y colonial, e inserta en el contexto de crisis del capital, como "forma imposible de sociedad humana" (Dinerstein y Neary 2009: 269).

Luchar por formas de vida individual social y política alternativas al capitalismo colonial y patriarcal entonces no involucra una praxis "positiva" como podría ser ensayar la sociedad que queremos ver en el futuro. No. Las "afirmaciones críticas" son prefigurativas en tanto

formas antagónicas y contradictorias de negatividad expresada en la afirmación *crítica* de alternativas como enunciaciones de lo Nuevo. Para la teoría crítica de la esperanza, la posibilidad de negación depende de la capacidad de entender la realidad como contenedora de materialidad no realizada que ya está en camino en el momento en el que se produce la negación y, por lo tanto, constituye la materia de la utopía concreta. No estamos realmente en la búsqueda de lo que nos falta: buscamos realizar lo que experimentamos como carencia, pero cuya posibilidad de realización ya *está latente en la realidad material presente*. La dignidad ya es posible. Debemos realizarla. Como afirma Bloch: "en todo caso, la Utopía ha de ser descubierta esencialmente en la negación determinada de lo que simplemente *es* y, en la medida en que revela concretamente lo que es falso, siempre señalará simultáneamente lo que debería ser" (Bloch, citado por Neupert-Doppler 2018: 726).

¿Debería la teórica crítica preocuparse por el riesgo de la positivización a través de la apropiación estatal a la que están expuestas todas las luchas sociales? No, porque esa preocupación no solamente es injustificada, sino que también conduce al miedo, a la frustración y al "estado de bloqueo" del que nos hablaba Adorno. El problema es más bien práctico y político y no puede "teorizarse" *a priori*. El riesgo de que las utopías concretas puedan asimilarse a la lógica estatal del capital es real. Es importante reconocer que la praxis utópica concreta es mediada: la ley, el dinero, el estado, los sindicatos, la ideología, son formas de relaciones sociales a través de las cuales existen las relaciones sociales capitalistas (Dinerstein 2005). Estas mediaciones legales, políticas, económicas son "formas-proceso" (Holloway 2010: 168) y por ello, en tanto atravesadas por la lucha de clases, son propensas a la crisis (Dinerstein 2005). Las crisis producen momentos de "des-mediación" (Bonefeld 1987) como por ejemplo la crisis financiera en Argentina, cuando el papel fetichizante de las mediaciones se debilita y el espacio para la organización de la esperanza se abre frente a las infinitas posibilidades que exceden la demarcación capitalista colonial y patriarcal de la realidad.

Más allá del miedo teórico: la *traducción* como lucha

La pregunta en mi opinión no es ¿cómo podemos evitar las mediaciones? Como por ejemplo al estado, sino ¿cómo teorizamos críticamente la "traducción" estatal de nuestras afirmaciones críticas? Es decir, ¿cómo se despliegan las mediaciones objetivas de la lucha (el estado, el dinero, la ley) para oprimir, reprimir, integrar, legalizar, prohibir, ignorar, o sea traducir las afirmaciones críticas en autonomismo positivo? ¿Es posible crear formas de mediación alternativas, anti-capitalistas, anti-patriarcales y decoloniales? Estas preguntas son políticamente relevantes porque, después de una crisis, cuando se restauran las mediaciones capitalistas y su verdadera naturaleza fetichista y opresiva queda, una vez más, empañada, podemos observar empíricamente el cambio producido en ambas, las mediaciones y las luchas, en la forma de una nueva legislación, un nuevo presupuesto asignado, un nuevo programa de política social, un nuevo departamento gubernamental, un nuevo comité directivo. Nos sentiremos derrotadas. O no.

Bloch decía que la esperanza debe ser desilusionable: "la esperanza no es confianza. Si no pudiera ser desilusionable, no sería esperanza" (Bloch 1988: 16–17). Bloch dejaba traslucir así su experiencia política marcada por la derrota de la revolución alemana en 1918, el surgimiento del Nazismo, el Holocausto y el exilio. Pero, más allá de la desilusión, las afirmaciones críticas producen excedente que conecta las luchas con la dimensión del aún no. La clave para captar el excedente reside en entender los procesos de *traducción* aludidos arriba "como lucha[s]" (Vázquez 2011: 41), de manera tal que la cuestión de la *intraducibilidad* pueda volverse políticamente relevante. Allí, la pregunta es: ¿cuáles son los signos, ideas, horizontes, prácticas, sueños, elementos que permanecen "intraducibles, fuera del alcance de la traducción? ¿Qué se excluye de su movimiento de incorporación?" (Vázquez 2011: 36). Porque la teoría crítica de la esperanza enfatiza la importancia del método de Marx para descubrir el potencial de las luchas para producir un cambio radical, es decir,

crear un excedente que no se pueda traducir en la gramática del capital (Dinerstein 2015). La filosofía de Bloch nos permite explorar las políticas de reproducción social *en clave de la esperanza*.

Este excedente no se define por la "no identidad (...) entre la fuerza objetiva de la acumulación y nuestro desajuste subjetivo" (ver Holloway, en este volumen): se define por lo que Bloch llama el *excedente utópico*, es decir, "una expresión del deseo aún no cumplido de utopía y de la conciencia anticipadora de su posibilidad" (Moir 2018a: 207). Debemos advertir que el excedente utópico de la resistencia no occidental e indígena, como el generado por las comunidades zapatistas de Chiapas (ver Tischler, en este volumen), está inevitablemente mediado no solo por el estado, el dinero y la ley sino por tradiciones, costumbres y hábitos específicos que han sido oprimidos desde tiempos inmemoriales por las potencias coloniales y las democracias capitalistas contemporáneas (Dinerstein 2015). ¿Por qué importa mencionar esto? Porque se trata de procesos diferentes de anticipación del futuro en el presente y de la relación de las luchas con el aún no.En el caso de las comunidades indígenas, la defensa del pasado constituye una forma de resistencia (Aubry 2003), y constituye un elemento central en la creación de las afirmaciones críticas. Pero la afirmación critica zapatista está comprometida no solamente con las tradiciones, hábitos y costumbres mayas ancestrales, como por ejemplo, el precepto de "mandar obedeciendo", sino también con la imaginación política (Khasnabish 2008: 51) y "la creatividad para el mañana" (Subcomandante Insurgente Marcos, en Ponce de León 2001: 167).

La teoría crítica de la esperanza entonces convoca a descubrir el excedente utópico generado por las afirmaciones críticas en la forma de utopías concretas. Como podemos ver, establecer una clara diferencia entre la positivización y la afirmación crítica es de importancia política crucial para la teoría crítica de la esperanza, cuyo objetivo es volver a posicionar a la teoría critica en su contexto histórico, como auto-reflexión y crítica, como teoría de lucha en un momento de crisis de la reproducción social de la vida en un planeta

en destrucción. ¿Qué podemos *negar* cuando estamos a punto de la muerte? Si no establecemos la diferencia entre el autonomismo positivo y la afirmación crítica en el contexto actual, la negatividad se transforma en una crítica abstracta, separada del movimiento *real* de la lucha de clases, históricamente inespecífica, rumiando el pesimismo del teórico crítico de otra época. Existe el riesgo de que esta teoría crítica, a la que denominé *tradicional,* termine oprimiendo y despreciando la crítica vivida en las luchas en torno a la reproducción social, sin reflexionar sobre las condiciones y contradicciones de la lucha presente, imponiéndoles una crítica eurocéntrica y descontextualizada, obstinada y estancada. Si los/las teóricos/as críticos/as decidieran comprometerse con la esperanza y la utopía concreta, deberían dejar atrás el miedo a la positivización de las luchas pues "en la falta de sueños acerca del futuro (...) hay miedo, no esperanza; y en lugar de existir una comprensión del futuro como una dimensión mayor del presente (...) lo que existe es anti-clímax" (Bloch 1971: 32-3). Irrevocablemente, todas estamos "situadas en nuestro propio punto ciego" (Bloch 2000: 200). No sabemos. Lo más probable es que la pregunta inconstruible nunca pueda ser planteada. Aun así, como dice Gunn, "la relación del presente con su futuro es lo que la contradicción saca a la luz. Yo soy y no soy yo mismo" (Gunn 1994: 55). *Aún no somos.*

Agradecimientos

Agradezco Sarah Amsler, Werner Bonefeld, Edith González y Richard Gunn por sus sugerencias a las versiones anteriores de la versión en inglés de este capítulo. Muchas gracias también a los participantes en los siguientes eventos por su pasión, entusiasmo y comentarios perspicaces sobre borradores anteriores y trabajos relacionados: el Simposio por el 25 Aniversario del Marxismo Abierto, Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 16-19 de octubre de 2017; el seminario "Subjetividad y teoría crítica", Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales,

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla; la Conferencia "Ernst Bloch y el legado marxista", Universidad de Varsovia, del 16 al 17 de junio de 2018; el evento "Teoría crítica hoy: conversación con John Holloway", organizado por el Seminario Permanente de Teoría Crítica, Centro de Capacitación Doctoral del Sudoeste, realizado en la Universidad de Bath, 11 de octubre de 2018; la Escuela de verano de 2018 "El arte de organizar la esperanza" organizada por Benjamín Berlanga y su equipo del Centro de Estudios del Desarrollo Rural (CESDER) y la Universidad Campesina en Red (UCIRed) Zautla, 22-29 de julio; y la Cumbre Alternativa "El arte de organizar la esperanza: Nuevas narrativas para Europa", Gante, noviembre de 2018, con mención especial a Dominique Willaert, Sara Vilardo y Matthias Velle, de la Organización Artística Victoria Deluxe, Gante.

Referencias

Adorno, T. W. (2005): *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad, Obra Completa* 6, Madrid, Akal.

Adorno, T. W., Bloch, E. y Krüger, H. (1975): "Something's Missing. A Discussion Between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing", en E. Bloch (ed.): *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, Cambridge, MIT Press.

Amsler, S. (2016): 'Learning Hope: An Epistemology of Possibility for Advanced Capitalist Society', en A. C. Dinerstein (ed.): *Social Sciences for An-Other Politics: Women Theorising without Parachutes*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Aubry, A. (2003): "Autonomy in the San Andrés Accords: Expression and Fulfilment of a New Federal Pact", en J. Rus; R. Hernandez Castillo y S. Mattiace (eds): *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, Oxford, Rowman & Littlefield.

Benjamin, W. (1973): "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Iluminaciones* I, Madrid, Taurus.

Bhattacharya, T. (2017): "How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class", en T. Bhattacharya (ed.): *Social Reproduction Theory*, London, Pluto Press.
Bloch, E. (1971): *On Karl Marx*, New York, Herder and Herder.
——(1986): *The Principle oh Hope*, Cambridge, MIT Press.
——(1988): *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, Cambridge, MIT Press.
——(1998): "Can Hope Be Disappointed?", en *Literary Essays*, Stanford, Stanford University Press.
——(2000): *The Spirit of Utopia*, Stanford, Stanford University Press.
——(2009): *Atheism in Christianity*, Londres, Verso.
Boldyrev, I. (2015): *Ernst Bloch and his Contemporaries: Locating Utopian Messianism Today*, London, Bloomsbury.
Bonefeld, W. (1987): "Marxism and the Concept of Mediation", en *Common Sense* 2.
——(2007): "Praxis y constitucionalidad: notas sobre Adorno", en J. Holloway, P. F. Matamoros y S. Tischler (2007).
——(2013): "Antagonism and Negative Critique: An Interview", *en ViewPoint Magazine*, www.viewpointmag.com/2013/09/ 15/ antagonism-and-negative-critique-an-interview/September 15.
Bonefeld, W. (2016): "Bringing Critical Theory Back in at a Time of Misery: Three Beginnings Without Conclusion", en *Capital & Class* 40 (2).
Bronner, S. (1997): "Utopian Projections: In Memory of Ernst Bloch", en J. O. Daniel y T. Moylan (eds): *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Londres, Verso.
Clarke, S. (1994): *Marx's Theory of Crisis*, Basingstoke, Macmillan.
Coole, D. (2000): *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, Londres, Routledge.
Dalla Costa, M. R. (1995): "Capitalism and Reproduction", en W. Bonefeld; R. Gunn, J. Holloway y K. Psychopedis (eds.): *Open Marxism* 3, Londres, Pluto Press.
Daly, F. (2013): "The Zero Point: Encountering the Dark Emptiness of Nothingness", en P. Thompson y S. Žižek (eds.): *The*

Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia, Durham, Duke University Press.

Dinerstein, A. C. (2005): "Entre el éxtasis y el desencuentro. Los desafíos de la rebelión", en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (eds.): *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, tomo I, Buenos Aires, Herramienta.

——(2013): "Autonomía y esperanza. La nueva gramática de la emancipación", en A. C. Dinerstein *et al*: *Movimientos Sociales y Autonomia Colectiva*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

——(2009): "Recobrando la materialidad: el desempleo y la subjetividad invisible del trabajo", en A. C. Dinerstein y M. Neary (eds.): *El Trabajo en Debate. Una investigación sobre la teoría y realidad del trabajo capitalista*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2012): "Interstitial Revolution: On the Explosive Fusion of Negativity and Hope", en *Capital & Class* 36 (3).

——(2015): *Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

——(2016): "The Radical Subjectand its Critical Theory. An Introduction", en A. C. Dinerstein (ed.): *Social Sciences for An-Other Politics: Women Theorising without Parachutes*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

——(2017a): "Concrete Utopia: Reproducing Life in, Against and Beyond the Open Veins of Capital", Public Seminar, New School Social Research, New York, www.public seminar.org/2017/12/concrete-utopia.

——(2017b): "Afirmación como negatividad. La otra teoría crítica', ponencia inaugural al Simposio 25 Aniversario del Marxismo abierto, Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Benemérita de Puebla, Puebla, 16-19 de octubre.

——(2018a): "John Holloway: The Theory of Interstitial Revolution", en B. Best, W. Bonefeld y C. O'Kane (eds.): *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, London, Sage.

Dinerstein, A. C. (2018b): "La teoría de la revolución intersticial de John Holloway", en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 10.

Dinerstein A. C. y Neary, M. (2009): "Antivalor en movimiento: el trabajo, la subsunción real y la lucha contra el capitalismo", en A. C. Dinerstein y M. Neary (eds.): *El trabajo en debate. Una investigación sobre la teoría y realidad del trabajo capitalista*, Buenos Aires, Herramienta.

Dinerstein, A. C. y Pitts, F. H. (2018): "From Post-work to Post-capitalism? Discussing the Basic Income and Struggles for Alternative Forms of Social Reproduction", en *Journal of Labor & Society* 21 (4).

Ferguson, S. y McNally, D. (2015): "Social Reproduction Beyond Intersectionality: An Interview", en *Viewpoint Magazine*, https://www.viewpointmag.com/2015/10/31/social-reproduction-beyond-intersectionality-an-interview-with-sue-ferguson-and-david-mcnally/

Geoghegan, V. (1996): *Ernst Bloch*, Londres y New York, Routledge.

Grollios, V. (2017): *Negativity and Democracy: Marxism and the Critical Theory Tradition*, New York, Routledge.

Gunn, R. (1987): "Marxism and Mediation", en *Common Sense* 2.

——(1994): "Marxism and Contradiction", en *Common Sense* 15.

Holloway, J. (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2009a): *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2009b): "Negative and Positive Autonomism. Or why Adorno", en J. Holloway, P. F. Matamoros y S. Tischler (eds.): *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, Londres, Pluto Press.

——(2015): "No, No, No", en *Roar Magazine* 0, https://roarmag.org/magazine/john-holloway-no-no-no.

Holloway, P. F. Matamoros y S. Tischler (eds) (2007): *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta.

Khasnabish, A. (2008): *Zapatismo Beyond Borders: New Imaginations of Political Possibilities*, Toronto, University of Toronto Press.

Levitas, R. (1997): "Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia", en J. O. Daniel y T. Moylan (eds.): *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, London, Verso.

——(2008): "Pragmatism, Utopia and Anti-Utopia", en *Critical Horizons* 9 (1).

Maeckelbergh, M. (2011): "Doing is believing: Prefiguration as strategic practice", en *Social Movement Studies* 10 (1).

Moir, C. (2018a): "Ernst Bloch: The Principle of Hope", en B. Best, W. Bonefeld y C. O'Kane (eds.): *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Londres, Sage.

——(2018b): "In Defence of Speculative Materialism", en *Historical Materialism*, disponible online: doi:10.1163/ 1569206X-00001609.

Neupert-Doppler, A. (2018): "Critical Theory and Utopian Thought", en B. Best, W. Bonefeld y C. O'Kane (eds.): *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Londres, Sage.

Ponce de León, J. (ed.) (2001): *Our Word Is Our Weapon: Selected Writings from Subcomandante Marcos*, New York, Seven Stories Press.

Postone, M. (2007): *Marx Reloaded. Repensar la Teoría Crítica del Capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Raekstad, P. (2017): "Revolutionary practice and prefigurative politics: clarification and defense", en *Constellations* 2017.

Tischler, S. (2007): "Adorno: la cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases", en J. Holloway, F. Matamoros and S. Tischler (2007).

Vázquez, R. (2011): "Translation as Erasure: Thoughts on Modernity's Epistemic Violence", en *Journal of Historical Sociology* 24.

Wilding, A. (2007): "Flautistas de Hamelin y eruditos: sobre las últimas conferencias de Adorno", en J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (2007).

Zechner, M. y Hansen, B. R. (2015): "Building Power in a Crisis of Social Reproduction", en *Roar Magazine*, https://roarmag.org/magazine/building-power-crisis-social-reproduction.

Zipes, J. (1988): "Introduction: Toward a Realization of Anticipatory Illumination", en E. Bloch (ed.): *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, Londres, MIT Press.

3. Objetividad y Teoría crítica. Debatiendo el Marxismo abierto

Alfonso García Vela

Para John Holloway

> El pensamiento no tiene necesidad de contentarse con su propia legalidad; es capaz de pensar contra sí mismo sin renunciar a sí; si una definición de dialéctica fuera posible, cabría proponer una como ésta.
>
> Theodor W. Adorno
> (*Dialéctica Negativa*, p. 138)

La apertura del Marxismo abierto a la teoría crítica de Adorno tuvo como objetivo principal desarrollar el pensamiento anticapitalista y plantear una concepción anti-identitaria de la teoría y de la praxis emancipadora. El eje de aquella apertura fue, y continúa siendo, la obra más importante de Adorno, *Dialéctica negativa*. Es importante decir que la idea de negación de Adorno ha generado debate entre los integrantes del Marxismo abierto, pero, al mismo tiempo, permitió superar las concepciones positivas de la dialéctica, de la totalidad y de la emancipación que han caracterizado al marxismo tradicional. En este sentido, el Marxismo abierto ha buscado situar en el centro de su enfoque teórico y práctico lo no-idéntico, la contradicción.

No obstante, como mostraremos en la primera parte de este capítulo, aún subyace una identidad, que podemos caracterizar como fundamental, en la perspectiva teórica y práctica del Marxismo abierto: la identidad entre sujeto y objeto. Desde nuestro punto vista, tal identidad lleva a sus representantes a recaer en un subjetivismo que podemos caracterizar como absoluto, esto significa que el objeto es identificado con el sujeto, lo cual implica una primacía absoluta del sujeto y la comprensión de la crítica de Marx como *reductio ad hominem*; la consecuencia política es el voluntarismo. Reconocemos que existen distintos enfoques entre los integrantes del Marxismo abierto, que en este breve ensayo no se alcanzan a analizar, pero consideramos que su marco teórico general tiene como base la identidad entre sujeto y objeto.

La Teoría crítica de Adorno tiene como eje la impugnación de dicha identidad; sin embargo, mi propósito no es establecer que existen diferencias irreconciliables entre el pensamiento de Adorno y el Marxismo abierto*,* es retomar el objetivo de plantear una concepción anti-identitaria de la teoría y de la praxis, y profundizar el pensamiento negativo. Para esto es necesario abrir la teoría crítica del Marxismo abierto y mostrar sus límites fundamentales; asimismo, analizaremos elementos de *Dialéctica negativa* que contribuyan con dicho objetivo.

En su texto "¿Es el Marxismo abierto heredero de la Escuela de Frankfurt? La crítica subversiva como método",[31] Mario Schäbel también se ocupa de la crítica al Marxismo abierto como un subjetivismo absoluto. Según Schäbel (2019), el Marxismo abierto es en el fondo un idealismo subjetivo ya que disuelve dialécticamente al objeto en el sujeto; incluso con su formulación de la unidad-en-la-separación del sujeto y el objeto, el Marxismo abierto ejecuta un proceso teórico donde sujeto y objeto terminan siendo uno y el mismo, transformando su unidad-en-la-separación en una unidad-en-la-identidad. Concuerdo con Schäbel en este punto pero, a diferencia de dicho autor, en este ensayo intentaremos mostrar que dicho subjetivismo

31 El texto de Schäbel se encuentra en el presente libro.

se ha constituido socialmente. Como veremos, el subjetivismo no es exclusivo del Marxismo abierto, es parte de una tendencia en el pensamiento moderno que tiene relación con la sociedad capitalista.

Es importante aclarar que mi intención no es negar el momento subjetivo de la emancipación y recaer en un objetivismo. Estoy consciente de que la transformación del mundo requiere de "la voluntad para enfrentarnos a la posibilidad de la destrucción de toda la humanidad que conlleva la sociedad capitalista, y no únicamente quedarnos como observadores de la destrucción"[32]. En este sentido, comparto el proyecto del Marxismo abierto como una tentativa de hacer valer al sujeto, de hacer valer su dignidad y rebeldía en un mundo que lo niega incluso en el pensamiento. Aun así, es importante subrayar que, además de voluntad, la transformación del mundo requiere de la auto-reflexión del pensamiento crítico. En este punto, "el pensar contra sí mismo", que es parte de la dialéctica negativa, juega un papel central. Nos permite ir más allá de una autocrítica y romper con el ideal de un principio absoluto: ya sea el sujeto o el objeto.

Además, en este capítulo mostraremos que en la intervención teórica y política de Holloway opera el principio de la identidad. Más allá de comprender lo anterior como una debilidad sustancial en el pensamiento de Holloway o del Marxismo abierto, hay que tener en cuenta que el pensamiento no es algo distinto de la sociedad, tiene su génesis en ella. En otras palabras, el pensamiento se constituye socialmente. Por tal motivo, para Adorno (2005: 17) "pensar significa identificar"; sin embargo, la tarea de la Teoría crítica no es renunciar al pensamiento, es disolver la identidad que constituye al pensamiento mismo.

Sostenemos que una de las tesis centrales de la Teoría crítica de Adorno es que el pensamiento moderno se caracteriza fundamentalmente por una primacía del sujeto, sin esta tesis no puede comprenderse la tarea que se propone Adorno en el Prólogo a *Dialéctica negativa*. En la segunda parte de este ensayo, veremos que

32 Gracias a John Holloway.

para Adorno las distintas variantes del pensamiento moderno como el idealismo, la ontología y el positivismo son, en última instancia, un pensamiento subjetivo. Adorno buscó fundamentar social e históricamente la primacía del sujeto en el pensamiento moderno, para él es el resultado de la cosificación de la sociedad en una objetividad alienada de los hombres. En otras palabras, existe una tendencia prevaleciente en el pensamiento que reduce cada vez más la objetividad al sujeto, tendencia que tiene como trasfondo la cosificación. En este ensayo se plantea que dicha tendencia también se encuentra presente en el pensamiento crítico. Desde esta perspectiva, podemos decir que la característica fundamental de un marxismo tradicional es la primacía del sujeto como expresión de la identidad.

En la parte tres de este capítulo, veremos que la crítica adorniana al pensamiento moderno lo llevó a elaborar en *Dialéctica Negativa* la teoría de "la primacía del objeto". Es un nombre que genera mucha polémica, pero considero que la primacía del objeto no es la negación de una participación subjetiva o una idea de la objetividad como desaparición del sujeto. Es la tentativa de Adorno de romper con el hechizo de la identidad que encierra la primacía del sujeto; asimismo, busca eliminar la jerarquía del sujeto sobre el objeto y viceversa. Es el modo en que Adorno trató de superar la identidad entre sujeto y objeto, y el paso que permite transformar a la dialéctica en materialista.

Para finalizar, mostraremos que existe una tensión en el Marxismo abierto o, quizá, una aporía. Por un lado, quiere superar con una identidad el dualismo sujeto-objeto, con la intención política de darle poder a los seres humanos concretos para auto-emanciparse. Por otro, quiere situar en el centro de su enfoque teórico y práctico lo no-idéntico con el propósito de ir más allá del principio de identidad. Me parece que en esta tensión se encuentra la posibilidad de superar el principio de identidad que subyace al Marxismo abierto. En términos generales, nuestro enfoque se puede entender como un "en-contra-y-más-allá del Marxismo abierto".[33]

33 Gracias a Panagiotis Doulos y discusiones con Mario Schäbel y Roberto Longoni.

Sujeto, emancipación e identidad

La teoría crítica del Marxismo abierto es un intento muy importante de superar la clásica dicotomía entre sujeto y objeto que, en términos de categorías sociales, se puede expresar como la relación entre "objetividad y lucha" o "estructura y acción". Desde los tiempos del debate de la derivación del estado, en la década de 1970, Holloway criticó a Joachim Hirsch por la perspectiva dualista que encerraba su derivación del estado. Es decir que para Hirsch, por un lado, se encuentran las leyes objetivas del capital y, por otro, la lucha de clases; recientemente, Bonefeld (2004a, 2004b) ha criticado por esta misma perspectiva dualista al estructuralismo, a la crítica del valor de Moishe Postone y al autonomismo de Antonio Negri.

Teniendo en cuenta las diferencias entre las distintas interpretaciones del marxismo, Holloway y Bonefeld han señalado que todas ellas incurren en un error fundamental, que es la idea según la cual la sociedad capitalista se encuentra dividida entre un marco objetivo (estructura, leyes) de determinaciones sociales generales y la subjetividad inserta en este marco de dominación objetiva. Siendo en última instancia la objetividad la que adquiere un primado y establece las condiciones decisivas para la lucha de clases, esto último sería uno de los rasgos centrales de lo que se puede caracterizar como una teoría tradicional marxista.

Así, el marxismo tradicional toma como punto de partida la dominación objetiva para pensar la transformación del mundo, subestimando la fuerza del sujeto como una contradicción interna dentro del capital. La consecuencia política es la necesidad de un partido o una vanguardia que libere al sujeto de la dominación objetiva y dirija la lucha de clases, posición política que representó el leninismo y entró en crisis en el siglo XX. El *Marxismo ortodoxo* sería la expresión más radical de una teoría tradicional marxista, al asumirse como una ciencia positiva que busca descubrir las leyes objetivas de la sociedad capitalista. El Marxismo abierto rechaza enfáticamente cualquier tipo de cientificismo, tanto de la sociología

clásica como dentro del marxismo y asume que el pensamiento de Marx es científico en un sentido distinto "como crítico de la ciencia positiva, y en el centro no está la sociedad entendida como un objeto que la ciencia interpreta de manera neutra e imparcial (objetivamente), sino la lucha de clases" (Bonnet, Holloway y Tischler 2005: 1).

Según Holloway y Bonefeld, el error fundamental de las distintas interpretaciones marxistas se encuentra en tomar como real lo que es aparente y conceptualizarlo como algo objetivo; es decir, externo al sujeto. Incluso si el argumento sostiene que la práctica humana constituye la estructura objetiva de la sociedad, ya que finalmente dicho argumento deriva en la autonomía de la estructura frente a la práctica humana. Para el marxismo tradicional las relaciones sociales en el capitalismo se han autonomizado casi por completo del sujeto y constituido una objetividad alienada de los seres humanos.

De acuerdo con el Marxismo abierto no se produce tal autonomía de la objetividad social o del capitalismo, es una imagen invertida que producen las formas fetichizadas de relaciones sociales. De este modo, lo objetivo se entenderá como el modo en que existe el sujeto y la sociedad como una objetivación del mismo sujeto (Bonefeld 2007; Holloway 2010). Asimismo, los integrantes del Marxismo abierto buscarán analizar la subjetividad desde la práctica humana y la lucha de clases, siendo estas dos últimas dos momentos de la subjetividad. Para Holloway las leyes objetivas del capitalismo no son otra cosa que el movimiento de la lucha de clases, y para Bonefeld las estructuras sociales son un producto de la existencia alienada de la práctica humana. Desde este punto de vista, el sujeto es el centro del enfoque teórico y el punto de partida para pensar la emancipación.

Según Holloway (2005, 2010) el mundo sólo puede ser entendido en términos subjetivos. Por consiguiente, el punto de partida de la reflexión teórica y práctica de Holloway en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, su libro más importante, es el "grito", que significa la oposición, la negatividad, la lucha del sujeto que se rebela contra

la dominación y grita "basta" o "No". Dicha teoría crítica inicia por el sujeto inmediato, emocional y vivo, un sujeto que tiene la fuerza para sacar desde sí las posibilidades de emancipación. La consciencia que se rebela nace del "grito" no de lo conceptual como lo fue para Lenin o Lukács, el punto de partida de Holloway es lo irracional. Esta perspectiva difiere significativamente de la tradición marxista que se ha caracterizado por iniciar la crítica por la razón que en apariencia todo lo puede conocer y dominar.

La dominación capitalista tiene un carácter racional, por lo tanto, se puede expresar conceptualmente como leyes o estructuras, este es el punto de partida del marxismo tradicional: comienzo que asume la dominación del sujeto. Para Holloway la reflexión crítica debe iniciar por el sujeto inmediato que grita y se rebela, punto de partida que, según dicho autor, enfatiza la crisis y las posibilidades de ruptura del capitalismo. Por el contrario, iniciar teóricamente por la dominación, que es iniciar por la razón, oculta la fragilidad del capitalismo y lleva a una teoría de la dominación que incorpora la crisis y la ruptura que produce el sujeto como momentos de la misma dominación social. En el Marxismo abierto de Holloway lo irracional tiene una enorme relevancia, es el intento de comprender aquello que no es idéntico a la razón: el grito es lo no-idéntico, es el momento irracional que no se asimila al capitalismo ni puede subsumirse en conceptos como estructura, leyes u objetividad.

Se puede decir que el Marxismo abierto es la tentativa de hacer valer al sujeto, de hacer valer su dignidad y rebeldía en un mundo que lo niega incluso en el pensamiento. El sujeto se auto-niega y debilita al colocar conceptualmente primero la objetividad sobre sí mismo y su lucha, contra esto último se rebela el Marxismo abierto, contra el proceso de cosificación conceptual que establece una objetividad o estructura autónoma de la cual se deriva al sujeto y la lucha de clases. Una teoría crítica como esta da lugar a aquello que el marxismo tradicionalmente ha descuidado o ha puesto en segundo lugar: la capacidad de los seres humanos de dejar de producir el capitalismo. El Marxismo abierto reconoce que aún existe una fuerza en el sujeto; es decir, la capacidad

humana de auto-emanciparse, con lo cual se intenta liberar definitivamente a la lucha de clases del partido y las vanguardias.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el problema central del Marxismo abierto es que recae en un subjetivismo que podemos caracterizar como absoluto y la consecuencia política es el voluntarismo. Efectivamente, uno de los objetivos de la reflexión teórica de Holloway (2005: 28) es mostrar que "no hay objeto, sólo hay sujeto". Pero, además de ser un análisis teórico, es una intervención política que busca dar poder al sujeto, el poder de auto-emanciparse y agrietar el capitalismo. Es un movimiento que tiene como punto de partida lo no-idéntico, el grito de negación, que se enfrenta impotente a la objetividad del capitalismo. Sin embargo, para Holloway la teoría marxista muestra que la objetividad social es producto del poder de la práctica humana, una práctica que en el capitalismo subsiste negada por la objetividad del mundo; en otras palabras, el objeto niega al sujeto, pero nunca deja de ser sujeto; por consiguiente: "la sociedad es sólo subjetividad y su objetivación, entonces se infiere que la subjetividad (práctica) es el único punto de partida posible para comprenderla, que la comprensión de la sociedad es un proceso de rastrear las formas (que objetivizan) de nuestra propia subjetividad. Un camino totalmente cerrado por la noción de 'objetividad científica'. El mundo sólo puede ser entendido subjetiva, crítica y negativamente, desde abajo" (Holloway 2005: 29-30). Además, en *Cambiar el mundo sin tomar el poder* Holloway (2010: 230) señala: "nosotros somos la única realidad, la única fuerza creativa. No hay nada excepto nosotros, nada excepto nuestra negatividad. El alegato esencial del marxismo, que lo distingue de otras variedades de teoría radical, es el de disolver toda externalidad. El núcleo de su ataque contra ellos es mostrar que ellos dependen de nosotros porque nosotros continuamente los creamos a ellos. Nosotros, los sin poder, somos todopoderosos".

Para Holloway la reflexión crítica rompe con las interpretaciones objetivistas de la sociedad y descubre la subjetividad detrás de toda objetividad, es en esencia una crítica *ad hominem*. El Marxismo abierto

interpreta la crítica de Marx como *reductio ad hominem*[34], una "crítica que ataca a la objetividad y demuestra que es una proyección de la subjetividad" (Holloway y Löwy 2003: 20). Es un intento de fundamentar de modo definitivo el mundo social en el sujeto y, como el idealismo, convierte la verdad en sujeto[35]. Pero, a diferencia del idealismo, presenta la categoría de sujeto expresada fundamentalmente por la categoría materialista de lucha de clases; en este sentido, la verdad es la lucha de clases, un principio general de toda la sociedad. Esta idea tuvo la intención de abrir la sociedad como un proceso, pero termina en un cierre al volverse un principio general y absoluto.

Dar cuenta de que el objeto es efectivamente sujeto va más allá de superar la dicotomía sujeto-objeto y, como hemos dicho, tiene fines políticos. Para Holloway (2005: 28) "el grito de la víctima impotente, al ser oído a través de la teoría marxista, se ha convertido en el grito del sujeto todopoderoso".[36] Dicho de otro modo, el fin es transformar al sujeto impotente en un "sujeto todopoderoso" que tiene la voluntad y el poder de luchar y romper todas las fronteras objetivas. Como Marx, Holloway busca transformar la impotencia en potencia,

34 Al respecto Bonefeld (2013: 28-29) escribe: "¿qué conclusión sacamos, entonces, del concepto que tiene Marx de la crítica? Éste (1982c: 497) sostuvo que la crítica tiene que demostrar '*ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema de la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo [y] el hombre es la suprema esencia para el hombre'. Eso, entonces, justifica su demanda por el derrocamiento de todas las relaciones 'en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable' (*ibíd*.). El parámetro de la crítica es precisamente el hombre, su dignidad y posibilidades. La crítica, pues, tiene que devolver al ser humano el mundo de las cosas y lo hace demostrando que las formas del capital son constituidas por –y subsisten a través de– las relaciones sociales humanas".

35 De acuerdo con Adorno (2013) el idealismo enseña, en última instancia, que la verdad es sujeto. La afirmación de Adorno se fundamentaen el Prólogo a la Fenomenología del espíritu donde Hegel (2008: 15) escribe: "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto".

36 En distintos trabajos de Holloway aparece de modo explícito o implícito la noción de sujeto como un ser "todopoderoso". Otro ejemplo es el ensayo "Nosotros somos los únicos dioses. De la crítica del cielo a la crítica de la tierra".

pero el despliegue teórico de dicha transformación cae víctima de la identidad: la identidad entre sujeto y objeto. Sólo a través de la identidad se puede llegar a un "sujeto todopoderoso" que desde sí pueda transformar el mundo por mera voluntad. "Dejar de hacer el capitalismo" es el centro de la teoría de la emancipación de Holloway (2011: 320): "Éste es el eje fundamental de nuestro salto mortal, su centro de levedad. El hacer que lanzamos en contra del trabajo es la lucha por abrir cada momento, afirmar nuestra determinación contra toda predeterminación, contra todas las leyes objetivas del desarrollo. Se nos presenta un capitalismo preexistente que dictamina que debemos actuar de determinadas formas, y a esto respondemos: no hay capitalismo preexistente, sólo hay el capitalismo que hacemos –o no hacemos– hoy. Y elegimos no hacerlo".

Aunque exista una voluntad innegable en el pensamiento de Holloway para transformar el mundo, el movimiento dialéctico que inició por lo no-idéntico termina en una identidad. Se puede decir que en última instancia es un movimiento que niega para afirmar (al sujeto). Dinerstein (2017) tiene una perspectiva similar; según dicha autora, el marxismo como teoría de la lucha es un movimiento dirigido a la negación de todo lo existente para afirmar la vida y a los sujetos subalternos. Como resultado de su crítica al principio de la negatividad, Dinerstein ha reconocido el movimiento dialéctico que subyace al Marxismo abierto. Así, lo negativo es el fundamento que hace posible lo afirmativo, y como resultado lo no-idéntico se vuelve en su contrario.

Ciertamente el Marxismo abierto nos permite salir de un objetivismo y un cientificismo marxista, y nos muestra el momento subjetivo de la emancipación. No obstante, en el centro de esta teoría encontramos una interpretación identitaria de la relación sujeto-objeto que lleva a recaer en un subjetivismo absoluto; en palabras de Adorno(2013) salimos de Escila y llegamos a Caribdis.

Debe tomarse en consideración que, a través de la dialéctica negativa de Adorno, el Marxismo abierto ha intentado plantear una concepción anti-identitaria del pensamiento crítico, lo cual le ha dado

la posibilidad de romper con las concepciones positivas de la dialéctica, de la totalidad y de la emancipación humana que han caracterizado al marxismo tradicional. En este sentido, existe una tensión en el Marxismo abierto; por una parte, quiere superar con una identidad el dualismo sujeto-objeto, con la intención política de darle poder a los seres humanos concretos para auto-emanciparse. Por otra, sigue el camino marcado por la no-identidad de Adorno, al sostener que la "no-identidad rompe la identidad y abre el camino para la creación de algo nuevo. El movimiento de la no-identidad es el movimiento de la creatividad" (Holloway, Matamoros Ponce y Tischler 2007: 6). Además, Bonefeld (2007: 151 y 154) señala que: "la dialéctica negativa es una crítica sostenida y constante de la realidad. Detesta cualquier forma de afirmación (…) la dialéctica negativa de Adorno debe ser estudiada sobre todo en tiempos amargos. Su manera valiente de presentar el concepto de la sociedad burguesa revela la bestia. Su concepto de la realidad opera como el topo proverbial que, según Marx, prepara el momento de la revolución cavando su camino a través de las defensas. El topo es un topo filosófico. Una vez que ha terminado su trabajo se va".

Nuestro objetivo es seguir por el camino de la no-identidad y repensar un Marxismo abierto que no postule en última instancia una identidad. Este fue el programa original de Horkheimer y Adorno: romper con la identidad entre sujeto y objeto[37].Estamos conscientes que si se rompe con dicha identidad tendremos que volvernos a preguntar por las posibilidades del sujeto para auto-emanciparse, pero pensamos firmemente que, si el Marxismo abierto quiere contribuir con la transformación del mundo, debe poder reflexionar sobre sí mismo: "la dialéctica negativa exige la auto-reflexión del pensamiento, esto implica

37 Dimópulos (2013: 15-18) señala que en 1949 Horkheimer escribió a Adorno una carta en la cual decía: "los hombres deben forzar a los hombres a forzar la naturaleza, de lo contrario la naturaleza forzará a los hombres. Este es el concepto de sociedad. Nuestra tarea específica es la de reconocerlo con precisión en sus condicionamientos, pero sin el espíritu postulado por Hegel". De acuerdo con Dimópulos "el programa podía enunciarse en una breve frase: hay que quitar el espíritu a Hegel, o bien: hay que romper con la identidad entre sujeto y objeto".

palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo" (Adorno 2005: 334).

El "pensar contra sí mismo" no equivale a una autocrítica; significa, para Adorno, conferir al pensar la forma de lo interrumpido, de lo discontinuo y no una coherencia deductiva inquebrantable, positiva, que surja de un "principio absoluto" en una continuidad incondicional. Rechazar una "primacía absoluta del sujeto" no implica que la auto-emancipación se vuelva imposible, la posibilidad permanece abierta, incluso en los tiempos amargos que vivimos, donde el fascismo ha tomado un nuevo impulso en el mundo. Como veremos a continuación, para Adorno rechazar la supremacía del sujeto no es resignarse, es rechazar la cosificación del mundo.

Dialéctica negativa y crítica del sujeto

En el Prólogo de *Dialéctica Negativa*, Adorno (2005: 10) planteó una de las tareas más importantes de su Teoría crítica: "con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva". En esta frase compleja y contradictoria se encuentra implícita una de las tesis centrales del pensamiento de Adorno: la tesis sostiene que el pensamiento moderno se caracteriza fundamentalmente por una primacía del sujeto. Todas las variantes más importantes del pensamiento moderno como el idealismo, la ontología heideggeriana y el positivismo son, a pesar de sus diferencias, en última instancia, un pensamiento subjetivo. Y para Adorno, el sujeto equivale a una identidad.[38]

El primado del sujeto significa el intento del pensamiento de fundar o justificar la existencia del objeto en una unidad subjetiva y es expresión del pensamiento identificador que iguala todo lo desigual y que caracteriza a la sociedad burguesa; según Adorno el sujeto y el objeto se condicionan recíprocamente y no pueden ser reducidos a la

38 Según Adorno (1977: 62), "puesto que la identidad se forma en la auto-conservación, puede decirse que el mismo sujeto es de alguna manera principio latente de la identidad".

identidad pura del uno o del otro. Aquí surge la pregunta: en qué sentido es subjetivo el positivismo, si éste por principio es anti-subjetivista. En términos generales, Adorno (2004a, 2004b, 2015a) sostiene que el positivismo fundamenta la objetividad del conocimiento en los métodos de investigación y no en lo investigado, y los métodos de investigación tienen su sostén en el sujeto; por lo tanto, el positivismo no se desprende del subjetivismo que cree haber superado y su objetividad es una mera apariencia. Adorno no rechazó la objetividad como tal, criticó la aparente objetividad del positivismo y su idea de objetividad, donde los hechos son interpretados como una cosa existente en sí misma, una objetividad donde ha quedado borrada su constitución[39].

Igualmente, para Adorno (2017: 129) la ontología heideggeriana tiene la apariencia de ser un proyecto filosófico que "habría escapado al cautiverio de la subjetividad". No obstante, el modelo del ser en el pensamiento de Heidegger es la reducción del sujeto a una esencia pura, el ser de Heidegger es un ser subjetivo. En este sentido, Adorno (1991: 80) señala que "no es casualidad que Heidegger recurra precisamente al último proyecto de ontología subjetiva que produjo el pensamiento occidental, la filosofía existencial de Sören Kierkegaard". Adorno (2008) plantea la tesis de que el idealismo no se ha superado y aún subsiste en distintas formas de pensamiento. Además, para el idealismo el sujeto se autoproclama señor y creador de todas las cosas, siendo esta la falacia de la subjetividad constitutiva o el mito del sujeto que con su superioridad lo produce todo; el primado del sujeto tiene como resultado el dominio sobre la naturaleza y el cual contiene el dominio sobre los hombres[40].

En *La crítica de la razón instrumental* Horkheimer (2002: 115) también criticó la exigencia de conservar el principio *reductio ad*

39 Para Adorno (2015a: 211), "en las más nuevas formas del positivismo, se trata de algo así como un subjetivismo pudoroso, pero que es posible mostrar que precisamente estos criterios últimos son en verdad criterios de una mera subjetividad".

40 Al igual que Adorno, Horkheimer (2002: 116) sostiene que "el dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres".

hominen de la filosofía crítica desde Kant, principio según el cual "los rasgos fundamentales de las categorías de nuestra comprensión del mundo dependen de factores subjetivos. En cada paso de la determinación del objeto tiene que estar presente la consciencia del deber de retrotraer analíticamente los conceptos a sus orígenes subjetivos. Esto vale tanto para ideas fundamentales como las de los hechos, acontecimiento, cosa, objeto, naturaleza, como, en no menor medida, para las circunstancias psicológicas o sociológicas".

Según Horkheimer la subjetivación que se produce en la sociedad capitalista eleva al sujeto sobre la naturaleza, pero al mismo tiempo lo condena. Dado que, al participar en la opresión de la naturaleza, el sujeto participa, simultáneamente, en la opresión de su naturaleza interna; para Adorno y Horkheimer el intento humano de emanciparse de la naturaleza resultó en un tipo de dominación social que lleva al sojuzgamiento de la naturaleza externa e interna de los humanos.

Adorno (2009: 662) intentó fundamentar social e históricamente la primacía del sujeto en el pensamiento moderno. Para él, es el resultado de la cosificación de la sociedad en una objetividad alienada de los hombres; es decir que, "cuanto más son degradados los individuos en la realidad a ser funciones de la totalidad social (pues están conectados con el sistema), tanto más ensalza y consuela el espíritu al ser humano como principio, con el atributo de lo creativo, del dominio absoluto." En otros términos, la primacía de la subjetividad es una reacción inconsciente de los individuos al poder de las relaciones sociales objetivas en las que se encuentran insertos.

Para Adorno (1977, 2013), cuanto más anónimas y ajenas son las relaciones de dominación se vuelve más insoportable para el sujeto la experiencia de su impotencia; por consiguiente, existirá una tendencia en el pensamiento a una mayor subjetividad. A su vez, la desesperada auto-exaltación del sujeto le impide la auto-reflexión. En términos generales, el aumento de la subjetividad en el pensamiento es correlativo a la cosificación del mundo, esta aproximación esclarece en términos críticos la relación entre las distintas variantes del pensamiento contemporáneo y la sociedad capitalista.

En este punto, es importante aclarar que Adorno no considera que las relaciones sociales en el capitalismo se han autonomizado por completo del sujeto y producido una objetividad que constituye de modo total a los seres humanos. Tal presuposición sería un error, al igual que la suposición de una subjetividad como contenido no-cosificado de una forma objetiva; para Adorno (2015b: 524) "la creencia en que el objeto se agota absolutamente en el sujeto, de que el objeto es propiamente sujeto, es falsa en ella misma, no es válida (…) tanto el sujeto puro presupone objetividad como, por el contrario, la objetividad presupone subjetividad." Por consiguiente, no existe un principio absoluto: ni el sujeto, ni el objeto, ambos momentos se determinan respectivamente y no se pueden reducir uno al otro: se producen mutuamente. Como veremos a continuación, este último punto se encuentra desarrollado en la teoría adorniana de la primacía del objeto. Desde mi punto de vista, dicha teoría permite superar el objetivismo y el subjetivismo dentro del pensamiento crítico.

Objetividad y Teoría Crítica

Uno de los temas centrales de *Dialéctica Negativa* es lo que Adorno llamó "la primacía del objeto"; de esta última depende la posibilidad de una dialéctica negativa. El primado del objeto no es una inversión del primado del sujeto o una alternativa superior, es "el correctivo de dicha reducción subjetiva" y es el paso que permite a la dialéctica convertirse en materialista (Adorno, 2005; 2009: 664). Es importante subrayar que la primacía del objeto no es "la negación de una participación subjetiva" o una idea de objetividad como una mera desaparición del sujeto. Tampoco es una recaída en un marxismo tradicional que toma como absoluta la objetividad social y subestima la fuerza del sujeto. Por el contrario, la dialéctica negativa es el reconocimiento de dicha fuerza, según Adorno (2005: 48) "la objetividad del conocimiento dialéctico no ha menester de menos, sino de más sujeto".

La teoría adorniana de la primacía del objeto encierra una enorme complejidad y profundidad tanto en términos materialistas

como filosóficos. En este texto podemos alcanzar a decir que es la tentativa de romper con el hechizo de la identidad que encierra la primacía del sujeto; asimismo, busca eliminar la jerarquía del sujeto sobre el objeto y viceversa; es en sí misma la ruptura de la jerarquía[41], aunque contradictoriamente su nombre parezca decir lo contrario.

Una idea clave para comprender la primacía del objeto es su concepción como "correctivo" de la reducción subjetiva. De acuerdo con Adorno, el primado del sujeto no es algo por completo falso, es sólo una parte de la verdad, que se transforma en falsa al establecerse como un principio absoluto: el principio del sujeto que lo produce todo y que con un acto de voluntad puede dejar de hacerlo. El primado del objeto corrige lo anterior y es válido únicamente en su interrelación con el sujeto, no como un nuevo principio absoluto; en este sentido, como señala Schäbel (2019), la primacía del objeto debe entenderse en términos críticos: como primacía crítica del objeto, porque no quiere proponer otro principio originario.

La primacía del objeto es la comprensión de que el sujeto esta mediado por la objetividad social, una objetividad que constituye la consciencia individual. Es la fuerza de lo objetivo que prevalece en los sujetos y obstaculiza su voluntad, pero no la elimina. La voluntad aún es posible, porque el sujeto es una mediación del objeto. Adorno (2005) reconoce que en el capitalismo la práctica humana ha producido una objetividad social que hasta cierto punto es independiente de los sujetos particulares y ejerce un dominio universal sobre los mismos, dominio que les impide llegar a ser sujetos. Es una objetividad que hay que abolir y, por ésta otra razón, la primacía del objeto es crítica.

A nuestro modo de ver, dicha objetividad social es lo que Postone (2006) ha caracterizado con enorme agudeza como estructuras de relaciones sociales constituidas por un tipo de práctica objetivadora, estructuras sociales que producen un tipo de dominación con características abstractas e impersonales. No obstante, Postone cae

41 Según Adorno (2005: 172) "el pensamiento crítico no quiere proclamar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía".

en el error de equiparar las relaciones sociales objetivadas con un Sujeto con dinámica propia e independiente de los sujetos particulares; es decir, un Sujeto automático que representa la categoría de capital de Marx. En otras palabras, en la teoría crítica de Postone, el sujeto no son los seres humanos o el proletariado, es el capital interpretado como un Sujeto histórico en sentido hegeliano; desde otro enfoque, Postone identifica al objeto con un sujeto, y su giro objetivista equivale a un subjetivismo absoluto. Es un retorno al sujeto trascendental, pero en clave materialista.

Tal y como hemos visto, hay una tendencia prevaleciente en el pensamiento que es reducir cada vez más la objetividad al sujeto, tendencia que tiene como trasfondo la cosificación: es la tesis adorniana de que el idealismo aún subsiste en diferentes formas de pensamiento, y podemos agregar que subsiste incluso en el pensamiento crítico. Para Adorno (2005: 168; 2008), la primacía del sujeto es la regla universal de la dominación y el primado-crítico-del-objeto da cuenta de que "ni el sujeto es nunca en verdad enteramente sujeto, ni el objeto nunca enteramente objeto; sin embargo, ni uno ni otro son pedazos arrancados a un tercero que los trascendería". Sujeto y objeto se producen mutuamente; de este modo, los seres humanos producen la sociedad y la sociedad los produce a ellos.

Parafraseando a Adorno (2005: 177), podemos decir que la primacía del objeto trasciende la comprensión de la crítica del Marxismo abierto como *reductio ad hominem*, al completarla, a la inversa, como *reductio hominis*; que es la "percepción del engaño del sujeto estilizado como absoluto. El sujeto es la tardía y, sin embargo, igual forma más antigua del mito". Asimismo, la primacía del objeto nos abre la posibilidad de repensar el dualismo entre sujeto y objeto, sin concluir en la identidad del uno o del otro; por consiguiente, trasciende el subjetivismo y el objetivismo. El marxismo tradicionalmente tiende a situarse en cualquiera de estos dos polos.

Finalmente, la característica esencial del marxismo tradicional no es tomar como punto de partida la dominación objetiva para pensar la transformación del mundo y subestimar la fuerza del sujeto como

contradicción, tal y como señala el Marxismo abierto; o un marxismo que tiene como núcleo una interpretación transhistórica del trabajo, como lo ha caracterizado Postone (2006). Ambas perspectivas críticas tienen su momento de verdad; no obstante, lo que caracteriza en esencia al marxismo tradicional es el principio de identidad, principio que ha de superarse si se quiere una teoría crítica radicalmente distinta; la dialéctica negativa de Adorno es el intento de superar con la fuerza del sujeto dicho principio. Además, renunciar a la afirmación de un sujeto "todopoderoso" no vuelve a crear la necesidad de un partido o de una vanguardia, ya que el partido o la vanguardia son, como el sujeto "todopoderoso", expresiones de la identidad. Así pues, la cuestión que queda planteada ante nosotros es la posibilidad de la emancipación humana impulsada por la fuerza de la negación, de lo no-idéntico; y un pensamiento que pueda expresar dicha posibilidad sin principios absolutos, sin identidad.

Referencias

Adorno, Th. W. (1977): *Terminología filosófica,* Vol. 2, Madrid, Taurus.

——(1991): *La actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós.

——(2004a): «Introducción a *La disputa del positivismo en la sociología alemana*», en *Escritos sociológicos*, *Obra Completa* 8, 1, Madrid, Akal.

——(2004b): «Sociología e investigación social empírica», en *Escritos sociológicos*, *Obra Completa* 8, 1, Madird, Akal.

——(2005): *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad*, *Obra Completa* 5, Madrid, Akal.

——(2008): «Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966», en Retrieved from amazon.com.mx

——(2009): «Sobre sujeto y objeto», en *Crítica de cultura y sociedad, Obra Completa* 10, 2, Madird, Akal.

——(2013): *Introducción a la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Adorno, Th. W. (2015a): *Filosofía y sociología*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

——(2015b): *La Crítica de la razón pura de Kant*, Buenos Aires, Las cuarenta.

——(2017): *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Bonefeld, W. (2004a): «El principio esperanza en la emancipación humana: acerca de Holloway», retrieved from Herramienta. Revista de debate y crítica marxista website: https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=252

——(2004b): «On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy», en *Historical Materialism* 12 (3).

——(2007): «Praxis y constitucionalidad: notas sobre Adorno», en J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (eds.): *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2013): *La razón corrosiva: una crítica al Estado y al capital*, Buenos Aires, Herramienta.

Bonnet, A., Holloway, J. y Tischler, S. (eds.) (2005): *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana,* Buenos Aires, Herramienta.

Dimópulos, M. (2013): «Prólogo» a Th. W. Adorno: *Introducción a la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Dinerstein, A. C. (2017): «Afirmación como negatividad. Abriendo espacios para otra Teoría crítica», ponencia presentada en el Coloquio 25 años del Marxismo Abierto: reflexiones sobre teoría crítica y praxis revolucionaria, Puebla, México.

Hegel, G. W. F. (2008): *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

Holloway, J. (2005): «Del grito de rechazo al grito de poder: la centralidad del trabajo», en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (eds.): *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana*, tomo I, Buenos Aires, Herramienta.

Holloway, J. (2010): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México, Sísifo / Bajo Tierra / ICSyH-BUAP.

——(2011): *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, México, Sísifo / Bajo Tierra / ICSyH-BUAP.

Holloway, J. y Löwy, M. (2003): «Intercambio entre Michael Löwy y John Holloway», en *Bajo el Volcán*, 3 (6).

Holloway, J., Matamoros, F. y Tischler, S. (2007): «Introducción» a J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (eds.): *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta.

Horkheimer, M. (2002): *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.

Postone, M. (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría* crítica de Marx, Madrid, Marcial Pons.

Schäbel, M. (2020): «¿Es el Marxismo abierto descendiente de la Escuela de Frankfurt? La crítica subversiva como método», incluido en este volumen.

4. La teoría de la forma-valor, el Marxismo abierto y la Nueva Lectura de Marx

Frederick Harry Pitts

Este capítulo ofrece un mapa de la teoría de la forma-valor desarrollada por la Nueva Lectura de Marx (NLM) y el Marxismo abierto (MA). Este último es en parte una extensión del primero, debido a que ambos presentan una revisión complementaria sobre cómo pensamos la relación entre valor, trabajo y sociedad capitalista. Pero el capítulo también ofrece una contribución crítica, acompañando el acento que la NLM pone en la forma social del valor con un riguroso énfasis en las relaciones sociales antagónicas concretas de la sociedad de clases que sirven a la constitución del valor y que están contenidas no solo lógica sino también históricamente en su interior. Al situarse críticamente dentro de la NLM, el MA contribuye a reafirmar la centralidad de la lucha de clases en el corazón de la teoría "dineraria" del valor de la NLM, facilitando una comprensión de las fuerzas que intervienen en la lucha con, contra, a pesar y más allá de la forma-valor.

Esto suscitó críticas mutuas y tensiones creativas entre la NLM y el MA, llevando a la complementariedad entre ambos. Al ofrecer una comprensión de la constitución de formas sociales abstractas en continuas formas concretas de la práctica humana y la dominación,

el MA sugiere que el despliegue de la forma valor, tal como se presenta en *El capital* de Marx, no es simplemente una derivación lógica sino un proceso histórico basado en la desposesión y la separación forzadas de los individuos respecto de los medios de reproducción de sus condiciones de vida para poder crear una clase de trabajadores asalariados. También se sugiere que detrás de la aparente "realidad no empírica" del valor se encuentran relaciones sociales antagónicas que tienen una eficacia vital-real mediada por formas sociales abstractas. En esto, la crítica del MA a la NLM es también lo que permite la posibilidad de su complementariedad con, y extensión de, esta última.

Teoría de la forma valor

Muchos usos y debates alrededor de la teoría marxista del valor en los estudios del trabajo y la vida económica se centran miopemente en el trabajo y la producción como los sitios centrales de la investigación y el conflicto en el circuito capitalista. Más aún, los cambios en el capitalismo son extrapolados a partir de las modificaciones en el contenido inmediato que adquiere el trabajo en la producción. Pero el análisis de las formas sociales amplía esta perspectiva y facilita una perspectiva más circunspecta acerca de la posibilidad de descartar cambios más amplios cuando las formas sociales esenciales de la sociedad capitalista continúan existiendo. Como señala Moishe Postone, hay una perspectiva común que unifica, por un lado, a aquellos que "mantienen que la teoría del valor trabajo fue válida en el pasado", pero no hoy (para una crítica, ver Pitts 2018a, 2018b), y por otro lado, a quienes continúan apegados a la teoría tradicional del valor trabajo que "reduce todo a la cantidad de tiempo de trabajo (...) empleada". En ningún caso se ve al valor como algo más que producción, como una "forma históricamente específica de la riqueza" (Postone y Brennan 2009: 320).

Mientras tanto, la teoría de la forma valor plantea que la fijación en el trabajo solamente es insuficiente para captar lo que marca al

capitalismo como un modo históricamente específico de organización de la producción y el intercambio, y no puede constituir la base sobre la cual se puedan descartar o acompañar los cambios de sus características de una época a otra. Por lo tanto, supera los análisis que se restringen estrechamente a la esfera de la producción, omitiendo las relaciones sociales que ponen en primer plano al trabajo y a las formas sociales asumidas por sus resultados, mientras que elude el escollo de ver "trabajo libre" en todos lados, dejando de lado la distinción entre producción y circulación y, al hacerlo, privando de sentido a la determinación del trabajo como trabajo asalariado. Sugerimos que esto conduce a reducir o a expandir el análisis hasta un punto de ruptura. En tanto las dos variantes principales de la teoría de la forma-valor, el MA y la NLM ofrecen soluciones posibles a lo que Diane Elson (1979) alguna vez llamó la "teoría del valor trabajo".

Los enfoques de la forma-valor sobre la teoría marxista del valor tienen sus raíces en los trabajos económicos maduros de Marx, pero se diferencian en varios puntos importantes de los enfoques ortodoxos y tradicionalistas de los resultados obtenidos por Marx, re-direccionando el énfasis desproporcionado puesto en las propiedades del trabajo de producir valor en favor de una perspectiva que coloca en primer plano al proceso abstracto de *validación social* que hace al trabajo productor de valor y, a su vez, a las relaciones sociales antagónicas concretas que lo sustentan. La NLM se centra principalmente en el primer aspecto, el MA en el segundo. En ambos casos, su lectura de *El capital* de Marx, influenciada por la Escuela de Frankfurt, enfatiza en el estatus de la teoría de Marx como una teoría crítica de la sociedad, en lugar de una explicación económica positivista (Bellofiore y Riva 2015; ver también Pitts 2017).

La Nueva Lectura de Marx

La mejor expresión de la NLM se encuentra en los aportes de teóricos marxistas como Michael Heinrich (2008), quien en términos generales puede describirse como portador de una teoría "dineraria"

del valor en sentido amplio. Inspirada en la lectura de Marx que ofrece Isaac I. Rubin (1974) y originada en los trabajos de Helmut Reichelt (2005) y Hans-Georg Backhaus (1980, 1992, 2005), la NLM parte de una interpretación cuidadosa de la obra de Marx. Conjuga su lectura de Marx con la teoría social de la Escuela de Frankfurt derivada de los trabajos de Adorno, con quien estudiaron muchos de sus primeros exponentes (Bellofiore y Riva, 2015). Como sucede en el MA –con el que comparte cierto elenco y a través de cuyas primeras publicaciones la obra de Backhaus alcanzó su prominencia en el mundo anglófono–, lee la crítica de la economía política como una teoría crítica de la sociedad en lugar de una economía alternativa *per se*. La NLM nos presenta "un marxismo despojado de certezas dogmáticas y concepciones naturalistas de la sociedad" (Bonefeld, 2014: 41–2), radicalmente abierto hacia una gama de aplicaciones teóricas y empíricas.

Mientras que la teoría del valor trabajo tradicionalmente sostuvo que existe una relación directa entre las horas de trabajo y el valor, la NLM dice, en cambio, que "el trabajo abstracto es decisivo para el valor" como, en palabras de Michael Heinrich, "resultado de un proceso social que valida el trabajo individual concreto utilizado como una parte del trabajo social total" (Heinrich y Wei, 2012: 725). La NLM sugiere que el valor no consiste en la cantidad de tiempo de trabajo invertido en la producción por ningún trabajador individual. Se relaciona con la cantidad de tiempo "socialmente requerido para su producción" (Marx 1990: 48). Para la NLM, el valor está sujeto a una validación social que se realiza después del gasto concreto de trabajo (Heinrich 2008). Por lo tanto, en la producción, el valor solo puede ser una cantidad potencial, pendiente de validación en el intercambio de mercancías. A este respecto, un producto del trabajo no es automáticamente una mercancía. Debe validarse como tal, mediante su venta, para entrar en la relación de valor. Para que un producto del trabajo tenga valor, debe ser una mercancía. Y para que un producto del trabajo –ya sea un bien o un servicio– se convierta en una mercancía, debe venderse (Heinrich y Wei 2012: 727).

Para la NLM, la validez de categorías económicas como trabajo y valor no se sostiene en abstracción de la sociedad en su conjunto. Más bien, su necesidad se establece socialmente a través de la relación abstracta de todas las cosas con todas las otras cosas, en el intercambio monetario. El intercambio de dinero y mercancías pone a los trabajos privados en una relación social entre sí al "establecer la necesidad social del trabajo utilizado la producción de una mercancía particular" (Bellofiore y Riva 2015: 30-1). Por medio del dinero, los trabajos anteriormente *privados,* que tienen lugar en la producción, son puestos en una relación *social* entre sí. El estatus del dinero como equivalente universal media todas las cosas con todas las otras cosas. Así, el valor descansa en la validación social del trabajo como productor de valor por medio del "intercambio de mercancías con el dinero como equivalente universal" (Bellofiore y Riva, 2015: 29).

Este aspecto social es crucial. El trabajo es solamente privado y pre-social en su hacer. Como sugieren Kicillof y Starosta, "los individuos privados y el trabajo privado son los predicados históricos del valor, no el trabajo *per se* (Kicillof y Starosta 2007; Bellofiore y Riva 2015), en tanto que valor es el nombre de la relación en la que entran en y través del intercambio de mercado. El valor se relaciona con el trabajo social abstracto y no con su gasto privado e individual concreto (Bonefeld, 2010; Kicillof y Starosta 2007: 262). Como afirman Bellofiore y Riva (2015: 30), "el trabajo no es inmediatamente social en la producción como tal". Solo se ejecuta trabajo concreto, privado, y es a partir de esta base privada e individual desde donde procede la abstracción del trabajo. Es en el intercambio donde el trabajo previamente privado asume su forma social en el valor. El trabajo deviene social solo a través de la totalidad del "intercambio privado entre productores independientes" validado a través del mercado (Bellofiore y Riva, 2015: 30). Más aún, este no es un intercambio entre dos cosas. El valor, sugiere Marx es "puramente social" en tanto que existe como la relación entre mercancías. Realmente, el valor, escribe Marx, "solo puede aparecer en la relación social entre mercancía y mercancía" extendida a través de la sociedad

como un todo (Marx, citado en Murray 2013: 140). Este punto de vista totalizador es lo que le permite a Marx explorar el modo en que la organización social del trabajo dentro de la sociedad capitalista es orientada hacia la conmensurabilidad de trabajos distintos al servicio del intercambio de mercancías.

Al buscar el secreto del valor en la forma social asumida por los resultados del trabajo más que en su contenido directo, la NLM proporciona una lectura muy diferente de la relación entre trabajo y valor respecto de los enfoques más tradicionales y ortodoxos. Para la NLM, el aspecto de la forma es el elemento clave de la teoría del valor de Marx. Como escribe Backhaus, el "motivo expositivo" central de la teoría del valor de Marx es la pregunta crucial *"por qué este contenido asume esa forma"* (Backhaus, 1980: 101, énfasis en el original). Es esto lo que desestabiliza radicalmente cualquier intento de recuperar a Marx para cualquier tipo de economía o de economía política alternativas, situándolo en paralelo antes que en contra de las piedras angulares clásicas.

Dado que la idea central de la NLM es que el valor no se relaciona con el gasto de trabajo concreto como en las explicaciones ortodoxas, sino con su forma abstracta, la NLM es por lo tanto un intento de explicar "el carácter social específico del trabajo productor de mercancías" (Heinrich 2008: 45–7), i. e., precisamente por qué y cómo un contenido debe tomar una forma determinada. Este foco en la forma significa que, para la NLM la teoría de Marx no es "una 'teoría económica' junto a muchas otras", un "conjunto de hipótesis sociológicas y económicas" alternativo para oponer a otros **(**Backhaus 1980: 99). En la perspectiva de Heinrich, el énfasis en la teoría del valor "trabajo" de Marx o en su teoría de la explotación solo sirve para "descuidar su originalidad y reducirlo a algo que ya había sido alcanzado antes", por ejemplo, por Ricardo (Heinrich y Wei 2012: 722). El específico carácter *dinerario* de la teoría de Marx se distingue de la teoría del valor ricardiana y, más aún, de las explicaciones productivistas que se centran en el contenido del proceso de trabajo, ya sea pequeño o grande, como la teoría del proceso de trabajo y el post-operaismo. Como sugiere

Heinrich, lo que convierte al capitalismo en un tipo de formación social específica y significativa no es ninguna una actividad productiva, sino los propósitos a los que se dirige y las formas en las que resulta. "Todos producimos la sociedad" –a través del tiempo, en todos los lugares– "pero lo hacemos en ciertas formas" (Heinrich y Wei 2012: 716). La actividad productiva de una sociedad dada no alcanza para comprenderla, sino más bien las formas y los propósitos bajo los cuales tiene lugar esta actividad productiva (Murray 2013: 124).

La forma-valor, que ni la economía política ni la economía nunca cuestionan verdaderamente, es central para este análisis de la forma-específica del capitalismo. Esta es la forma que adquiere la riqueza mediante la cual, como dice Adorno, la vida y la sociedad se producen y reproducen bajo el capitalismo. Entonces, el estudio de lo que en el fondo es una forma social abstracta requiere siempre la consideración de las relaciones sociales específicas que la sostienen y que la hacen ser así. Pero es solo a través de la consideración de esta forma que la crítica de la economía política es, de todos modos, sustancialmente *histórica* (Backhaus 1980: 107). Backhaus cita a Marx quien, en una carta a Engels, escribió que "ya en la forma más simple, la de la mercancía, se analiza el carácter social *específico*, de ningún modo *absoluto*, de la producción burguesa" (Marx, citado en Backhaus 1980: 107). Por lo tanto, cualquier enfoque que extrapole cambios históricos más amplios a partir del contenido inmediato de la producción o de la especificidad de la producción capitalista en sí, pierde lo que es realmente importante acerca del capitalismo como una formación social.

La comprensión del método de Marx es central para la conceptualización de la NLM de la forma social y del lado sociológico cualitativo del valor que esta conceptualización capta. Marx comienza *El capital* con la mercancía y continúa "dilucidando un desarrollo que no puede llamarse simplemente económico, sino que es realmente el desarrollo de la forma mercancía a medida que se mueve", un desarrollo que abarca a la sociedad en su conjunto (Postone y Brennan 2009: 313). Pero, aunque Marx empieza con la mercancía y no con

la constitución social de una sociedad basada en la compra y venta de la fuerza de trabajo en y a través del antagonismo de clase, en la medida en que el hombre es la clave para entender al simio, él comienza con la forma social más desarrollada del conjunto de relaciones sociales que va revelando progresivamente a medida que avanza su trabajo. El capítulo sobre la acumulación primitiva, en el que Marx despliega la constitución histórica de las categorías abstractas discutidas en los capítulos previos, no aparece hasta el final del libro. Como escribe Heinrich, la historia "no precede al desarrollo teórico, sino que lo sigue", y Marx utiliza esta presentación para mostrar que "la separación de los productores inmediatos respecto de los medios de producción es la precondición histórica central del modo de producción capitalista" (Heinrich, en prensa). Esto demuestra que, para la NLM, lo que importa no solo es la forma social asumida por el trabajo, sino las relaciones sociales constitutivas que este expresa. Sin embargo, la NLM no avanza suficientemente en la caracterización del primero y lega gran parte del trabajo requerido para hacerlo a su pariente y descendiente cercano, el MA.

El marxismo abierto

La crítica del MA a la NLM proporciona los recursos teóricos para extender las ideas de este último hacia el ámbito de la reproducción social (ver Dalla Costa 1995) y el antagonismo de clase a partir de iluminar la especificidad de las relaciones sociales concretas que media la forma valor. El MA trabaja con el mismo entendimiento del valor que la NLM y se entreteje con su recepción anglófona a lo largo de líneas de compartidas con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. En el trabajo de Werner Bonefeld (2014) y de John Holloway (2008), por ejemplo, el MA describe cómo el trabajo abstracto proviene, práctica e históricamente, de las relaciones sociales antagónicas de producción. El MA sugiere cómo los procesos de abstracción, totalización y socialización se conectan con relaciones antagónicas de dominación y resistencia.

Para el MA, el método dialéctico de *El capital* de Marx no contrapone la apariencia del valor a la realidad del trabajo o la forma social a las relaciones sociales. Más bien, sugiere que la una está contenida en la otra –una relación dialéctica negativa introducida con referencia crítica a la tradición de la NLM más claramente en el trabajo reciente de Bonefeld (2016a, 2016b), inspirado en la *Dialéctica negativa* de Adorno (2005a). En este sentido, el análisis de una relación social abstracta resuelta en el intercambio es capaz de abrirse sobre su base material en la experiencia vivida y la práctica humana. Aquí, la "[d]ominación en el capitalismo (...) se arraiga en estructuras de compulsión cuasi-objetivas constituidas por modos determinados de la práctica, expresados por las categorías mercancía y capital" (Postone y Brennan 2009: 316). Al enraizar dialécticamente el estudio de la forma-valor en las realidades de la vida humana cotidiana, la experiencia vivida y la actividad práctica, el MA rompe con las explicaciones marxistas tradicionales en tanto pretende "penetrar" las apariencias para comprender mejor la realidad, por lo que la inmersión en la "morada oculta de la producción" representa la piedra angular más famosa y una justificación recurrente en los enfoques orientados únicamente hacia la extrapolación de las leyes generales del capitalismo solamente desde del proceso de trabajo y las relaciones productivas.

Como una "categoría de mediación social" (Heinrich 2007), el valor representa una "realidad no-empírica" (Dinerstein 2014) aparentemente difícil de captar en programas de investigación o, realmente, en la lucha. El problema consiste en el hecho de que, como lo expresa Heinrich, "los conceptos básicos del *El capital* como valor y plusvalía son conceptos no-empíricos, que no se agotan en las apariencias que asumen" (Heinrich y Wei 2012: 717). Son no-empíricos en el sentido de que, cuando indicamos que el valor es una categoría de mediación social, queremos decir que una "mediación", en este caso, constituye la relación entre cosas a través de otra cosa "intermedia", de la misma manera en la que, como señala de modo similar Gunn, "una cuerda que une a dos escaladores es constitutiva

de la relación en la que estos se encuentran" (Gunn 1987: 57) El valor, como tal mediación, es el *modo de existencia* de lo que media –en otras palabras, su *forma*, la que toma una apariencia en el intercambio monetario de mercancías (*ibíd*: 58). Por lo tanto, aunque no-empírico, adquiere una forma aparente. Esta apariencia, contrariamente a la manera en la que tendió a entenderlo el concepto marxista de "falsa conciencia", no es una superposición "falsa" de la realidad, sino que expresa su esencia mediada de este modo. Esto sigue a la circunnavegación de Hegel alrededor del dualismo entre esencia y apariencia. Como escribe Hegel, "la esencia debe aparecer" (citado en Gunn 1987: 58). La apariencia es la "existencia" de la esencia. Y, como sugiere Heinrich (en prensa), son precisamente esos "conceptos no empíricos" –de valor, etcétera– "los que primeramente hacen posible una comprensión de lo que aparece empíricamente", enraizado en la práctica humana y la experiencia vivida.

El dualismo entre la apariencia y la realidad se debilita, por ejemplo, cuando Marx escribe que "las relaciones materiales entre las personas y las relaciones sociales entre las cosas" aparecen precisamente "como lo que son" (Marx 1990: 89). La apariencia, en este nivel, es la *mediación* de aquellas relaciones (Gunn 1987: 59). Las apariencias objetivas asumidas por las relaciones sociales capitalistas contienen en su interior la esencia de su constitución antagónica en la práctica humana. Y esto, para Gunn, abre la posibilidad de capturar estos antagonismos como "cuestiones de la experiencia" (Gunn 1987: 59). Es entonces posible atravesar las formas para comprender el contenido. Como sugiere Heinrich "en la comprensión de las formas específicas de la sociedad, podemos entender la acción típica de los individuos; pero comenzando con la acción de los individuos, no entenderemos las formas. O las damos por sentadas, no nos damos cuenta de que tales formas tienen que ser explicadas" (Heinrich y Wei 2012: 716). Esto captura el asalto al "pensamiento estereotipado" [*ticket-thinking*] lanzado por la NLM y, por extensión, por el MA, que no respeta el elemento social en el núcleo de las categorías económicas.

Pero también se destaca una tensión entre la tradición más amplia de la NLM, abordada por pensadores de esta tradición, incluido Backhaus, y Bonefeld del MA. Heinrich propone que, desde la forma social abstracta del valor, podemos derivar las acciones de los individuos lógicamente sin recurrir necesariamente a su estudio. Esto sugiere que podemos inferir a partir de la forma social las relaciones sociales que la constituyen. Sin embargo, como afirma Backhaus "[e]l análisis de la estructura lógica de la forma-valor no debe separarse del análisis de su contenido histórico y social" (Backhaus 1980: 107). En una contribución reciente, fundacional de la configuración contemporánea del MA, Bonefeld (2014) también discute la tendencia de la NLM de hablar del valor como si se desarrollara por sí mismo, sin la base social antagónica que lo hace histórica y continuamente posible, por la cual una clase debe ser desposeída de todos los medios individuales o colectivos para reproducir las condiciones de vida sin la venta de la única mercancía que tienen a su disposición: la fuerza de trabajo. Mientras que puede parecer, entonces, que en la NLM la reproducción social y las relaciones de clase quedan fuera de la perspectiva del valor orientada al trabajo abstracto –en la que rara vez se mencionan conceptos más tradicionales como explotación–, estas en cambio están muy presentes en manos de los marxistas abiertos. La historia, escribió Adorno (2005b), "es la historia de las luchas de clases". Él sugiere esto solo en la medida en que el antagonismo de clase es constitutivo de la sociedad capitalista, mientras que lo sucedió antes del capitalismo no es historia sino prehistoria (Marx 1980). Es en este mismo sentido que Marx y Engels comienzan la primera sección del *Manifiesto Comunista* con las palabras inmortales: "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases" (1976: 111). El antagonismo de clase es la condición previa de la sociedad capitalista y la manera en la que es el mundo hoy no puede explicarse excepto con referencia a su constitución social bañada en sangre.

Realmente, es en este enfoque sobre la "constitución social" de la forma-valor en el antagonismo de clase (Bonefeld 2014) donde deviene

más claro lo que Murray (2013: 129), citando a Rubin, llama como las consecuencias "sociológicas cualitativas" de la teoría del valor de Marx, y donde se vuelve clara su caracterización como algo más que una teoría económica. Como escriben Bellofiore y Riva, "el intercambio es el principio sintético que determina inmanentemente la conexión de cada hecho social" (Bellofiore y Riva 2015: 25). Esto, por supuesto, abre un gran espacio de mediaciones –"como modos de existencia o apariencias" de la relación de clase, bajo el capitalismo, la relación capital-trabajo – incluyendo "la forma mercancía, la forma valor, la forma dinero, la forma salario, la forma estado (...) y, por ende, la de la lucha en la que consiste esa relación" (Gunn 1987: 60; ver también Gunn 1992 y Dinerstein y Pitts 2018). El foco puesto en el trabajo abstracto apunta a la validación social como criterio de validez situado más allá de la producción misma, como sugiere Adorno en "la forma de las relaciones de producción dentro de las cuales tiene lugar la producción" (Adorno 2008: 118). En otras palabras, en toda la sociedad.

En manos del MA, la crítica de la economía política de Marx ofrece una herramienta teórica poderosa para deshacer el nudo de las relaciones económicas. Su objeto es el desarrollo sistemático de la forma específica que asume la riqueza en la sociedad capitalista. La especificidad histórica del capitalismo consiste en el modo en el que la riqueza, ampliamente definida, adquiere la forma social del valor, expresada en el dinero y representada en lo que, al iniciar *El capital*, Marx llama un "inmenso cúmulo de mercancías" (1990).[42] Y esto descansa sobre la creación de una sociedad de propiedad privada y trabajo asalariado a través del despojo continuo y forzado de la mayoría de los habitantes del mundo respecto de los medios individuales y colectivos independientes necesarios para reproducir sus condiciones de vida fuera de la relación salarial.

En este sentido, para empezar, el MA nos permite desanudar las condiciones históricas por las cuales se sostienen el valor y su medida. Marx escribe que, "tan pronto como los hombres trabajan unos para

42 Ver también Holloway 2015 para una exposición de la importancia de la primera oración de *El capital.*

otros, su trabajo adquiere también una forma social" (Marx 1990: 88). Esta forma social es el valor. Para que exista, deben tener lugar ciertas relaciones sociales. En tanto sistema de producción de mercancías, las relaciones sociales de producción capitalistas tienen dos dimensiones principales. La propiedad de los recursos productivos está dispersa entre las empresas que se enfrentan entre sí como productoras de mercancías en la competencia de mercado. Bajo el capitalismo, la fuerza de trabajo misma debe convertirse en una mercancía, y las personas no deben tener capacidades individuales o colectivas independientes para reproducir sus medios de vida fuera del nexo salario-dinero-mercancía. Desposeídos de la tierra y de todo medio de subsistencia, los individuos formalmente libres son forzados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas por un salario. Vendida en el mercado de trabajo, su fuerza de trabajo se convierte en una mercancía (Marx 1990; Heinrich 2008). En manos del MA, la crítica de la economía política burguesa de Marx deja claro que el valor debe entenderse por medio de la observación de las relaciones de producción subyacentes, y no simplemente como emergiendo del intercambio en el mercado. La existencia del valor como forma social está arraigada no solo en el antagonismo de la relación laboral, sino en una situación más amplia de reproducción y mercantilización sociales clasista y constrictiva que ocupa la esfera social como un todo.

La crítica del MA a la NLM fundamenta el efecto totalizador del intercambio de mercancías en el acto de desposesión de los seres humanos de cualquier medio individual o colectivo independiente para reproducir sus condiciones de vida por fuera de la forma salarial y mercantil. Mientras algunas interpretaciones de Marx conceptualizan la acumulación primitiva como un fenómeno pre-capitalista perteneciente a la "prehistoria" de la sociedad capitalista (Heinrich 2008) y otras la ven como una forma de acumulación dirigida a resolver la crisis capitalista (Harvey 2004), la NLM está entre los enfoques que consideran al despojo como fundacional del capitalismo de forma continua y constantemente reproducida (véase también De Angelis 2004). Para que el comercio, el intercambio y el dinero se "transformen en capital, deben existir los pre-

requisitos previos para la producción capitalista". Es decir, "los propietarios de los medios de producción y subsistencia [deben] encontrar al trabajador libre vendiendo su fuerza de trabajo' (Bonefeld 2014: 78 citando a Marx 1990). La acumulación primitiva a través del despojo induce un estado de compulsión económica abstracta por la cual una clase debe depender fundamentalmente, para su existencia material, de la venta de su [fuerza de trabajo] por un salario, lo que lleva a su dominación y alienación, a través de una existencia cada vez más completamente mediada (Bonefeld 2014).

Críticamente remodelada por la apreciación del antagonismo de clase ofrecida por el MA, la NLM puede verse entonces en términos de la caracterización de la crítica de Marx a la economía política como "*una teoría de mediación social históricamente específica"* y de sus "formas superficiales" –según la expresión malinterpretada– en el pensamiento económico (Postone y Brennan 2009: 310; Backhaus 1980). Esto significa que, contrariamente a los enfoques que priorizan el materialismo histórico como una especie de determinismo económico, la crítica de Marx a la economía política no es un argumento a favor de la "primacía de lo económico", sino que concierne "a la producción y la reproducción social de la vida como un todo" (Adorno 1996: 141). En esta perspectiva, la crítica de la economía política capta lo que la economía política clásica no puede: que "las necesidades humanas, el trabajo y la riqueza siempre poseen una forma y un propósito social específicos" (Murray 2013: 131). Esto no se reduce únicamente a la actividad productiva. Para Marx, escribe Murray (2013: 131), las formas históricamente específicas de la sociedad capitalista "son centrales y tienen grandes consecuencias", en tanto calan "hasta el fondo" en la manera en que se producen las cosas que necesitamos para vivir y en que las obtenemos. Este análisis contiene un potencial radical para la apertura de la teoría del valor marxiana más allá del trabajo y en su relación con la vida como un todo, con los medios por los cuales nos reproducimos a nosotros mismos y a otros y, al hacerlo, a la sociedad misma.

Conclusión

La NLM y el MA, a través de una aceptación creciente en los últimos años por su nueva forma de leer la crítica a la economía política de Marx y su teoría del valor como un proyecto radicalmente abierto, no dogmático e inacabado, ofrecen nuevos recursos para la crítica a los académicos que encuentran poco uso o valor en la matriz actual de los enfoques sobre la medida del trabajo y del valor desde una visión marxista. En contra de los intentos de algunos de convertirla en un sistema de pensamiento económico o político-económico alternativo, la crítica de Marx a la economía política se reconoce en la cuestión de la medida a través de la comprensión del valor como forma, y es justamente la teoría de la forma valor ofrecida por la NLM y el MA la que ofrece hoy la reconstrucción analíticamente más interesante, no dogmática y generosamente adaptada del legado de esa crítica, avanzando, de una manera no-determinista, mucho más allá del lugar de trabajo como centro de análisis para generar ideas empíricas y teóricas innovadoras.

Referencias

Adorno, Th. W. (1996): *Introducción a la sociología*, Buenos Aires, Gedisa.

——(2005a): *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad*, *Obra Completa* 5, Madrid, Akal.

——(2005b): "Reflexiones sobre la teoría de las clases", En *Escritos sociológicos I, Obra completa* 8, 1, Madrid, Akal.

Adorno, Th. W. (2019): *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*, Buenos Aires, Eterna cadencia.

Backhaus, H-G. (1980): "On the Dialectics of the Value-Form", en *Thesis Eleven* 1.

——(2005): "Some Aspects of Marx's Concept of Critique in the Context of his Economic-Philosophical Theory", en W. Bonefeld y K. Psychopedis (eds.): *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Aldershot, Ashgate.

Backhaus, H-G. (2007): "Entre la filosofía y la ciencia: la economía social marxiana como teoría critica", en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (eds.): *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. 2, Buenos Aires, Herramienta.

Bellofiore, R. y Riva, T. R. (2015): "The Neue Marx-Lekture: Putting the Critique of Political Economy Back into the Critique of Society", en *Radical Philosophy* 189.

Bonefeld, W. (2010): "Abstract labour: Against its nature and on its time", en *Capital and Class* 34 (2).

——(2014): *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subvertion and Negative Reason*, Londres, Blommsbury.

——(2016a): "Negative Dialectics and Critique of Economic Objectivity", en *History of the Human Sciences* 29 (2).

——(2016b): "Bringing Critical Theory Back in at a Time of Misery: Three Beginnings Without Conclusion", en *Capital & Class* 40 (2).

Dalla Costa, M. (1995): "Capitalism and Reproduction", en W. Bonefeld; R. Gunn; J. Holloway y K. Psychopedis (eds.): *Open Marxism*, Vol. 3, Londres, Pluto Press.

De Angelis, M. (2004): "Separating the Doing and the Deed: Capital and the Continuous Character of Enclosures", en *Historical Materialism* 12 (2).

Dinerstein, A. C. (2014): 'Too Bad For the Facts: Confronting Value with Hope (Notes on the Argentine Uprising of 2001)", en *South Atlantic Quarterly* 113 (2).

Dinerstein, A. C. y Pitts, F. H. (2018): "From Post-work to Post-capitalism? Discussing the Basic Income and Struggles for Alternative Forms of Social Reproduction", en *Journal of Labor & Society* 21 (4).

Elson, D. (1979): "The Value Theory of Labour", en D. Elson (ed.): *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, Londres, CSE Books.

Gunn, R. (1987): "Marxism and Mediation", en *Common Sense* 2.

——(1992): "Against Historical Materialism: Marxism as First-Order

Discourse", en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (eds.): *Open Marxism*, Vol. 2, Londres, Pluto Press.
Harvey, D. (2003): *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.
Heinrich, M. (2007): "Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading", en *Left Curve* 31, www.oekonomiekritik.de/205Invaders.htm.
——(2008): *Crítica de la economía política. Una introducción a* El capital *de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo.
Heinrich, M. y Wei, X. (2012): "The Interpretation of Capital: An Interview with Michael Heinrich", en *World Review of Political Economy* 2 (4).
Heinrich, M. (en prensa): *The Science of Value: Marx's Critique of Political Economy Between Scientific Revolution and Classical Tradition*, Chicago / Leiden, Haymarket / Brill.
Holloway, J. (2008): *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2015): "Read Capital: The First Sentence of Capital Starts with Wealth, Not with the Commodity", en *Historical Materialism* 23 (3).
Kicillof, A. y Starosta, G. (2007): "Value Form and Class Struggle: A Critique of the Autonomist Theory of Value", en *Capital & Class* 92.
Marx, K. y Engels, F. (1976): *El Manifiesto Comunista*, en K. Marx y F. Engels: *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso.
——(1980): *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.
Marx, K. (1990): *El capital*, México, Siglo XXI.
Murray, P. (2013): "Unavoidable Crises: Reflections on Backhaus and the Development of Marx's Value-Form Theory in the Grundrisse", en R. Bellofiore, G. Starosta y P. Thomas (eds.): *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, Leiden, Brill.
Pitts, F. H. (2017): *Critiquing Capitalism Today: New Ways to Read Marx*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

Pitts, F. H. (2018a): "A Crisis of Measurability? Critiquing Post-operaismo on Labour, Value and the Basic Income", en *Capital & Class* 42 (1).

——(2018b): "Beyond the Fragment: Postoperaismo, Postcapitalism and Marx's 'Notes on Machines', 45 Years On", en *Economy and Society* 46 (3–4).

Postone, M. y Brennan, T. (2009): "Labor and the Logic of Abstraction", en *South Atlantic Quarterly* 108 (2).

Reichelt, H. (2005): "Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality", en W. Bonefeld y K. Psychopedis (eds.): *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Aldershot, Ashgate.

Rubin I. I. (1974): *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Córdoba, Pasado y presente.

5. ¿Es el Marxismo abierto descendiente de la Escuela de Frankfurt? La crítica subversiva como método

Mario Schäbel

Cuando se habla del legado de la Escuela de Frankfurt, los primeros nombres que vienen a la mente son los de Jürgen Habermas y Axel Honneth. Sin embargo, con el cambio de paradigma propuesto por el primero y continuado por el segundo, los dos teóricos dejaron atrás lo que se puede llamar el núcleo de la primera generación de esta escuela: la crítica de Marx a la economía política. En este capítulo queremos presentar el Marxismo abierto (MA) y la Nueva Lectura de Marx (NLM) como dos corrientes teóricas que, a diferencia de Habermas y Honneth, desarrollaron el núcleo marxista de la primera generación. Sin embargo, ¿en qué medida pueden ser considerados sucesoras de esta Escuela?

No necesitamos entrar en más detalles sobre lo que es el MA (ver la introducción a este libro); la NLM, no obstante, no es tan conocida (véase el capítulo de Pitts en este libro). En su monumental trabajo, *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Ingo Elbe (2010) unifica bajo la etiqueta "Nueva Lectura de Marx" las obras de Alfred Schmidt, Hans-Georg

Backhaus y Helmut Reichelt.[43] El libro de Elbe dio lugar al uso frecuente del término "*Neue Marx-Lektüre*" (Nueva Lectura de Marx, NLM) para referirse a una nueva interpretación de la obra de Marx sobre la base de la crítica que diferentes representantes del marxismo occidental como Georg Lukács, Karl Korsch y la Escuela de Frankfurt, entre otros, articulaban contra las interpretaciones ortodoxas.

Elbe (2010: 67) diferencia una variante particular dentro de la NLM que considera que la Escuela de Frankfurt es relevante. Reichelt (2008: 22), por ejemplo, habla de la Teoría Crítica como un programa de una nueva lectura de Marx. La perspectiva de estos autores es muy similar a la del MA, y hay lazos personales y profesionales entre los representantes de ambas corrientes. Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt, por ejemplo, contribuyeron ambos al primer volumen de Marxismo abierto[44]. La proximidad entre el MA y la NLM también ha sido señalada por Jan Hoff (2017: 70) y Guido Starosta (2017).

Contrastaremos las dos corrientes para defender la siguiente tesis: a pesar de sus muchos puntos de convergencia, existe una diferencia entre las dos miradas, a saber, que la perspectiva teórica del MA es de naturaleza idealista mientras que la NLM tiene una perspectiva materialista. Como explicaremos en breve, nuestro uso del término "idealismo" no es peyorativo sino más bien estrictamente filosófico. Con respecto a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, podríamos decir que el MA es más parecido al enfoque de Herbert Marcuse, mientras que la NLM está más cerca de la perspectiva de Theodor Adorno. Este último se basa en la primacía del objeto, curiosamente el resultado de una rigurosa crítica al objetivismo del marxismo ortodoxo. Aparentemente, esta crítica

43 Para ser más precisos, refiriéndose a la obra de los autores mencionados, Elbe habla de una "Escuela de Frankfurt de la nueva lectura de Marx" (*FrankfurterSchule der Neuen Marx-Lektüre*). Ambos términos se usan como sinónimos aquí.

44 Puede mencionarse que Werner Bonefeld conoció a Hans-Georg Backhaus en persona. Por otro lado, John Holloway comenta cómo él y Richard Gunn conocieron a Backhaus cuando éste pasó varios días en la casa de Gunn en Edimburgo. Kosmas Psychopedis estudió en Frankfurt y era un amigo cercano de ambos, especialmente de Helmut Reichelt.

también es compartida por el MA; sin embargo, a diferencia de este, Adorno no sucumbe al subjetivismo. En otras palabras, el MA corre el riesgo de realizar una inversión idealista de la interpretación materialista, eliminando de ese modo todos los elementos materialistas de la dialéctica de Marx, así como el marxismo ortodoxo lo despojó de todos los elementos idealistas.

Hay que admitir que ciertos representantes del MA son conscientes del peligro de sucumbir a un idealismo subjetivo que ve al Hombre (*Mensch*) como el sujeto absoluto. Werner Bonefeld incluso escribe que la objetivación de las relaciones sociales y la subjetivación del objeto son "expresiones mutuamente dependientes de un mundo pervertido" (2004b). También afirma, como Gunn (1994: 55), que el voluntarismo puede ser considerado como "el otro lado del determinismo".

Como resultado, nuestra crítica podría parecer irrelevante, ya que todos los representantes del MA aparentemente saben que no sólo las estructuras son un producto de la lucha sino que también es cierto lo contrario: no hay ninguna forma de lucha que no haya sido tocada por las estructuras. Sin embargo, hay muchas razones para apoyar la tesis de que el MA es una expresión de voluntarismo o, mejor dicho, de idealismo subjetivo.

Según Alfred Schmidt, este tipo de inversión es común entre muchos autores que trataron de distanciarse de la interpretación ortodoxa de Marx: "descontentos con el rígido objetivismo de la ortodoxia, seguramente a menudo cayeron en la trampa de su igualmente falso opuesto abstracto: el subjetivismo puro» (Schmidt 1977: 285). Argumentaremos aquí que la NLM trata de rescatar el enfoque críticamente materialista de Adorno, mientras que el MA corre el riesgo de volverse dogmático en este asunto, es decir, de sostener la primacía absoluta del sujeto. En este sentido, es más parecido al idealismo de Marcuse[45].

La idea central en cualquier forma de idealismo es la negación de la externalidad del objeto. Esto es lo que hace John Holloway, por

45 Para una presentación anterior de este argumento, véase Schäbel (2017).

ejemplo, cuando dice: "la reivindicación esencial del marxismo, lo que lo distingue de otras variantes de la teoría radical, es su intención de disolver todas las externalidades" (2005: 12). De la misma manera, el MA argumenta que para Marx la existencia externa del objeto es nada más que apariencia. Sin embargo, Marx no pretende apoyar un idealismo subjetivo (o incluso un solipsismo) que niega la existencia del mundo exterior. Por el contrario, la afirmación de la existencia de un mundo externo y objetivo en el sentido de una naturaleza que es independiente del sujeto es una parte fundamental de su teorización.

Debe aclararse que el presente ensayo se basa en lo que llamo *negativismo subversivo* como método de pensamiento. Una argumentación subversiva, entendida como una argumentación llevada a los extremos, es una afilada argumentación que tiene por objeto hacer frente a sus problemas menos significativos (que a menudo son los más evidentes) así como a sus contradicciones. En otras palabras, es una argumentación *auto-contradictoria*. ¿Cómo se entiende entonces la teoría crítica desde esta perspectiva? Para nosotros, es una teoría que es crítica no sólo respecto de algo más sino también, al mismo tiempo, respecto de sí misma: debe ser vista críticamente. Aquí seguimos la comprensión de la crítica que sostenía Adorno al proponer una crítica desde adentro o, mejor dicho, una *crítica inmanente*. En el prefacio de la *Dialéctica negativa*, Adorno da un ejemplo de tal contradicción: "Desde que cobró confianza en los propios impulsos espirituales, el autor sintió como suya la tarea de, con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva; no quiere seguir aplazando esta tarea" (Adorno 2005b: 10). Sin embargo, mientras Adorno nos muestra cómo la crítica y la autocrítica se pueden combinar de forma inmanente, el MA está atascado en una especie de idealismo subjetivo que lo remonta todo a la fuerza creativa humana. En resumen, argumentamos que la crítica *ad hominem* que hace el MA no contiene una crítica inmanente como la de Adorno. Sin embargo, cuando las posibles generaciones futuras de MA se dediquen a integrar su crítica *ad hominem* con una crítica inmanente, es decir, cuando se propongan hacer una autocrítica del MA, podrán formar parte de la tradición de

Adorno. Es discutible si esto es realmente un objetivo del MA o si debería serlo en algún momento. Tal proyecto podría titularse *abriendo las categorías del MA*.

La crítica del materialismo histórico: entre el materialismo crítico y el idealismo subjetivo

Las críticas a la interpretación ortodoxa del materialismo histórico articulado por el MA y la NLM son bastante similares. Todos los representantes de ambas corrientes rechazan el dogma de la dialéctica entre las transhistóricas fuerzas productivas y las relaciones históricas de producción, porque esto convierte a la teoría marxista en una ciencia objetivista que percibe el desarrollo de las relaciones sociales como equivalente al "despliegue de una lógica cerrada" (Holloway 2002: 49).

Por el contrario, el enfoque del MA no se basa en la asunción fetichista de formas ya constituidas sino que las concibe como un producto de la lucha de clases y, en este sentido, como algo abierto. Por lo tanto, el MA está en desacuerdo con cualquier enfoque que convierta al marxismo en una teoría que sólo está interesada en describir correctamente la sociedad existente. Es decir, el MA rechaza comprender al valor simplemente como una ley que regula la reproducción del capitalismo.

La NLM tiene una comprensión crítica –y no afirmativa– del concepto de leyes naturales de Marx, así como de su materialismo histórico en general. Backhaus (2000: 19) contrasta esta comprensión crítica con el entendimiento ontológico y tradicional. Schmidt abraza esta interpretación y denomina a la teoría de Marx: "una teoría revocable (*auf Widerruf*). No es una visión dogmática del mundo sino, más bien, un diagnóstico de un falso estado de cosas que debe ser abolido" (1976: 104). Reichelt también está convencido de que la "dialéctica materialista (…) es un método revocable (*auf Widerruf*)" (1973: 264). En consecuencia, cuando Marx habla de la ley del valor, no habla de una ley universal de validez transhistórica sino de algo que sólo tiene una validez histórica específica. En otras palabras, la

interpretación ontológica de la ley del valor –un producto de la *historia natural*– resulta en un proceso de naturalización de formas sociales contingentes. En esto, los representantes de la NLM se inclinan hacia Adorno, que critica fuertemente el marxismo ortodoxo por considerar que la ley de valor es una ley natural: "Solo una perversión de los motivos marxistas como la del Diamat, que prolonga el reino de la necesidad con la aseveración de que sería el de la libertad, pudo degenerar en la falsificación del polémico concepto marxista de legalidad natural convirtiéndolo en una doctrina científica de las invariantes. Con ello, sin embargo, el discurso marxista de la historia natural no pierde nada de su contenido de verdad, precisamente el crítico" (Adorno 2005b: 326). Por ello, tanto el MA como la NLM están de acuerdo en que la primacía de las relaciones materiales no debe ser entendida de una manera afirmativa. Schmidt, por ejemplo, es muy consciente de que en Marx todas las estructuras objetivas están siempre mediadas por la actividad subjetiva; sin embargo, señala la justificación del enfoque estructuralista y, por lo tanto, no niega la primacía de las estructuras materiales. El estructuralismo se convierte en una "apología de lo que existe" (Schmidt 1969b: 208) cuando la transformación de los hombres en meras personificaciones de relaciones materiales existentes es entendida como una verdad neutral (más que un hecho que expresa la inversión fetichista entre el sujeto y el objeto). Entonces, según Schmidt, se hace evidente la "hostilidad estructuralista hacia la historia" (1973: 134); es el resultado de ocultar que Marx "nunca olvidó la producción en relación con los productos terminados, ni la actividad estructurante en relación con las estructuras» (Schmidt 1969b: 206). Bonefeld también argumenta que los seres humanos nunca pueden ser concebidos exclusivamente como objetos de estructuras dadas porque son, al mismo tiempo, sujetos que crean esas mismas estructuras. Para apoyar esta opinión, Bonefeld cita a Horkheimer: "los seres humanos producen, a través de su propio trabajo, una realidad que cada vez los esclaviza más" (2005b: 40). Sobre la base de esta consideración, Bonefeld se pregunta sobre el estado de la práctica y llega a la conclusión de que ésta nunca

reproduce sin más las estructuras existentes. Aunque admite que Horkheimer trata a la práctica social simultáneamente como sujeto y objeto, considera que su papel como sujeto prevalece. Según Bonefeld el estructuralismo, que ve la práctica social como nada más que un auxiliar ejecutivo de lo que existe, también transforma la inversión fetichista entre el sujeto y el objeto en una verdad objetiva; por lo tanto, el estructuralismo "no reconoce la apariencia como apariencia, sino que más bien trata de concebirla como una realidad objetiva" (2004a: 126). En otras palabras, el estructuralismo no logra comprender la objetividad social como algo mediado subjetivamente; falla en comprenderla de manera dialéctica.

Esto resulta en una diferencia fundamental entre la NLM y el MA. Mientras que la NLM critica la primacía de las relaciones materiales existentes en lo que respecta a la práctica social, no la abandona por completo, sino que la conserva (*aufheben*) como un hecho negativo. El MA, por el contrario, rechaza totalmente la primacía de las estructuras objetivas, ya que son vistas como el producto de la lucha de clases, que las atraviesa. Nuestra tesis sobre esto es que, en el MA, la dialéctica entre la estructura y la práctica humana adquiere la forma de un idealismo basado en la primacía absoluta del ser humano como el sujeto central. A pesar de que en el MA la unidad-en-la-diferencia entre la base y la superestructura o, mejor dicho, entre el sujeto y el objeto, se acentúa, esta dialéctica se convierte en última instancia en identidad. Para decirlo más precisamente, la unidad-en-la-diferencia se convierte en unidad-en-la-identidad. La interpretación idealista choca así con la Escuela de Frankfurt y sus sucesores, ya que estos últimos apoyan una interpretación más materialista: una interpretación materialista crítica. Esta acepta la apariencia de la primacía de estructuras objetivas como reales y, al hacerlo, asume que los seres humanos continuarán reproduciendo las coacciones de la estructura social, incluso si son quienes realmente las han producido.

Backhaus, al igual que los otros representantes del NLM, critica cualquier comprensión de la dialéctica sujeto-objeto que elimine al objeto a través de su disolución en el sujeto: "Los rasgos comunes de

la dialéctica sujeto-objeto hegeliana y la *profana* consisten, aparentemente, en el hecho de que en ambos casos el *objeto* se desvanece mientras que sólo el *sujeto* existe realmente: el objeto existe sólo en virtud de una 'producción inconsciente' del sujeto" (2005b: 92). Por el contrario, en la versión materialista de la correlación dialéctica en la que se basa el materialismo histórico, la diferencia supone una diferencia real: aunque el sujeto y el objeto conformen una unidad, no son por ello idénticos, sino que también permanecen separados. Esto será mostrado en la siguiente sección en relación con el concepto de la naturaleza en Marx y Adorno. Hay que señalar que, aunque la desmitificación de las relaciones aparentemente naturales como un hecho histórico es fundamental en la teoría de Adorno, la conclusión a la que llega el MA no coincide: "La inversión de esta relación (...) que deduce el carácter cambiante de las relaciones desde su devenir, una conclusión que hace aparecer a los seres humanos como los sujetos inmediatos de sus acciones, está lejos de lo que Adorno pretendía» (Grenz 1974: 58-9).

Lo mismo puede encontrarse en Marx, cuya crítica se asemeja a una teoría de la acción (*Handlungstheorie*) en los *Rohentwurf* (*Grundrisse*). En *El capital* también da especial importancia a la subjetividad, algo que se vuelve evidente a través de la introducción del concepto de validez (*Geltung*). A pesar de ello, entiende la validez en términos exclusivamente objetivistas, de ahí la afirmación de Reichelt de que en *El capital* se observa "una ruptura total entre una procesualidad objetiva y una racionalidad subjetiva de la acción" (2008: 123). Lo mismo puede decirse del fetichismo: "Las frases del capítulo sobre el fetichismo, que han sido citados tan a menudo y a las que se refieren todas las teorías sobre la abstracción del valor de cambio, sólo sugieren una participación constituyente de los sujetos en la génesis de la forma económica. Todo el constructo 'opera', en Marx, sin recurrir a la subjetividad" (Reichelt 2008: 123).

A pesar de no negar la parte subjetiva de la automatización del valor, Marx lo describe en última instancia como un desarrollo que no puede ser atribuido a la intencionalidad de los sujetos. Reichelt

señala que Marx incluso critica "la acción de este proceso convertido en absoluto a través de la teoría [*handlungstheoretisch*]" (2008: 96) y, en oposición, destaca la importancia de la coacción estructural existente. Por lo tanto, no son en realidad los hombres quienes producen el valor a través de sus acciones, sino lo contrario: es el valor lo que determina la conducta de los hombres y a través de esta conducta reproducen simplemente el valor.

Curiosamente, tanto Reichelt como Backhaus recurren una vez más a Adorno para esta interpretación, un autor que ya han citado en relación a su convicción de que la independización de las relaciones sociales debe ser derivada de la conducta. Sin embargo, con esta afirmación, Adorno no pretende "subjetivizar la sociedad y negar su 'predominio real', esto es, no trata de volver invisible el verdadero objeto de la crítica, tanto de Marx como de los franckfurtianos" (Backhaus 2000: 73). Adorno argumenta claramente que la sociedad y sus formas no pueden ser entendidas como un "compuesto resultante solamente de las acciones de los individuos que la componen" (2005a: 68). Por lo tanto, con respecto a Adorno, observamos que la NLM definitivamente no erradica todos los momentos objetivos de la teoría de Marx, sucumbiendo así a un idealismo subjetivo. Por el contrario, su intención es ilustrar la oscilación de Marx entre una concepción subjetiva y una objetiva de sus categorías. La insistencia de Marx en el hecho de que la estructura social puede entenderse como el resultado de la práctica humana no se cuestiona. Sin embargo, al mismo tiempo, la NLM insiste en la realidad de la autonomización de la estructura social o, mejor dicho, de las relaciones de producción, frente a los seres humanos como sus productores. Este "exceso de objetividad [*Überhang an Objektivität*]" (Reichelt 2008: 19) en Marx es lo que el MA no acepta y esto es lo que lo diferencia de la NLM en este asunto.

Dicho esto, hay que especificar lo siguiente: no es que el MA no acepte la fuerza real de las estructuras existentes en la práctica humana. Sin embargo, el MA está convencido de que el fetichismo de la supuesta autonomía de las relaciones sociales en relación con la práctica humana puede ser abolido algún día. Creemos, en cambio,

que los representantes de la NLM están más cerca de Adorno y su convicción de que el fetichismo (y con ello el hecho de que los seres humanos siempre estarán determinados por aquello que ellos mismos han creado) es una invariante en la vida humana: aquí es precisamente donde se asienta el pesimismo adorniano.

La absolutización de la subjetividad constitutiva *versus* la primacía (crítica) del objeto

Comenzaremos explicando la diferencia entre el idealismo de MA y el materialismo de la NLM contrastando dos pasajes de Marcuse y Adorno sobre el materialismo histórico y su interpretación ortodoxa. En su "Respecto a Lukács", Adorno escribe: "la doctrina marxista sobre la prioridad del ser sobre la conciencia no quiere ser entendida ontológicamente sino como la expresión de algo negativo: del predominio de la cosificación, de las relaciones de producción en las que los hombres entran 'involuntariamente'" (2010: 252). Considerando lo que Marcuse escribe en su *Razón y Revolución*, él no parece diferir mucho de Adorno en esto, aunque sus perspectivas eran por lo demás muy diferentes. "La proposición materialista que es el punto de partida de la teoría de Marx afirma, en primer lugar, un hecho histórico, exponiendo el carácter materialista del orden social en el que una economía no controlada impera sobre todas las relaciones humanas. Al mismo tiempo, la propuesta de Marx es una crítica, lo que implica que la relación prevaleciente entre la conciencia y la existencia social es falsa, y debe ser superada antes de que la verdadera relación pueda salir a la luz. La verdad de la tesis materialista se ve por lo tanto cumplida en su negación" (Marcuse 1999: 276). Las palabras de Marcuse revelan una profunda diferencia entre él y Adorno. En este pasaje, Marcuse nombra a la relación entre el sujeto y el objeto –en la que prevalece el objeto– como una relación falsa; sugiere que debe ser invertida por la "relación verdadera", donde el sujeto prevalece. Marcuse se distancia así de la interpretación del materialismo histórico desplegada por Adorno, ya que no concibe

críticamente a la primacía del sujeto que se opone a la primacía del objeto, sino más bien de una manera absoluta. Por lo tanto, se vuelve evidente que, para Marcuse, el idealismo como tal no era realmente algo a ser superado; era algo a ser radicalizado.

En este asunto, el MA es bastante parecido a Marcuse, a quien acude Bonefeld en diferentes momentos para decir algo similar: "El idealismo es el verdadero realismo. Aquellos para los que la emancipación humana tiene sentido no deben temer ser llamados idealistas. Lo son. El idealismo es la verdadera realidad del espectro del comunismo" (2013: 303). Así, tanto el MA como Marcuse interpretan la teoría de Marx como una filosofía idealista con la práctica social en su núcleo. Ambos enfoques representan un «idealismo de la creación [*Erzeugungsidealismus*]" (Schmidt 1977: 110).

Es importante aclarar que ni Marx ni Adorno afirman que el objeto no sea un producto del sujeto. Más bien completan un enfoque idealista unilateral, subrayando que el objeto es un producto del sujeto, y viceversa. Por ejemplo, Adorno critica el hecho de que el idealismo considere a la subjetividad como un principio último, respaldando una subjetividad constitutiva que "falsea ideológicamente al objeto, convirtiéndolo en un acto libre del sujeto absoluto" (2005b: 320). En «Sujeto y objeto» escribe: "Siendo en verdad no idéntico, el objeto se aleja más del sujeto cuanto más el sujeto lo 'constituye'" (2009: 670). Así pues, el idealismo subjetivo, según el cual toda externalidad es un producto del sujeto, como afirma el MA, es sólo una verdad a medias con respecto a la interpretación de Marx. Creemos que esta es la razón por la que la mencionada crítica de Adorno al idealismo todavía no ha sido suficientemente asimilada por el MA.

En la *Dialéctica negativa*, Adorno aboga por la primacía del objeto y, al hacerlo, se inclina más hacia el materialismo o, más bien, hacia un materialismo dialéctico. Aunque reconoce que hay una mediación simultánea del sujeto por el objeto y del objeto por el sujeto, insiste sobre la existencia de una cierta contradicción en la primacía del objeto: cualitativamente hablando, el objeto se refiere al sujeto de una manera que es diferente de la manera en que el sujeto

se refiere al objeto: "Ni siquiera como una idea podemos concebir un sujeto que no es un objeto; pero podemos concebir un objeto que no es un sujeto. Ser un objeto también es parte del significado de la subjetividad; pero no es igualmente parte del significado de la objetividad ser un sujeto" (Adorno 2005b: 183). Podría decirse que la primacía crítica del objeto en Adorno, así como la contradicción o asimetría que detecta en la (no) dependencia entre sujeto y objeto, no concuerdan con el subjetivismo del MA. Este último se basa más bien en una primacía del sujeto entendido en términos absolutos y no críticos. Además, el MA considera que es imposible que el objeto exista independientemente del sujeto, mientras que Adorno afirma exactamente lo contrario. Por ejemplo, Bonefel describe: "El capital sólo existe en oposición al trabajo vivo como la sustancia de valor. Sin embargo, es una oposición asimétrica en la medida en que el capital no puede liberarse del trabajo. Esto sólo puede hacerse desde la posición del trabajo" (2013: 198).

Pero el pasaje relevante que consideramos más revelador en Bonefeld es el siguiente: "La *reductio ad hominem* que para Adorno caracteriza el intento crítico de la obra de Marx no conlleva el reemplazo del objeto por el sujeto. Equivale a la comprensión del objeto como un modo de existir del sujeto. Así como la objetividad sin un sujeto es un sinsentido, la subjetividad sin un objeto no es nada" (2007: 135). Creemos que esto debe ser entendido como una interpretación distorsionada de Adorno, ya que este no comparte el idealismo que Bonefeld le atribuye. Vamos a explicar esta afirmación. En la cita anterior, Adorno de hecho dice que "podemos concebir un objeto que no es un sujeto», mientras que, según Bonefeld, para Adorno "la objetividad sin un sujeto es un sinsentido". Las dos afirmaciones se contradicen entre sí. La lectura idealista que Bonefeld propone simplemente no es reflejo fiel de las palabras de Adorno.

Podemos usar esto como telón de fondo para resumir una de las diferencias fundamentales entre el MA y la NLM. El MA reduce el momento crítico del método marxista a una *reductio ad hominem*, es decir, a una desmitificación de las formas aparentemente objetivas

de las relaciones sociales como el producto del sujeto humano. En este punto, estamos parcialmente en desacuerdo con Guido Starosta. Estamos de acuerdo con él en que, a pesar de su esfuerzo por trascender toda externalidad entre el sujeto y el objeto, el MA se fundamenta en última instancia sobre un sujeto que está desprovisto de determinación social y es, en este sentido, abstractamente libre: "El postulado de la inmanencia entre el contenido y la forma en última instancia, por lo tanto, sigue siendo sólo una declaración formal que se desmiente en el desarrollo del argumento. Al final, se arrastra de nuevo un elemento de exterioridad respecto de la práctica social alienada como 'sustancia' residual de la subjetividad revolucionaria" (Starosta 2017: 373). Esto resulta del hecho de que el idealismo alemán es el verdadero fundamento de la perspectiva teórica del MA. El idealismo alemán, principalmente con Fichte, se basa en la subjetividad como fuerza creativa que es sólo *constituens* pero no *constitutum*.

Sin embargo, no estamos de acuerdo con la opinión de Starosta de que esto se aplica tanto al MA como a la NLM. Una de las diferencias cruciales entre estos dos es que esta última se construye sobre la idea de Adorno de la primacía crítica del objeto. Esto significa que, en lugar de basarse en una subjetividad libre que lleva a la convicción de que, si los humanos *dejaran de producir capitalismo* y las formas que lo sustentan, entonces el capitalismo dejaría de existir, la NLM destaca el hecho de que el sujeto es principalmente un producto de su determinación social. La crítica de Schmidt a Lukács –presentada por nosotros en detalle en «Idealismo y ortodoxia en el Marxismo Abierto de John Holloway" (2017)– va en contra de la tesis de Starosta de que los representantes de la NLM también abrazan la reducción del momento crítico del método marxista a una *reductio ad hominem*. Schmidt escribe: "Sin duda uno de los motivos principales del análisis marxista consiste en romper la superficie de la realidad económica, endurecida en forma de cosas, para penetrar hasta su esencia oculta, es decir las relaciones sociales de los hombres. Sin embargo (...) estas relaciones no constituyen por cierto para Marx un elemento último" (1977: 77).

Adorno reconoce la necesidad de aceptar la inmanencia de la forma social en la que se mueve cada práctica que tiene como objetivo el cambio social. Desde su punto de vista, un *dinamismo absoluto* que concibe la historia solamente como la historia presente, es decir, como la realización de la voluntad de los sujetos, representa una ideología (Adorno 2005b). Se podría decir que concebir la realidad, incluso la propia naturaleza, como nada más que la objetivación del hombre, sería un nuevo mito que reemplaza a aquel que dice que los hombres son el producto de Dios. "La Ilustración trasciende así su auto-comprensión tradicional: es la desmitificación, ya no sólo como una *reductio ad hominem*, sino al revés, como una *reductio hominis*, una visión del delirio del sujeto que se estilará a sí mismo como absoluto. El sujeto es la forma tardía del mito, y sin embargo es igual a su forma más antigua" (Adorno 2005b: 177).

La dialéctica negativa podría ser interpretada como una dialéctica materialista que critica a la dialéctica idealista, ya que presumiblemente abandona la identidad idealista entre sujeto y objeto y en cambio aboga por su no identidad. Sin embargo, la dialéctica negativa no puede reducirse al materialismo. Esto tampoco es más que "un aspecto, por supuesto, cuya falta de comprensión lleva a una falta de comprensión también de otros aspectos" (Schmidt 1983: 14-15). Adorno también alabó al idealismo por haber reconocido la mediación del objeto por el sujeto: "Sólo el idealismo es el que ha tornado transparente la realidad en la que viven los hombres en condición de invariante y no dependiente de ellos. Su forma es humana, e incluso la naturaleza absolutamente extrahumana se halla mediada por la conciencia. Los hombres no pueden pasar por encima de eso; viven en el ser social, no en la Naturaleza. Pero es ideología el idealismo, al humanizar sin más la realidad, de acuerdo con el realismo ingenuo en cuanto justificación reflexiva del mismo" (Adorno 1986: 41).

Marx, que "tiene una gran deuda con el idealismo alemán en lo que respecta al conjunto de su doctrina" (Schmidt 1977: 127), también elogia al idealismo cuando subraya que el mundo que nos rodea está mediado por el ser humano. Según Schmidt (1969a: 11), Marx quiere

rescatar la idea idealista de la mediación de todo lo inmediato de un modo materialista. Sin embargo, aunque ve la naturaleza como algo que está mediado por la historia social del ser humano, no renuncia a un sustrato material que no se disuelve en los modos históricos de su apropiación social sin dejar rastro. La naturaleza es también un ser que existe de forma independiente del ser humano: "la naturaleza no se convertirá en algo totalmente 'hecho' por nosotros, como dice Marx remitiéndose a Vico" (Schmidt 1977: 180). En esto, Schmidt reconoce el "momento realista de la teoría del conocimiento de Marx" (1977: 177).

Con su materialismo, Adorno quiere reforzar el momento de lo no idéntico en la naturaleza. En su filosofía, la naturaleza representa simbólicamente lo que no puede ser comprendido y subsumido por los conceptos humanos. Adorno también se aferra a un objeto inmediato que no es meramente un producto de la mediación de la conciencia, incluso si es mediado por ella modalmente. Este elemento de su filosofía puede ser llamado un "elemento cuasi-ontológico" (Sommer 2016: 59), que contradice al MA, considerando que Gunn afirma que "no hay espacio de inmediatez situado fuera de la mediación (1987: 64). Adorno tiene un concepto dual del objeto como: a) un objeto mediado subjetivamente, y b) un objeto que es independiente de toda mediación. Esta última, el objeto que no puede ser entendido por los conceptos, es lo que Adorno llama *algo*: "El algo en cuanto sustrato cogitativamente necesario del concepto, incluido el de ser, es la abstracción extrema, pero que ningún proceso ulterior del pensamiento elimina, de lo cosal no idéntico con el pensar: la lógica formal no se puede pensar sin el algo. No cabe purgarla de su rudimento metalógico" (2005b: 133).

Es muy útil mencionar, en este punto, la distinción hecha por Adolfo Sánchez Vázquez (2003: 155) entre *Objekt* y *Gegenstand*. Marx utiliza dos términos alemanes para el objeto: la primera vez dice *Gegenstand*; la segunda, *Objekt*. Al hacerlo, Marx quiere distinguir el objeto como objetivación del objeto en sí mismo. El *Objekt* es el objeto en sí mismo, externo a los humanos y su actividad.

Gegenstand es un producto de la actividad práctica, es el objeto capturado de forma subjetiva. Para expresar nuestra crítica al MA sobre la base de esta distinción, podemos resumirla de la siguiente manera: los autores del MA conciben el mundo exclusivamente como *Gegenstand* y no como *Objekt*.

Conclusión

En este capítulo mostramos que el MA y la NLM tienen más en común de lo que se ve a simple vista; sin embargo, también hay profundas diferencias entre ellos. Argumentamos que la principal diferencia entre las dos corrientes es que, mientras la primera adopta una teoría idealista, la NLM es más materialista y, por lo tanto, se encuentra más cercana a Adorno.

La tesis de que el MA es descendiente de la Escuela de Frankfurt no puede ser refutada; sin embargo, es más fácil de defender a través de la teoría de Herbert Marcuse. Como resultado, el MA en general tiene el mismo destino que esta última. Que es, simplemente, reemplazar el materialismo dogmático y unilateral de la ortodoxia marxista por un idealismo igualmente dogmático y unilateral. Intentando reemplazar el modelo de base-superestructura, el MA otorga al sujeto la primacía absoluta en el contexto de la unidad dialéctica de sujeto y objeto, y llega así a una conclusión que resulta ser la inversión idealista de la primacía dogmática del marxismo ortodoxo.

¿Hay, sin embargo, algún elemento que nos permita defender la tesis de que el MA es de hecho un sucesor de la teoría de Adorno? Una posibilidad podría ser el concepto de ambivalencia, entendido como un elemento central en la teoría de Adorno (Habermas 1975: 148). Adorno siempre trata de unir dos perspectivas sobre un mismo fenómeno que aparentemente se excluyen mutuamente, reconociendo que ambas partes, a pesar de su contradicción, pueden defenderse legítimamente. Lo mismo se aplica a la separación entre el sujeto y el objeto; en otras palabras, para la concepción de Adorno del fetichismo: "La separación del sujeto y el objeto es real y apariencia. Es verdadera,

porque en el ámbito del conocimiento da expresión a la separación real, a la escisión del estado humano, a algo que ha llegado a ser por la fuerza. Es falsa porque esta separación devenida no debe ser hipostasiada, convertida en una invariante" (Adorno 2009: 667).

Si afirmamos, por un lado, que la NLM asume la tarea de interpretar el fetichismo como una realidad (que aún no ha sido superada en la historia natural de la vida humana), y, por otro lado, que el MA no quiere abandonar la esperanza de que un día el fetichismo pueda ser superado (y lo interpreta como una ilusión-real), entonces sí, el MA puede efectivamente ser designado como un heredero del pensamiento adorniano. Sin embargo, esto sólo puede ser así bajo la condición de que ambas corrientes, el MA y la NLM, sean concebidos no sólo como mutuamente excluyentes sino también como complementarias. En otras palabras, ambas deben ser concebidas como una *unidad-en-la-separación* o *separación-en-la-unidad*. La relación entre ambas corrientes puede ser aclarada a través de una breve ilustración: el MA no niega la existencia de estructuras objetivas, como el fetichismo de la mercancía, como ilusiones reales. Más bien se opone a la primacía de estas estructuras sobre la práctica. Es decir, el MA acepta la dialéctica entre sujeto y objeto y, con ello, el hecho de que el sujeto es en parte también un producto del objeto. Sin embargo, en comparación con la NLM, el MA rechaza la primacía del objeto sobre el sujeto y asume el punto de vista opuesto. En última instancia, sólo si se asume la posible primacía de ambas dentro de la dialéctica entre el sujeto y el objeto podría llegar el MA a una posición similar a la de Adorno.

Referencias

Adorno, T. W. (1982): *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona, Planeta Agostini.

——(2005a): "Sobre la relación entre sociología y psicología", en *Escritos sociológicos I, Obras completas* 8, 1, Madrid, Akal.

——(2005b): *Dialéctica Negativa / La jerga de la autenticidad, Obra completa* 6, Madrid, Akal.

Adorno, T. W. (2009): "Sobre sujeto y objeto", en *Crítica de la cultura y sociedad II, Obra completa* 10, Madrid, Akal.
——(2010): "Respecto a Lukács", en *Miscelánea I, Obra completa* 20. Madrid, Akal.
Backhaus, H. G. (2000): "Über den Doppelsinn der Begriffe 'politische Ökonomie' und 'Kritik' bei Marx und in der Frankfurter Schule", en S. Dornuf y R. Pitsch (eds.): *Wolfgang Harichzum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden*, Munich, Müller & Nerding.
Backhaus, H. G. (2005): "Entre la filosofía y la ciencia: la economía social marxiana como teoría crítica", en W. Bonefeld *et alii* (2005).
Bonefeld, W. (2004a): "Bemerkungen zur Kritik der Voraussetzungen", en C. Kirchhoffet *et al.* (eds.): *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*, Freiburg, Ca Ira.
——(2004b): "El principio esperanza en la emancipación humana: acerca de Holloway", en https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=252.
——(2005): "El capital como sujeto y la existencia del trabajo", en W. Bonefeld *et alii* (2005).
——(2007): "Praxis y constitucionalidad: notas sobre Adorno", en J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (comps.): *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires, Herramienta.
Bonefeld, W. (2013): *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*, Buenos Aires, Herramienta.
Bonefeld, W.; Bonnet, A.; Holloway, J. y Tischler S. (eds.) (2005): *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. I, Buenos Aires, Herramienta.
Elbe, I. (2010): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin, Akademie.
Grenz, F. (1974): *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt, Suhrkamp.
Gunn, R. (1987): "Marxism and Mediation", en *Common Sense* 2.
——(1994): "Marxism and Contradiction", en *Common Sense* 15.
Habermas, J. (1975): *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.

Hoff, J. (2017): *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx Since 1965*, Leiden, Brill.
Holloway, J. (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2005): "Del grito de rechazo al grito de poder: la centralidad del trabajo", en W. Bonefeld *et alii* (2005).
Marcuse, H. (1999): *Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Barcelona, Altaya.
Reichelt, H. (1973): *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.
——(2008): *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg, VSA.
Sánchez Vázquez, A. (2003): *Filosofía de la praxis*, Buenos Aires, Siglo XXI.
Schäbel, M. (2017): "El idealismo y la ortodoxia en el Marxismo Abierto de John Holloway: un alejamiento de la Escuela de Frankfurt", en *Bajo el Volcán* 25.
Schmidt, A. (1969a) (ed.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, Suhrkamp.
——(1969b): "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte", en A. Schmidt (1969a).
——(1977): *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI.
——(1976): *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Munich y Viena, Carl Hanser.
Schmidt, A. (1977) "Geschichte als verändernde Praxis", en W. Oelmüller (ed.): *Weiterentwicklungendes Marxismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
——(1973): *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, Madrid, Alberto Corazón.
——(1983): "Begriff des Materialismus bei Adorno", en L. von Friedeburg y J. Habermas (eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt, Suhrkamp.
Sommer, M. N. (2016): *Das Konzept einer negativen Dialektik Adorno und Hegel*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Starosta, G. (2017): "Fetishism and Revolution in the Critique of Political Economy: Critical Reflections on some Contemporary Readings of Marx's Capital", en C*ontinental Thought & Theory. A Journal of Intellectual Freedom* 4.

Wildcat (1997): "Open Letter to John Holloway", en www.wildcat-www.de/en/zirkular/39/z39e_hol.htm

Parte II

Estado, capital y crisis

6. La acumulación terminaria o los límites del capitalismo*

Sagrario Anta Martínez

Algunos teóricos y teóricas marxistas se refieren al acaparamiento de tierras que sucede en América Latina y en el mundo por parte de empresas transnacionales para instalar minas, hidroeléctricas o monocultivos, etc., como acumulación originaria, rompiendo así con la noción ortodoxa que la relega a un momento del pasado. Desde el Marxismo abierto, Werner Bonefeld (2012), Richard Gunn (2018) y John Holloway (2018) retoman esa categoría aludiendo a las consecuencias de la separación de nuestros medios de existencia –es decir, nuestra proletarización para la subsistencia–, haciendo hincapié en el secuestro de nuestro hacer libre que todos los días se repite, precisando que no está dada de antemano. Otros siguen la propuesta de David Harvey (2005), quien considera que la acumulación originaria no es asunto del pasado, sino que ocurre actualmente, como una nueva ola violenta de cercamiento de los bienes comunes. Pero, no le parece acertado hablar hoy de acumulación originaria por tratarse

* Este capítulo extrae las ideas principales de mi tesis doctoral: *Zautla y Olintla, la defensa de la vida frente a la acumulación terminaria*, ICSyH - BUAP, Puebla, 2017.

de un proceso siempre en curso (ver Dalla Costa 1995; Bonefeld 2012; De Angelis 2012). Por ello, prefiere referirse a este proceso como acumulación por desposesión. Sin embargo, las categorías anteriores no dan cuenta de los aspectos específicos que caracterizan el capitalismo avanzado de hoy, envuelto desde finales del siglo pasado en una sucesión de crisis económicas y ecológicas, que nos indican la dificultad para la realización del plusvalor y la profundización de la contradicción capital/vida. De ahí que algunos autores hablen del capitalismo en fase terminal (Wallerstein 2003; Esteva 2009; Kurtz 2010; Vela 2018; véase debate en Ortlieb 2014). Si esto es así ¿podemos seguir considerando la acumulación actual como originaria? ¿Las características de surgir, desarrollarse, declinar son las mismas? Si la acumulación originaria es la génesis, ¿la actual acumulación también es la génesis de algo o es otra cosa?

La acumulación es un proceso histórico, con características diferentes entre un siglo y otro, entre un espacio y otro, entre el acto de arrancar y mantenerse: el cambio es uno de los principios del capitalismo. "La acumulación es la conquista del mundo de la riqueza social. Al expandir la masa del material humano explotado, dilata el *dominio* directo e indirecto *ejercido por el capitalista*" (Marx 2005: 732). Quienes se refieren a la acumulación hoy como originaria, se centran solamente en el aspecto de la separación de nuestros medios de producción, sin reparar en el "progreso" de esa conquista de que habla Marx, a nivel mundial e individual. La acumulación presente se basa en la repetición del acto originario, pero ésta no es exactamente igual, hay una evolución. Enfocarnos sólo en el qué ignorando cómo, dónde, quién, cuándo, para qué, supone un abandono del materialismo histórico. Es decir, no tener en cuenta las condiciones materiales de vida específicas de cada momento; resultando un olvido de la historicidad de este sistema de producción, del individuo y del espacio, de nuestras relaciones con él y entre nosotros. Ver la acumulación como originaria en todas sus fases supone una abstracción, una identidad entre momentos históricos diferentes, un estatismo por parte del capital y de nosotros que no es tal y que oculta el carácter finito

de la naturaleza. Es por eso que prefiero la categoría de acumulación terminaria, según yo más precisa. No considera al objeto aisladamente sino en sus circunstancias determinadas.

Hay elementos de continuidad en este proceso, como el uso de la violencia, del crédito, la separación de nuestros medios de existencia, la subordinación de la reproducción a la producción...; pero ha evolucionado en cuanto a la intensidad y el ritmo de separación y explotación, y esto último me parece fundamental. Como nos recuerda Holloway, no hay que ver de forma separada origen y reconstitución, pero tampoco hay que dejar de ver las diferencias:

> – Si negamos la distinción entre constitución y reconstitución, ¿no nos arriesgamos
> – a caer en un mundo de amnesia, en un mundo en el que no es posible la acumulación
> – de la experiencia?
> – Así es. Las condiciones en las que tiene lugar la lucha para constituir el capital (para
> – separar lo hecho respecto del hacer) cambian todo el tiempo. La repetición del proceso
> – de explotación cambia las condiciones en las que tiene lugar la lucha por explotar (…)
> – Existe efectivamente una acumulación de la experiencia (aunque no lineal) en ambos
> – lados de la lucha (Holloway 2010: 140).

Destacar las características específicas y temporales de cada época nos visibiliza como sujetos, alumbra nuestras luchas; también las del capital por reconstituirse. Cada acumulación se fragua en los márgenes cambiantes de la contradicción capital-vida. Su marca es que no aceptamos, o no completamente. El capital se ha perfeccionado en el tiempo: la explotación de los seres humanos y de la naturaleza es más rápida y efectiva por la tecnología. También han aumentado la represión, el control administrativo y la propaganda. Los ejércitos,

policías, grupos armados legales o ilegales son más numerosos y letales que nunca. La clasificación de la tierra y de las personas según su función o disfunción crece igualmente, así como el adoctrinamiento institucional y de los medios de comunicación de masa. Pero la violencia del sistema es su fragilidad, es por eso que nada garantiza que siempre vaya a seguir siendo.

En diálogo con Marx y a la luz de los actuales acontecimientos, en el presente artículo trataremos de responder a las preguntas: ¿qué entendemos por acumulación originaria?, ¿qué por acumulación terminaria?, ¿cuáles son las similitudes y diferencias entre ambas?, ¿cuáles son los límites del capitalismo?, ¿cuál es la relación entre los límites de esta forma de organización social y la acumulación hoy? Para ello, haremos un repaso a la acumulación originaria descrita en el capítulo 24 de *El capital*. Después trataremos de ver por qué la acumulación hoy ya no es originaria: teniendo en cuenta que ha aumentado en extensión e intensidad. Hay actualmente una mayor explotación de nosotros y de la naturaleza que llega a cada vez más ámbitos de nuestras vidas. Pero lo que pareciera una fortaleza, en verdad es el resultado de las dificultades del plusvalor para realizarse. La crisis del capital intensifica el antagonismo capital-vida.

La acumulación originaria como génesis

En el capítulo 24 de *El capital*, Marx narra los inicios del sistema de producción capitalista cuyo comienzo data en el siglo XVI. Esta etapa se caracteriza por la separación violenta de campesinos y campesinas de sus medios de producción por la fuerza estatal desenfrenada. El análisis de Marx se sitúa principalmente en Inglaterra, donde las tierras comunales y particulares fueron cercadas por la aristocracia terrateniente para criar ovejas cuya lana iría a parar a la incipiente industria manufacturera, expulsando a la población rural de sus campos de cultivo. Este apartamiento de los medios de existencia dio lugar a dos tipos bien diferentes de poseedores de mercancías: los capitalistas, "propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia",

y "los trabajadores libres"; libres de tierras para el auto-sustento y libres para vender su fuerza de trabajo (Marx 2005: 892). De esta forma nace en Europa el proletariado:

> La población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducidaal vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista y grotesca* y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado (*ibid*.: 922).

Mientras, el "descubrimiento" de los yacimientos de oro y plata de América, la puesta en marcha de la agricultura extensiva y su explotación por medio de la esclavitud y el servilismo hicieron posible la expansión del dinero y del intercambio mercantil. Así, "los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas, refluían a la metrópoli y se transformaban allí en capital" (*ibid*.: 943). Ya que "la esclavitud disfrazada de los asalariados en Europa exigía, a modo de pedestal, la esclavitud *sans phase* [desembozada] en el Nuevo Mundo" (*ibid*.: 949). También hubo comercio con Asia: gran cantidad de la plata y oro de América acabó en los templos de la India y la mayoría de la plata en China, a cambio de porcelana, sedas y otros productos (Graeber 2012). Estaban naciendo en ese momento en las ciudades costeñas del sureste de China talleres artesanales de producción de mercancías (Hernandez Contreras y Jiao Zhenheng 2007). Controlaban este negocio, banqueros mercaderes holandeses, alemanes e italianos principalmente. Así, el capitalismo nació con la proletarización en Europa y Asia, y con la esclavitud y el servilismo en América de la población autóctona y africana. El paso del sistema feudal al capitalista supuso también un re-disciplinamiento para las mujeres: había que confinarlas al ámbito doméstico para asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo. La quema de brujas durante tres siglos aseguró el éxito de tal empresa (Federici 2013a: 28). Para que este sistema de producción se pusiera a funcionar tuvieron que predominar la violencia y la división en sus varias modalidades de expresión. El exceso del uso de la fuerza nos

indica que no fue un paso "natural", ni fácil, sino que hubo resistencia al nuevo orden social emergente.

A este proceso inicial Marx lo llama la acumulación originaria, en alusión a un comienzo de algo desconocido hasta entonces:

> Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación "originaria" previa a la acumulación *capitalista* ("*previous accumulation*", como la llama Adam Smith), una acumulación que no es el *resultado* del modo de producción capitalista, sino *su punto de partida*.
>
> Esta *acumulación originaria* desempeña en la economía política el mismo papel que el *pecado original* en la teología (Marx 2005: 891).

Etapa "bisagra" entre el modo de producción medieval y el modo de producción capitalista. Alude a este momento situándolo en el tiempo, así habla de "prehistoria del capital" (*ibid*.: 893), de la "infancia de la producción capitalista" (*ibid*.: 938), de "la infancia de la gran industria" (*ibid*.: 946). En el epílogo a la segunda edición es más concreto en cuanto a la temporalidad de esta etapa: "la gran industria salía apenas de su infancia, como lo demuestra el mero hecho de que el ciclo periódico de su vida moderna no es inaugurado sino por la crisis de 1825" [...] "Con el año 1830 se inicia la crisis definitiva, concluyente" (*ibid*.: 14). También Rosa Luxemburgo ubica esta etapa inicial entre la época feudal y entrado el siglo XIX; se refiere a la acumulación de su época no ya como originaria sino como continuidad de ésta (Luxemburgo s/d: 180). Con esto, no pretendo hacer una cronología de la acumulación, sino tratar de ver las diferencias socio-históricas y entender a qué se refiere Marx: qué sucedió a partir del primer tercio del siglo XIX.

Marx distingue entre acumulación y acumulación originaria desde el primer párrafo del capítulo 24, donde una es presentada como "resultado" y la otra como génesis. El "resultado" alude a la reproducción ampliada: una vez constituido, el capital para ser competitivo tiene que hacer una reinversión expansiva; es decir tiene que aumentar. Según Harvey, la acumulación originaria de hoy, la

acumulación por desposesión, tiene una marca: la violencia, que no tendría la reproducción ampliada. Lo que es retomado por De Angelis, quien entiende la acumulación originaria como histórica por una parte y con elementos de continuidad por otra (De Angelis 2012: 2). Según él, la acumulación de fuerza de trabajo en la fábrica no necesita de violencia extraeconómica, la misma condición de proletario asegura al capital que éste vuelva a vender su fuerza de trabajo porque de esta venta depende su subsistencia. En cambio, la acumulación primitiva si es violenta (*ibíd*.: 14). Habríamos de preguntarle a los trabajadores y trabajadoras de la China del milagro económico si es o no violenta la producción en las fábricas hasta llevar a varios trabajadores de Foxconn al suicidio en 2010 (Stracke, Lendal y Johannisson 2013). Cuando Harvey (2005) plantea la acumulación por desposesión[46] como una solución capitalista al problema de la reproducción ampliada (que no consigue acumular), está considerando la reproducción ampliada nomás en la fábrica. Sin embargo, la "acumulación por desposesión" hace parte de la reproducción ampliada. Producir mercancías requiere tanto de fuerza de trabajo como de materias primas:

> Las mismas causas que concentran las masas de ejércitos obreros bajo el mando dediversos capitalistas individuales, son precisamente las que hacen que la masa del capitalfijo empleado, así como la de las materias primas y auxiliares, aumente proporcionalmentecreciente con respecto a la masa de trabajo vivo empleado (Marx 2011: 279).

La explotación extrema

¿Por qué Marx habla de 1825 como el fin de la infancia de la industria?, ¿qué pasó?

En los siglos XVIII y XIX se produjo un cambio significativo: el paso de la manufactura a la fábrica. Con el desarrollo de las

46 Además del acaparamiento de espacios y riquezas naturales, incluye en esta categoría la especulación por parte del capital financiero, la propiedad intelectual, las patentes de semillas y materiales genéticos, la privatización de servicios públicos y del agua, etc.

máquinas, los capitalistas consiguieron alargar la jornada laboral «hasta los límites del día natural», corrían tiempos en que «el capital celebraba sus orgías» (Marx 2005: 335-336). A partir del primer tercio del siglo XIX, comienzan largas luchas por la reducción de la jornada laboral. Como consecuencia de estos enfrentamientos, se promulga una nueva ley fabril en 1847 (*ibid*.: 342). Se pasa de una jornada laboral intensa en que las obreras y obreros trabajaban entre 12, 14, 16 horas y más, a una jornada "reducida" de 10 horas: el plusvalor absoluto se vuelve relativo. Esto refiere a la manera en que se valoriza el capital: las horas de trabajo disminuyen, pero aumenta el ritmo de explotación por la maquinaria. A su vez, el aumento de la velocidad en la fábrica requiere también el incremento de la explotación de la naturaleza, se consume mayor cantidad de materias primas. Con el cambio del plusvalor absoluto al relativo, se manifiesta uno de los límites del sistema: la tasa decreciente de ganancia. A mayor capital fijo, menor es la inversión en capital variable. He aquí una de las contradicciones del capital, ya que sólo el trabajo humano produce plusvalor.[47] Lo anterior se trata de compensar con el aumento de la masa de ganancia. Es decir, incrementando el mercado y extendiendo las relaciones capitalistas. Por otra parte, los estados liberales se consolidan, siendo Inglaterra y Francia los referentes que seguirán otros estados. Se independizan las colonias, en teoría se abole la esclavitud y se empieza a extender el dinero bajo la forma salario.

Desde el punto de vista de la acumulación supone un cambio en cuanto a la época anterior. La acumulación primitiva –que "se efectuaba sin la necesidad de adelantar un chelín" (*ibid*.: 941)– sentó

47 El valor es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía. El plusvalor, el valor extra del que se apropia el capital tras cubrir los "gastos" de manutención del obrero. Al reducirse el tiempo del proletariado en las fábricas y aumentar la explotación por la maquinaria, también se redujo el precio del producto -al requerirse menos tiempo para su fabricación- y, en consecuencia, también el de la fuerza de trabajo. El empleo de maquinaria también requiere de menos obreros. Lo anterior conduce a la baja de la tasa de ganancia si se mantienen constantes las tasas de plusvalor o el grado de explotación (Marx 2011: 270).

las bases para la monetarización de las relaciones sociales. Apenas había dinero y el que había no estaba capitalizado. Hoy, el dinero está prácticamente en todos los rincones del planeta, en mayor o menor cantidad, real o ficticio; la proletarización se extendió con el dinero y el dinero con la proletarización. Según Luxemburgo (s/d: 211), el capitalismo necesita absorber sociedades no capitalistas para mantenerse. Pero, ¿cuántas sociedades hay hoy ajenas al dinero? En ciertos lugares, como en algunas comunidades indígenas y campesinas de México, encontramos formas de economía mixtas: hay venta parcial, directa o indirecta de la fuerza de trabajo y cultivo de autosustento, en parcelas privadas o ejidales.[48] Así, hay comunidades en que algunas de las personas del núcleo familiar migra a alguna ciudad de México, EEUU o Canadá (enviando remesas); en otras, los hombres van a trabajar parte del año como jornaleros en las plantaciones de agricultura extensiva o cultivan un producto agrícola que venden a un intermediario para el mercado internacional. Este suceso no es exclusivo de México, Silvia Federici nos habla de la "feminización de los poblados" en África, donde muchas mujeres cultivan la tierra solas o de forma cooperativa porque la mayoría de hombres han migrado (Federici 2013b: 129). Este estado de semi-proletarización en algunas de las comunidades que se manifiestan en "defensa de la vida y del territorio" contra el despojo de las multinacionales nos indica que no se trata ya de acumulación originaria, las relaciones capitalistas ya están semi-instaladas en nuestras vidas. También hay introducción del dinero en las zonas rurales por la llegada de los planes asistenciales promovidos por gobiernos y organismos económicos internacionales. Lo que fomenta el abandono de la agricultura de subsistencia por el trabajo asalariado o informal, facilitando el acceso del capital a tierras y aguas.

48 El ejido nació durante el cardenismo (1934-1940), en el marco del reparto de tierras que se dio durante y después de la Revolución mexicana (1910-1917) a campesinos sin o con escasas tierras. Se trata de tierras en cierto modo comunales, gestionadas por quienes las usufructúan mediante una asamblea. La tenencia era de carácter colectivo hasta la reforma del artículo 27 de la Constitución con Salinas (1998-2004).

Veamos ahora el ejemplo reciente de China donde se ha intensificado la racionalidad capitalista para la generación de plusvalor, a través del conocimiento tecnológico y la ciencia, la explotación intensiva de la naturaleza y los ritmos agotadores de trabajo de las Zonas Económicas Especiales (ZEE o Zonas de Explotación Extremas). En estos territorios con legislación especial, se ofrecen a las transnacionales grandes facilidades económicas y ambientales para explotar "recursos" (Clauss, en González García y Meza Lora: 2009). Lo que se traduce en la contaminación del 80 por ciento de los ríos del país, cuya agua no es apta para el consumo humano. A consecuencia de ello disminuyeron los cultivos y las tierras fértiles (Fayanas Escuer 2006), 600 ciudades del norte sufren escasez de agua por la industrialización y el aire está altamente contaminado –provocando un aumento de enfermedades como el cáncer (Smith 2015)–. En 2012, el veinticinco por ciento de emisiones de CO2 provenían de China. La mayoría de bosques han sido talados (*ibid*) y los minerales escasean. De ahí que, desde 2000, el gobierno chino impulsa a las mineras estatales a explotar en el extranjero, ofreciendo créditos a bajo interés. Por una parte, la sobreexplotación de la naturaleza ha conducido a la escasez; por otra, China tiene un exceso de capacidad, de tecnología y capital por realizarse (Lee 2014: 29).

En cuanto a los trabajadores, los del sector electrónico realizan entre 2 y 32 movimientos por minuto (Stracke, Lendal y Johannisson 2013). Con internet se produjo una modalidad de acumulación diferente al fordismo y al taylorismo basada en grandes redes de producción global con una división más fina del trabajo por la dislocación y la subcontratación; lo que se traduce en alta rotación de los trabajadores, salarios miserables, precariedad, falta de prestaciones y hacinamiento humano tanto en los dormitorios de las fábricas como en las ciudades. En los momentos de máximo crecimiento económico, los sueldos eran de 0.57 céntimos de dólar la hora, lo que forzaba a los trabajadores a hacer horas extras, que además eran (y son) obligatorias, lo que desemboca en jornadas laborales de entre 10 y 16 horas (Smith 2015). Aquí vemos una

combinación de plusvalor absoluto y relativo para frenar la tasa decreciente de ganancia. Los trabajadores y trabajadoras "viven" en los recintos industriales, pagando por su mala alimentación y alojamiento. La violencia verbal y física, con un sistema de multas y castigos, hacen parte de las estrategias de acumulación. Smith asegura que las condiciones de trabajo en China hoy no varían mucho de las de la Inglaterra de la Revolución Industrial (*ibid*), esto es cierto sólo a medias: puede que los salarios se parezcan, que se trabaje tantas horas, que se use igualmente el sistema de cama caliente entre un turno y otro… pero la intensidad con que el capital se apropia de nuestra fuerza de trabajo ha aumentado exponencialmente. Por eso, en los 90' comenzaron las revueltas que desembocaron en grandes levantamientos a partir de 2010, llevando a un aumento de salario de hasta el doble y a algunas mejoras sociales (Gongchao 2014).

En cuanto a la reproducción de la fuerza de trabajo, las mujeres seguimos siendo las grandes encargadas sociales de las tareas de cuidados, aunque ahora muchas de nosotras también vendemos nuestra fuerza de trabajo, lo que supone una doble jornada. Asimismo, observamos un recrudecimiento de la violencia: asesinatos, violaciones y torturas a jóvenes trabajadoras de la maquila en Ciudad Juárez, secuestros de mujeres yazidies por el Estado Islámico, violaciones múltiples como en el caso de "la manada" en España o en la India, secuestro de niñas para la esclavitud sexual por parte de los ejércitos como en Nigeria o por las redes de trata para vender en el mercado internacional... Internet y los avances en materia de comunicación han perfeccionado el tráfico de mujeres y niños en el mundo (Acharya 2013). Lo que mira a un nuevo re-disciplinamiento para mantenernos atadas a la reproducción de la fuerza de trabajo y al hogar. La violencia tiene su razón de ser.

La contradicción capital-vida

La combinación del plusvalor absoluto con el relativo requiere una mayor cantidad de materias primas. Al ritmo que aumenta la

explotación humana aumenta la de la naturaleza, derivando en el desastre ecológico que conocemos. Amplios espacios del planeta antes fértiles y cultivables se han vuelto desiertos por la agricultura y la ganadería intensivas y extensivas, por el extractivismo, la industria, el consumo en aumento de mercancías y la consiguiente generación de basura. La rapidez y magnitud de la explotación de la naturaleza no permiten su regeneración, produciéndose lo que Bellamy Foster (2004) llama "fractura metabólica" entre la acción humana y la naturaleza. Desde los 70', se nos viene alertando de los peligros de este desequilibrio "natural" para la vida, pero no ha hecho más que profundizarse la brecha con la expansión del mercado y el incremento de la tecnología. Consecuencia de ello: la mala calidad del aire, irrespirable en cada vez más zonas del planeta; océanos, ríos y mantos freáticos contaminados, menos agua para el consumo humano, para el ganado y para la labranza; las emisiones de CO2 y el aumento de temperaturas que baten récords cada año; el veloz deshielo de los polos; el descontrol de las estaciones, con incrementode inundaciones, sequías, tornados y tormentas cada vez más virulentos; la flora y la fauna que desaparecen peligrosamente desde el último tercio del siglo XX, lo que llaman la "sexta extinción masiva", la primera provocada por la actividad humana (De Pracontal 2015), etc.

A medida que el dinero y la mercancía se expanden, la tierra merma, el planeta se vuelve chico. Pero lo que amenaza la vida también supone un desafío para este sistema de producción: la disminución de muchos minerales, petróleo, carbón, etc., lo demuestran. De ahí que China atesore oro y otras materias primas de manera no convencional; lo que Lee denomina acumulación abarcativa (Lee 2014: 36), que no mira tanto al plusvalor inmediato como al control a mediano y largo plazo de los "recursos". Mientras que –frente a la "escasez" (de minerales, agua, tierras, etc.) provocada por este sistema de producción y consumo– los organismos económicos internacionales proponen más privatizaciones. Así, últimamente oímos hablar bastante de ponerle precio al agua para no "derrocharla" y tener un reparto más equitativo. Pero tenemos el precedente de la

venta de bonos de carbono por parte de empresas "verdes", que no redujeron la contaminación del aire sino que le pusieron precio. Es decir, no se combate la polución ni se hace reparto equitativo de elementos necesarios para la vida sino que se convierten en nuevos nichos de negocio. Esto último es una característica de la acumulación terminaria, como también lo es el patentamiento de material genético y de conocimientos prácticos ancestrales. Con ello se reafirma que esta forma de organización social es la que limita el agua, el aire, la tierra, la vida. En base a lo anterior, ¿podemos seguir llamando a este proceso acumulación originaria?

Veamos ahora cuál es su relación con la crisis del plusvalor. Las luchas obreras de finales del siglo XIX y principios del XX forzaron, tras el crac de 1929, el surgimiento del Estado de Bienestar. Lo que implicó para el proletariado la adquisición de una serie de "derechos" como pensiones, seguro médico, educación gratuita, reducción de la jornada de trabajo, salarios más elevados, etc. Con estas medidas, el capitalismo y los estados consiguieron apaciguar durante 30 años la lucha de clases. Sin embargo, desde finales de los 60 se inicia una ola de contestaciones que revienta en el 68 y se prolonga durante la década de los 70'. Estudiantes, feministas, ecologistas, pacifistas, antirracistas cuestionaron profundamente al sistema y evidenciaron el sinsentido de esta forma de organización social basada en la destrucción, en las jerarquías, en el dinero, en las mercancías, en la falsa filosofía del progreso económico que desprecia la vida, tratando nomás de someterla. Esto, unido a una crisis de sobre-acumulación y al exceso de dinero ficticio puesto en circulación por EEUU, hizo que se rompiera en 1971 la equivalencia entre el oro y el dólar que regulaba el comercio internacional desde Bretton Woods en 1944. La crisis inaugura un periodo de feroz competencia entre los Estados para ver quien atrae más capital. Las ventajas fiscales, ecológicas y humanas de las ZEE propiciaron un traslado de inversiones de EEUU y Europa hacia Asia desde los 80' y 90'. Ahí, las multinacionales encontraron fuerza de trabajo abundante y muy barata, así como acceso a "recursos" naturales casi ilimitado. También empezaron a nivel

global las privatizaciones de las empresas estatales, los recortes en gasto social, el estancamiento de salarios, el encarecimiento de los productos básicos y la incorporación masiva de mano de obra femenina. Lo anterior supuso un incremento del trabajo de las mujeres tanto en el sector productivo como en el reproductivo, el primero con salarios rebajados, el segundo gratuito. Las condiciones laborales y de vida empeoraron, pero la expansión del crédito consiguió mitigar la conflictividad social. Con la crisis de 2008, se vuelven a poner de manifiesto las dificultades del capital para realizar el plusvalor, se evidencia la desproporción entre dinero ficticio y dinero real y la falsedad de autorregulación del mercado. Como en los inicios del capitalismo, el crédito juega un papel importante que se refleja en la deuda desorbitante de muchos países. "De ahí la paradoja: sobra dinero y falta capital" (Vela 2018: 102). Los rescates a la banca, despidos de trabajadores, desahucios de viviendas y reajustes del gasto social cancelaron para siempre la idea de estado de bienestar; sin embargo, la crisis económica sigue y amenaza con una de mayores dimensiones. Por eso, los estados que antes vendían oro ahora lo producen, compran y almacenan. El estado y el capital se reconfiguran.

El capitalismo no se manifiesta igual que hace unos decenios, ni que hace unos siglos: las formas de acumulación de trabajo y materias primas van evolucionando al ritmo de las luchas. El capital trata de absorber la conflictividad.[49] Pero las crisis reflejan también un desborde del antagonismo que va más allá de un momento concreto de lucha: "las luchas reivindicativas concretas tienen unas limitaciones en el tiempo, pero eso no significa que ahí se queda todo, que no tengan consecuencias sobre la estructura del capital en el medio o largo plazo" (*ibid*.: 218). Nuestras luchas atacan al plusvalor: ya sea porque le rompemos los ritmos de movimiento, porque el capital tenga que pagar salarios más elevados o que el Estado tenga que invertir más en gasto social, etc. No todo es válido, por eso "somos la crisis del capital" (Holloway 2013).

49 Por ejemplo, integrando a las mujeres al trabajo, controlando los sindicatos, los centros de enseñanza, cediendo ante ciertas reinvindicaciones de mejoras sociales, etc.

Lo cierto es que la crisis del capital y la crisis ecológica nos sitúan en la imprevisibilidad de cara al futuro. Surgen respuestas contrapuestas: por una parte, tenemos respuestas fetichizadas que canalizan el descontento hacia partidos de izquierda como en Grecia o en el peor de los casos hacia posiciones de extrema derecha como EEUU o Brasil. De acuerdo con Esteva (2009), podríamos estar asistiendo al surgimiento de formas de autoritarismo sin precedentes (*ibid*.: 18), peores que los fascismos anteriores (*ibid*.: 38). El experimento actual del gobierno chino conocido como "Sistema de Crédito Social" que consiste en otorgar puntos según comportamientos, hábitos de consumo y no crítica al sistema, haciendo listas de buenos y malos ciudadanos a los que se premia o castiga (Chatellier 2018) va en esa dirección. Por otra parte, la catástrofe de la acumulación terminaria que nos conduce a un terrible accidente para la humanidad –que nada tiene de accidental– nos invita a cambiar radicalmente de rumbo. Así, nos encontramos con gran cantidad de luchas tanto en el campo como en las ciudades por conservar lo que permite la vida e imaginar mundos más allá del dinero, más allá de las mercancías, más allá de lo dado. Vemos un cambio de sensibilidad que se manifiesta en otras formas de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza, que tienden a romper con las jerarquías económicas, sexuales, raciales; herederas en cierto sentido de las luchas de los 60' y 70', que anteponen la inteligencia sensible frente a la inteligencia racional, la calidad frente a la cantidad, lo que debiera ser (la vida plena) frente a lo que es (la vida negada). Pero los tiempos del capital juegan en contra nuestra, sus ritmos son cada vez más aterradores, sus desastres cada vez más profundos, algunos irresolubles como vimos. Aquí está el dilema, o emprendemos el camino hacia el cambio social o profundizamos aún más la tragedia humana.

Referencias

Acharya, A. (2013): "Mujeres invisibles y victimización sexual en México. El caso de la trata de mujeres en Monterrey", en *Estudios*

Sociales 21 (42). Disponible en: http://www.redalyc. org/pdf/417/41728341010.pdf

Anta Martínez, S. (2017): *Zautla y Olintla: la defensa de la vida frente a la acumulación terminaria*. Tesis doctoral, ICSyH-BUAP, Puebla.

Bellamy Foster, J. (2004): *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Madrid, El Viejo Topo.

Bonefeld, W. (2012): "Permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social", en *Theomai*. Disponible en: http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Bonefeld%20-%20La%20permanencia%20de%20la%20acumulación%20primitiva.pdf

Chatellier, R. (2018): "Le Crédit Social chinois et le dilemme éthique de la confiance par la notation". Disponible en: https://linc.cnil.fr/fr/le-credit-social-chinois-et-le-dilemme-ethique-de-la-confiance-par-la-notation

Hernández Contreras, F. y Zhenheng, J. (2007): "Las Relaciones Comerciales de México y China en la Historia", en *Observatorio de la Economía y la Sociedad de China* 5. Disponible en http://www.eumed.net/rev/china/

Dalla Costa, M. (1995): "Capitalism and Reproduction", enW. Bonefeld; R. Gunn; J. Holloway y K. Pshychopedis (eds.): *Open Marxism*, Vol. III, Londres, Pluto Press.

De Angelis, M. (2012): "Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de la acumulación capitalista", en *Theomai*. Disponible en: http://www.revistatheomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/De%20Angelis%20-%20Marx%20y%20la%20acumulaci%C3%B3n%20primitiva.pdf

De Pracontal, M. (2015): "La sixième extinction de masse a commence". Disponible en: https://www.mediapart.fr/journal/international/270615/la-sixieme-extinction-de-masse-commen ce?

Esteva, G. (2009): "La crisis como esperanza", en *Bajo el Volcán* 14.

Fayanas Escuer, E. (2006): "China y su grave crisis hídrica", en enhttp://www.rebelion.org/noticia.php?id=25099

Federici S. (2013a): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Oaxaca, Pez en el árbol.

Federici S. (2013b): *La Revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Oaxaca, Pez en el árbol.

Gongchao (2014): "Revueltas en China. Ataque capitalista y luchas sociales", en http://www.gongchao.org/

González García, J. y Meza Lora, J. S. (2009): "Shenzhen, zona económica especial:bisagra de la apertura económica y el desarrollo regional chino. Problemas del Desarrollo", en *Revista Latinoamericana de Economía* 40 (156).

Graeber, D. (2012): *En deuda, una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Planeta.

Gunn, R. (2018): "¿Qué es el proletariado?", en *Comunizar*. Disponible en: http://comunizar.com.ar/proletariado-richard-gunn/

Harvey, D. (2005): *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, CLACSO.

Holloway, J. (2018): "Marx: ¿civilizado o salvaje?", en *Comunizar*. Disponible en: http://comunizar.com.ar/marx-civilizado-salvaje-john-holloway/

Holloway, J. (2010): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Puebla, Sísifo / Bajo Tierra / ICSyH-BUAP.

Holloway, J. (2013): *¡Comunicemos!*, Guadalajara, Grietas.

Lee Ching, K. (2014): "The spectre of global China", en *New left review* 89.

Luxemburgo, R. (s/d): *La acumulación del capital*. Disponible en: http://www.grupgerminal.org/?q=system/files/LA+ACUMULACI%C3%93N+DEL+CAPITAL.pdf

Marx, K. (2005): *El capital*, Vol. I, México, Siglo XXI.

Marx, K. (2011). *El capital*, Vol. III, México, Siglo XXI.

Ortlieb, C. P. (2014): "A Contradiction between Matter and Form: On the Significance of the Production of Relative Surplus Value in the Dynamic of Terminal Crisis", en N. Larsen; M. Nilges; J.

Robinson y N. Brown: *Marxism and the Critique of Value*, Chicago, Alberta.

Kurz, R. (2014) "On the Current Global Economic Crisis: Questions and Answers", en N. Larsen; M. Nilges; J. Robinson y N. Brown: *Marxism and the Critique of Value*, Chicago, Alberta.

Smith, R. (2015): "China: 'accidentes de trabajo' y desastre ecológico. Disponible en: http://www.sinpermiso.info/textos/china-accidentes-de-trabajo-y-desastre-ecolgico

Stracke S., Lendal N. y Johannisson F. (2013): *Electrónica low cost. Estudio de lascondiciones laborales de cuatro proveedores de Dell en China*. Setem Cataluña.

Vela, C. (2018): *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*, Madrid, Traficantes de sueños.

Wallerstein, I. (2003): *Après le libéralisme: Essai sur un système-monde à réinventer*, Paris, Editions de l'Aube.

7. Estado y capital global. Revisitando un debate

Rodrigo Pascual y Luciana Ghiotto

afirmación recorre el marxismo que estudia la política internacional y la economía política internacional en particular: el dominio del estado posee bases y límites territoriales mientras que el capital posee la capacidad de superar esas determinaciones. Pero, ¿esta diferenciación es autoevidente?

Desde el punto de vista del concepto del capital, asumir esta dicotomía supondría asumir al estado y al capital como entidades separadas con lógicas completamente diferenciadas. En función de avanzar en una crítica de esta falsa dicotomía, proponemos comprender al estado como una forma particularizada de la relación del capital que se constituye sobre bases territorializadas pero cuyo dominio depende de la reproducción del capital a escala ampliada a nivel global. Su relación con el "afuera" le es inmanente. Es condición de su reproducción. De allí que la territorialidad-desterritorialidad, como indica Clarke (2001), antes que comprenderla como una relación dicotómica, hay que asumirla como una forma contradictoria cuya raíz está en la separación entre el proceso de producción y el de circulación.

En las siguientes líneas, mostraremos que la territorialidad (producción) y globalidad (circulación) inherente al capital imprime una tensión en el dominio y la explotación de clase que se expresa en las teorizaciones del estado y, específicamente, en el debate sobre la internacionalización de las relaciones sociales capitalistas. Esta tensión, por otra parte, la vamos a comprender como resultado del antagonismo social y como un modo de desenvolvimiento específico del dominio y la explotación de clase.

En este artículo proponemos hacer un breve recorrido por la literatura que ha abordado la teoría del estado y su vínculo con el mercado mundial. Revisitaremos y realizaremos una crítica del debate que se encuadra en torno a la relación entre estado, multinacionales e imperialismo desde los años setenta hasta la actualidad. Recuperaremos los aportes más recientes que los autores del Marxismo abierto han realizado a dichos debates. Finalmente, de esta perspectiva extraeremos las conclusiones que apuntan a romper con el realismo de las relaciones internacionales y, más específicamente, con las nociones de imperialismo que, en última instancia, son dependientes de una visión del estado como una entidad fija en el territorio (producción) y que está en contradicción con la forma desterritorial del capital (circulación).

Girando en falso: relaciones interestatales, economía y política como ámbitos fijos

Junto al ciclo de luchas revolucionarias de los sesenta los marxistas volvieron a debatir la especificidad del estado capitalista. Una de las aristas del debate estuvo signada por las relaciones interestatales en el marco de una creciente internacionalización de la producción y la emergencia de empresas multinacionales. El trasfondo eran los avances y retrocesos del proceso de la Comunidad Económica Europea (CCE). En este debate se forjaron las principales perspectivas sobre la relación entre estado, sistema internacional de estados, mercado y mercado mundial. Asimismo, las posiciones tomadas sobre esta cuestión son

la llave para acceder a la comprensión de la relación entre territorialidad (estatal) y desterritorialidad (del capital).

Por cuestiones de espacio vamos a resumir las posiciones en tres perspectivas: politicistas, economicistas y dialécticas. No podremos ser exhaustivos, por lo que las referencias recaerán en los autores más ilustrativos de cada perspectiva.

La visión economicista entiende que la internacionalización de la producción modifica las superestructuras políticas. En este sentido, Ernest Mandel (1969) consideraba que la CEE remitía al proceso de concentración y centralización de capitales (resultando en la transnacionalización) que conduciría a un cambio en las formas jurídicas del capital. Aquí la supranacionalidad es considerada como un desplazamiento necesario, un "reflejo" de las transformaciones en las formas de propiedad.

Desde esta perspectiva, pero con matices, Robin Murray (1971) planteaba que las relaciones sociales capitalistas revistieron un carácter internacional desde el inicio. Sin embargo, la expansión del capital había sido acompañada con la del estado, lo que suponía una coincidencia inmediata entre la territorialidad estatal y del capital. En principio se debía a que cubrían la misma espacialidad. La internacionalización del capital quebraba el vínculo histórico que había unido a los estados con los capitales. El capital ya no se relacionaba directamente con el estado que lo había visto nacer. Con la expansión hacia otros territorios el capital llevaba a que los estados que lo alojaban desarrollasen funciones para su desenvolvimiento. De esta manera, Murray concluía que el vínculo entre capital y estado requería ser restablecido.

Por otra parte, en la perspectiva politicista se considera que los estados (centrales) impulsan el proceso de internacionalización en calidad de representantes de sus burguesías. En esta mirada se situaba Bill Warren (1971), quien rápidamente inició un debate con Murray. Warren consideraba que el proceso de expansión de los capitales más allá de sus fronteras tenía como protagonista a los estados. Indicaba que este proceso fortalecía a los estados en la medida en que ampliaban sus actividades.

En una visión cercana, Nicos Poulantzas (1976a, 1976b) postulaba que el proceso de internacionalización se efectuaba bajo el dominio decisivo del capital norteamericano. Señalaba que la expansión del capital norteamericano tenía efectos en la estructura de clases de los estados (estructuras y proceso de hegemonización) que alojaba a la burguesía de Estados Unidos. Así, Poulantzas sostuvo la tesis opuesta a la de Mandel. La internacionalización antes que un proceso endógeno era un efecto de la penetración imperialista de Estados Unidos en el resto de las metrópolis.

Entre la década del ochenta y la del noventa la distinción entre las visiones politicistas y economicistas se fueron atenuando y fusionando. En cierto modo, se reconocieron como complementarias. En este sendero, se encontraron los aportes de los gramscianos. Robert Cox (1988), principal referente, desarrolló una idea de globalización entendida como un proceso iniciado por los estados centrales y el capital financiero. Los demás estados funcionarían como correas de transmisión.

También desde una visión gramsciana, pero retomando algunas de las ideas de Poulantzas, Kees Van Der Pijl (1998) avanzó en la concepción de la globalización como efecto de la transnacionalización de las burguesías. Esta fracción era considerada como la principal promotora de la globalización y la que controlaba los instrumentos supranacionales de la economía global. La clase capitalista transnacional, en efecto, representaba al capital a nivel mundial en calidad de clase cosmopolita. En la actualidad esta tesis está siendo continuada por William Robinson.

Recientemente, un grupo de poulantizianos alemanes han realizado aportes desde una perspectiva poulantziana, aunque con matices debido a que se embeben del debate de la derivación. Con algunas diferencias entre ellos, uno de sus principales aportes para pensar el proceso de internacionalización del capital es la comprensión de los organismos internacionales como condensaciones de segundo orden (el primero es el estatal) que expresan relaciones de fuerza entre las clases y al interior de las clases (Brand, Görg y Wissen 2011). Estos organismos, indican,

tienen efectividad en intervenir en la lucha de clases por ser más endebles; a primera vista eso puede parecer una debilidad pero al mismo tiempo tienen la fortaleza en la medida en que pueden aparecer y desaparecer acorde a las necesidades. Por otra parte, señalan que el proceso de globalización implica un tipo de bloqueo de demandas sociales, lo que genera problemas en los mecanismos de legitimación estatal (Hirsch 2010; Hirsch y Wissen 2011; Wissen y Wolff 2017). Asimismo, observan que ha habido desplazamientos en las formas del dominio territorial (Wissel y Wolff 2017; Brand, Görg y Wissen 2011) generando una multiescala del poder que supone un proceso diferente a la idea de desterritorialización. Esto tendría sus raíces en la incompleta transnacionalización de la burguesía (Hirsch y Wissel 2011) y en la permanencia del monopolio de la violencia sobre cada estado (Hirsch 2010; Hirsch y Wissel 2011).

Por otra parte, desde el inicio de la década del noventa hasta la actualidad Ellen Meiksins Wood (2003), Alex Callinicos (2011) y David Harvey (2004) han realizado valiosos aportes que pueden situarse al interior de la visión politicista. Desde su mirada, la internacionalización es un fenómeno impulsado por un tipo de imperialismo económico, cuyo fundamento se encuentra en la separación de lo político y lo económico, que imprime una lógica expansionista centrada en la acumulación de capital. Pero, al mismo tiempo, asume una lógica territorial que entra en contradicción con la lógica de la acumulación dando lugar a un tipo particular de imperialismo. Asimismo, señalan que la actual fase del capitalismo está lejos de superar las disputas inter-imperialistas. En este sentido, indican que hay una pugna dentro de lo que llaman la tríada mundial: Estados Unidos, Europa y Asia.

Aunque con matices, Panitch y Gindin (2015) sostienen una tesis semejante. Pero a diferencia de aquellos enfatizan en que la actual internacionalización es resultado del proceso impulsado por el imperialismo norteamericano.

Cercana a una visión politicista, heredera de la tradición de Robert Brenner, pero con una fuerte influencia del debate de la

derivación, especialmente de los trabajos de Claudia von Braunmühl, Benno Teschke (2003) y Hannes Lacher (2006) han iniciado un debate en el que plantean que el actual sistema internacional de estados tienen sus raíces en la génesis del capitalismo. Indican que desde el punto de vista lógico-conceptual, el estado no es necesario para el desarrollo de las relaciones sociales capitalistas. Además, señalan que desde el surgimiento del capitalismo se produjo una división entre estados producto de la competencia entre poderes soberanos. Esto tuvo como resultado la exportación de relaciones sociales capitalistas que, contingentemente, se fundaron sobre bases de soberanías territoriales. Desde este punto de vista la internacionalización del capital mostraría que no existe una relación necesaria entre capital y estado.

Algunos comentarios críticos: acerca del economicismo y el politicismo

La visión economicista arroja luz sobre los desplazamientos de poder hacia instancias supranacionales en tanto que parece indicar que no puede haber un completo desfasaje entre la forma de apropiación y su sostén jurídico. En este sentido, la territorialización de la producción parece ser determinante para comprender la espacialidad del dominio. Sin embargo, deja sin explicar el vínculo de esta in/adecuación con el desarrollo del antagonismo de clase. Los desplazamientos, en efecto, parecen responder a una cierta mecánica que va del capital al estado o hacia su sustituto supranacional.

La mirada politicista permite avanzar en la comprensión de las transformaciones en las estructuras de clase y atiende a una cuestión de relevancia: las relaciones entre metrópolis. En este sentido, su aporte contribuye a atender la persistencia de la disputa inter-capitalista y su continuidad interestatal (lucha inter-imperialista). Asimismo, advierte sobre el rol fundamental que ha cumplido Estados Unidos en este proceso. Sin embargo, tal como en la otra visión, la lucha de clases está ausente. En este caso queda oculta tras la nebulosa de la disputa interestatal. Cuando aparece, queda subordinada a la disputa

inter-burguesa. Esto resulta en una variante realista (¿marxista?) a nivel del estudio de las relaciones internacionales (Callinicos 2007). No obstante, en una de sus variantes la lucha de clases aparece, pero lo hace de modo dual. En efecto, los poulantzianos alemanes por momentos parecen referirse a la lucha de clases como una mediación de un proceso, mientras que en otros se sugiere un papel preponderante.

Sintéticamente, en esta perspectiva la territorialidad del estado está vinculada a los resultados de la disputa inter-imperialista. Los trabajo de Callinicos, de Ellen Meiksins Wood, y más sistemáticamente de David Harvey, muestran el principal problema con esta perspectiva: existen dos lógicas del desarrollo capitalista que entran en colisión. Por una parte, una lógica de la acumulación que es expansionista y, por tanto, desterritorializante. Por otra, la lógica estatal que es inmóvil y sujeta a un territorio. Esto supone un tipo de imperialismo específico de carácter estrictamente económico.

En efecto, ambas visiones (politicista y economista) se erigen sobre la base de un mismo supuesto: lo político y lo económico son dos esferas autónomas que se relacionan de modo relativamente autónomo (externo). Este dualismo conduce a que los análisis salten de un reduccionismo económico hacia otro de tipo político. Más aun, llevan a (o suponen) una visión instrumental del estado y por tanto de las relaciones interestatales, en las que la competencia (interburguesa/interestatal) subsume a la lucha de clases. En ambas visiones hay una relativa identidad entre estado y burguesía que resulta en un análisis de estrategias antes que en una comprensión del modo en que se desenvuelve el antagonismo de clase. Esto conduce a visiones sociologistas del proceso de internacionalización y, como remarca Hugo Radice (2015), en algunos casos conlleva a visiones reformistas idealizantes del keynesianismo. La propuesta de Harvey (2004) y Callinicos (2011) de un *New Deal* mundial va en esta dirección.

A los efectos de nuestro objeto, la visión poulantziana desarrollada por los alemanes parece ser paradigmática de esta perspectiva. En efecto, la supranacionalidad resulta de una estrategia de tipo neoliberal (Wissel y Wolff 2017). Esto está en coincidencia

con su idea de los organismos internacionales como medios más efectivos para intervenir en la lucha de clases por su relativa capacidad de aparecer y desaparecer ante los desarrollos de la lucha de clases. Por lo que ésta, ciertamente, parece quedar sujeta a la racionalidad de la burguesía y las políticas interestatales. Así, la in/adecuación de la espacialidad entre territorialidad estatal y del proceso de acumulación queda subordinada al resultado de estrategias inter-burguesas en pugna.

En un punto extremo de esta visión se encuentran las afirmaciones de Panitch y Gindin para quienes, como señalamos, la internacionalización (globalización) del capitalismo resulta de la expansión imperial de Estados Unidos, por lo cual la in/adecuación no es un problema en la medida que parecen recaer en una variante de la tesis del "ultra-imperialismo" de Kautsky.

Por otra parte, la propuesta de Lacher y Teschke acerca de la no necesidad histórica del estado es muy sugerente y permite comprender la continua in/adecuación entre la territorialidad del estado y la tendencia a la desterritorialidad del capital. Sin embargo, en esta queda desdibujada la diferencia entre el orden lógico y el histórico en la construcción de categorías. En efecto, si génesis y existencia, como parece señalar Marx en su comprensión de la acumulación originaria, mantienen una relación interna (Bonefeld 2013), sería conveniente comprender que el capitalismo se reproduce vis-á-vis la división del mundo en múltiples estados. Asimismo, esta perspectiva atiende poco al antagonismo de clase, por lo que parece subyacerle una visión historicista y –como en Brenner– centrada en la competencia.

Vistas de conjunto, estas perspectivas parecen compartir que estado y capital suponen dos lógicas diferenciadas, una territorial y otra, si no desterritorial, al menos con capacidad de desterritorializarse. En efecto, como sugiere la visión economicista, esta tensión radica en la propia lógica de acumulación capitalista en que la producción mantiene una relación determinante. Es decir que la razón última de los desplazamientos se encuentra en las transformaciones en las formas de producción y apropiación de plusvalor.

De la derivación al Marxismo abierto

La tercera visión, que de manera amplia podemos denominar dialéctica, tiene sus raíces teóricas en la nueva lectura de *El capital* de Marx iniciada a fines de los años sesenta. Esta lectura hizo eco en la crítica del estado que quedó plasmada en lo que se conoce como el debate alemán, o teoría de la derivación del estado. Al interior de este debate se forjó una discusión específica acerca del vínculo entre estado y mercado mundial. Algunos/as de lo/as partícipes fueron Elmar Alvater, Klaus Busch, Christel Neusüss y Claudia von Braunmühl.

Ciertamente, partían de un mismo lugar: estado y mercado debían ser entendidos como formas necesarias de las relaciones sociales capitalistas. También compartían que el sistema internacional debía ser visto desde el punto de vista de la unidad del mercado mundial, y consideraban la primacía de esta unidad para la explicación. En este sentido, los pasajes de los *Gründrisse* sobre mercado mundial fueron un punto de referencia común del debate. Sin embargo, diferían en cuáles eran esas relaciones sociales que hacían necesaria la existencia del estado (competencia, explotación o interés común) (Holloway y Picciotto 2017). Como corolario desacordaban sobre el modo en que se producía la relación entre estado y burguesía. Esto también remitía al modo en que comprendían la competencia interestatal.

De este debate, los aportes de Claudia von Braunmühl (2017) fueron centrales para avanzar en la crítica marxista de las relaciones inter-estatales. Una de sus principales contribuciones, y tal vez la más importante en relación a nuestra perspectiva, fue el indicar que el mundo capitalista debe ser pensando como constituido por una multiplicidad de estados que compiten entre sí. El mercado mundial (así como el sistema internacional de estados) no resulta de su sumatoria, sino que es una totalidad que existe de modo fragmentado.

Por otra parte, en coincidencia con Heide Gerstemberger (2007), afirmó la importancia de incorporar la dimensión histórica al debate. Señaló el papel que desempeñó la disputa inter-imperialista durante la transición, antecediendo el debate iniciado por Lache y Teschke.

Esta disputa tendió a estructurar la dinámica de las relaciones interestatales capitalistas; sin embargo, von Braunmühl indica que esa dinámica obedece a otros contenidos, ya que está subordinada a la acumulación y por tanto antes que una lucha entre soberanos atiende a la competencia inter-capitalista.

Estas premisas que direccionaron el debate –la totalidad del mercado mundial y el sistema internacional de estados como punto de partida, existiendo de modo fragmentario en espacios estatalizados mediados por la competencia– conducen a la propia negación del término "imperialismo". En efecto, von Braunmühl consideraba que se trata de un concepto conservador. No obstante, ningún participante llevó el debate lo suficientemente lejos como para cuestionar la propia noción de imperialismo. Es loable destacar que el debate sobre el mercado mundial tuvo una interesante discusión sobre la posibilidad de profundizar la integración europea en el marco de la crisis capitalista de los años setenta. Sin embargo, esta discusión fue poco próspera y rápidamente interrumpida.

Entre fines de los ochenta y principios de la década del noventa del siglo pasado, Peter Burnham, John Holloway, Werner Bonefeld y Simon Clarke siguieron el sendero trazado por estos autores. No obstante, ya desde los años setenta Holloway, Picciotto y Clarke se habían embebido de los análisis de la derivación resultando en un enfoque particular sobre el estado. Su énfasis en la comprensión de la realidad capitalista y sus categorías como modos de existencia de la lucha de clases, y por tanto abiertas a la contingencia, dio lugar al nombre de "Marxismo abierto". Desde este punto de vista el debate dio un salto.

Estos autores partieron de la asunción del estado y el mercado como formas de las mismas relaciones sociales antagónicas entre capital y trabajo. La emergencia del capitalismo resulta de la separación de los productores de los medios de producción. Este proceso histórico tuvo como resultado la escisión de la explotación respecto de la dominación, lo que implicó la escisión lógica e histórica de lo económico respecto de lo político. La existencia de una instancia

separada de la explotación del trabajo es necesaria e inmanente a la relación del capital, pero su aparición como estado resulta de la contingencia histórica del antagonismo de clase. Este aspecto había sido señalado por Gerstenberger (2007). La existencia fragmentaria del mundo en estados soberanos resultaba de la contingencia de la transición.

Clarke (2001) señalaba que la transición al capitalismo implicó un proceso de subordinación de aquellas soberanías personales a la ley de la propiedad y los movimientos del dinero. Las formas de soberanía impersonal (el estado) quedaban sujetas a los movimientos de la acumulación de capital. O lo que es lo mismo, a la lógica del capital, entendida como el desenvolvimiento del antagonismo entre capital y trabajo.

Desde este punto de vista, entonces, la noción de imperialismo pierde operatividad analítica y, más importante aún, muestra su contenido reaccionario. Como indica Marcel Stoetzler (2018), para comprender la expansión global del capitalismo, en Marx no hay necesidad alguna de otro concepto que no sea el de capital. Y para captar las relaciones interestatales no es necesaria más que la noción de competencia en tanto que modo de existencia de la lucha de clases (Bonefeld 1999).

En este sentido, Burnham, Bonefeld, Holloway y Clarke señalaron que el proceso de la internacionalización del capital es inherente al capitalismo y no una novedad. La modalidad que asume el capitalismo luego de los años setenta es entendida como producto de la crisis de relaciones de dominación y explotación. Resulta, pues, de la reacción de la burguesía ante el poder del trabajo.

En esta dirección, Werner Bonefeld (2004) mostró que la emergencia de la Unión Europea, resultante del Tratado de Maastricht, supuso una ofensiva del capital a través de la imposición de la disciplina monetaria. La sujeción de todos los estados, de la Unión Europea, a los movimientos del Banco Central Europeo tuvo como resultado el bloqueo de demandas sociales, tendiendo a imponerse el valor a escala de la Unión Europea. Esta perspectiva de la

internacionalización implica abrir la categoría dinero (Euro), lo cual no sólo permite comprender los procesos de integración interestatal –como el de la Unión Europea– como resultados y formas de desarrollo del antagonismo de clase, sino que además permite desechar el instrumentalismo economicista y politicista, así como también cualquier noción como la de imperialismo. Más aun, la espacialidad política y económica por este proceso de globalización, y el de regionalización, pueden y deben ser comprendidos como modos de existencia del desarrollo del antagonismo de clase.

Territorialidad, circulación, producción y antagonismo de clase

En el primer apartado dijimos que partir del concepto de capital permitía cuestionar la dicotomía entre territorialidad del dominio político estatal y desterritorialidad del capital. Así, siguiendo a Clarke, el estado es una forma particularizada de la relación del capital que se constituye sobre bases territorializadas pero cuyo dominio depende de la reproducción del capital en escala ampliada a nivel global. En tanto que el capitalismo tiene por supuesto y fin la acumulación a escala mundial, no sólo ningún estado puede optar por relacionarse con otros sino que además su poder depende del poder del capital a nivel mundial. La reproducción de los demás estados es condición de su propia reproducción. La territorialidad-desterritorialidad antes que comprenderla como una relación dicotómica la podemos abordar como una contradicción (Clarke 2001) cuya raíz está en la contingencia del antagonismo de clase resultante en la constitución de relaciones sociales capitalistas fragmentadas en una multiplicidad de estados. Esta tensión, entre *estado* territorial y *capital* desterritorial antes que ser inmanente al concepto del capital responde a aquel resultado histórico y, por tanto, está sujeto a la lucha de clases.

Sin embargo, esto último indica que la territorialidad estatal echa sus raíces en la necesidad de territorialización de la producción pero antes que una cuestión lógica resulta de la lucha de clases. En efecto,

como indican Lacher y Teschke, la escisión entre dominio político y explotación económica no demanda territorialización en el sentido de la separación del mundo en estados. La producción en cambio sí la requiere, mientras que la circulación tiende a exceder esa territorialidad. La separación entre producción y circulación se erige sobre una espacialidad de la dominación separada territorialmente, deviniendo así en una tensión para la reproducción del capital mediada por la existencia fragmentaria de estados territoriales.

La contradicción, antes que entre territorialidad de las formas políticas del capital y la desterritorialidad del capital, se encuentra en que la desterritorialidad de la circulación entra en contradicción con la territorialidad de la producción en la medida en que producción y circulación se hallan mediadas por los estados. Esta contradicción aparece en la superficie social como estado territorial y capital desterritorial. Esta tensión se inscribe al interior de cada estado y puede aparecer como déficits en las balanzas comerciales, presiones monetarias conducentes a devaluaciones, fugas de capitales, necesidad de atraer inversiones externas y la simultánea búsqueda de contención de flujos de las remesas, etcétera.

Efectivamente, la territorialidad de la producción está determinada por la relativa territorialidad de la fuerza de trabajo. Relativa en tanto que los flujos migratorios suavizan esta relación, aunque no la eliminan. La producción siempre depende de un momento de fijación del capital, de conversión del dinero en capital constante y explotación efectiva de la fuerza de trabajo. Y es la explotación de la fuerza de trabajo la que se ejerce bajo el comando del capital en un territorio delimitado estatalmente. Pero aun así, no es la territorialidad del dominio la que demanda la emergencia del estado territorial, antes bien, esta fue una contingencia histórica. Un resultado de la lucha de clases. No obstante, en la medida en que el dominio se asentó sobre formas políticas estatales territoriales, la territorialidad de la producción tendió a coincidir con la espacialidad estatal. La creciente internacionalización del capital –más específicamente, la internacionalización de los procesos productivos iniciada en la década

de los sesenta– tendió a profundizar el desfasaje entre la territorialidad del estado y la desterritorialidad del capital, lo que empuja a crecientes procesos de desterritorialización del dominio político. Los procesos de integración regional y los organismos reguladores del comercio y la producción a nivel mundial, en efecto, pueden ser entendidos en este sentido.

Sin embargo, nada de esto es un proceso natural o una lógica objetiva del capital. Como mostraron en diversos trabajos Holloway, Bonefeld, Negri, Caffentzis, entre otros, la internacionalización de los procesos productivos fueron una respuesta del capital ante el creciente poder del trabajo constituido en las luchas contra el capitalismo durante la posguerra. En otras palabras, la relación entre circulación y producción y su articulación con el dominio político territorial es un resultado de, y se modifica vis a vis con, el antagonismo de clase.

Por otra parte, conviene destacar que la producción se halla más fragmentada por los estados que lo que se encuentra la circulación. Esto se debe a que la explotación del trabajo demanda de una determinada territorialidad que asumió la forma histórica del estado. De este modo, el plusvalor se realiza de modo fragmentado a través de las fronteras estatales mediado por la competencia. Pero, nuevamente, la internacionalización de los procesos productivos no sólo tiende a suavizar esta fragmentación sino que ejerce presión dando lugar a una nueva espacialidad del dominio. Una territorialidad multiescalar en la medida que coexiste con las formas políticas estatales.

Por otra parte, conviene recordar que producción y circulación constituyen una unidad, aunque separadas. La producción se realiza en la esfera de la circulación. Atender a esta unidad en relación a su naturaleza territorial y desterritorial es la clave de bóveda para romper con el fetiche de la fijeza territorial de estado y la desterritorialidad del capital. Justamente, porque en la medida en que ambos son momentos de las mismas relaciones sociales, la territorialidad/desterritorialidad antes que deberse a la existencia del estado se inscribe en el propia

lógica de reproducción del capital. Sin embargo, en la medida en que la producción está mediada por la competencia y por laexistencia de los estados, estos últimos aparecen como si la naturaleza de las formas políticas estuvieran determinadas por la dimensión territorial. Como si estuvieran fijadas a ellas.

En otras palabras, la expansión del estado más allá de sus propios límites territoriales tiene que entenderse en su determinación como generando las condiciones para la reproducción en escala ampliada del capital. Y lo hace mediando en, y siendo parte de, la competencia inter-capitalista. Esta competencia es la manera a través de la cual el estado va "más allá" de sus fronteras. En este sentido, su expansión es un proceso inherente a la acumulación de capital mediada por la competencia.

En efecto, todos los estados se encuentran ante la necesidad de reproducir las condiciones de acumulación a su interior y compiten entre sí para alcanzar dicha reproducción. Su relación es competitiva, pero el sustrato último es la explotación del trabajo. Esto emerge como mera competencia interestatal, como realismo. En este sentido, las relaciones interestatales aparecen en la superficie social como relaciones de naturaleza competitiva y cooperativas. En estas relaciones, en tanto que mediaciones, quedan ocultas las relaciones de explotación que le subyacen. Incluso puede dejar invisibilizada la competencia inter-capitalista. Esto se debe a la propia naturaleza de la explotación a nivel mundial mediada por la existencia de estados.

La internacionalización de la producción relativiza la delimitación entre territorialidad de la producción y desterritorialidad de la circulación, pero no la elimina. De allí que se vuelva necesaria algún tipo de adecuación de las formas jurídicas. Esto puede darse, como frecuentemente sucede, a través de la copia de la legalidad (Picciotto 1991) o bien a través de formas más extremas como por medio de normas supranacionales emanadas de instituciones internacionales organizadoras del comercio, como es el caso de la Organización Mundial del Comercio. Que sea traccionado por determinados estados no supone que lo hagan en representación de los intereses de "sus

capitales", sino que lo hacen en calidad de "vanguardia" del capital. O dicho de otra manera, así como indica Walter Benjamin que el antagonismo de clase puede condensarse y contener toda su potencia en un instante (una temporalidad revolucionaria), el capital entendido como relación social de dominación y explotación también se comprime en un espacio: estado. El que un estado impulse normativas que rebasen sus límites territoriales puede ser entendido como expresión de la existencia del antagonismo de clase en un momento específico del desarrollo capitalista.

Por otra parte, la territorialidad inherente a la fuerza de trabajo, aunque pueda estar cuestionada por los movimientos migratorios, imprime una necesidad de territorialización del dominio y la explotación. Y esto es, en última instancia, determinante para comprender la contradicción inherente al desarrollo capitalista entre lo territorial y lo global. La tensión y su resolución temporaria resultan del desenvolvimiento del antagonismo de clase.

Como consecuencia, aquella concepción del estado arraigada a su territorio, relacionándose de modo externo con los otros estados, diferenciada de los capitales, con capacidad de superar los límites territoriales, conduce a un realismo (aunque crítico y cargado de arengas antiimperialistas) y lleva a desligar al proceso del antagonismo de clase.

Referencias

Bonefeld, W. (2013): *La razón corrosiva: una crítica al estado y al capital*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2004): "Class and EMU", en *The Commoner* 5. Disponible en http://www.commoner.org.uk/bonefeld05.pdf. 26.06.2004

——(1999): "Notes on Competition, Capitalist Crises, and Class", en *Historical Materialism* 5 (1).

Bonnet, A. y Piva, A. (eds.) (2017): *Estado y capital. El debate alemán de la derivación del estado*, Buenos Aires, Herramienta. Disponible en http://www.herramienta.com.ar/ediciones-herramienta/estado-y-capital-el-debate-aleman-sobre-la-derivacion-del-estado

Brand, U; Görg, C. y Wissen, M. (2011): "Second-Order Condensations of Societal Power Relations: Environmental Politics and the Internationalization of the State from a Neo-Poulantzian Perspective", en *Antipode* 43 (1).

Callinicos, A. (2007): "Does capitalism need the state system?", en *Cambridge Review of International Affairs* 20 (4).

——(2011): "El imperialismo y la economía política mundial hoy", en *Crítica y emancipación* 5.

Clarke, S. (2001): "Class Struggle and the Global Overaccumulation of Capital", en R. Albritton; M. Itoh, R. Westra y A. Zuege, A. (eds.): *Phases of Capitalist Development*, Londres, Palgrave.

Cox, R. (1988): "Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: más allá de la teoría de las relaciones internacionales", en AAVV: *Relaciones internacionales: pensamiento de los clásicos*, Barcelona, Limusa.

Gerstenberger, H. (2007): *Impersonal power*, Chicago, Haymarket Books.

Harvey, D. (2004): *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.

Hirsch, J. (2010): *Teoría materialista do Estado: processos de transformação do sistema capitalista de Estados*, Rio de Janeiro, Revan.

Hirsch, J. y Wissel, J. (2011): "The Transformation of Contemporary Capitalism and the Concept of a Transnational Capitalist Class: a Critical Review in Neo-Poulantzian Perspective", en *Studies in Political Economy. A Socialist Review* 88 (1).

Holloway, J. y Picciotto, S. (2017): "Hacia una teoría materialista del estado", en A. Bonnet y A. Piva (2017).

Lacher, H. (2006): *Beyond Globalization: Capitalism, Territoriality and the International Relations of Modernity*, Londres, Routledge.

Mandel, E. (1969): *Ensayos sobre el neocapitalismo*, México, Era.

Meiksins Wood, E. (2003): *El imperio del capital*, Madrid, El Viejo Topo.

Murray, R. (1971): "The internationalization of capital and the nation state", en *New Left Review* 67.

Panitch, L. y Gindin, S (2015): *La construcción del capitalismo global la economía política del imperio estadounidense*, Madrid, Akal.

Picciotto, S. (1991): "The Internationalisation of the State", en *Capital & Class* 43.

Poulantzas, N. (1976): "La internacionalización de las relaciones capitalistas y el estado-nación", en N. Poulantzas: *Las clases sociales en el capitalismo actual*, México, Siglo XXI.

Radice, H. (2015): *Global Capitalism. Selected Essays*, Londres, Routledge.

Stoetzler, M. (2018): "Critical Theory and the Critiqueof Anti-Imperialism", en B. Best; W. Bonefeld y C. O'Kane (eds.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Vol. 3, Londres, Sage.

Teschke, B. (2003): *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, Londres, Verso.

Van der Pijl, K. (1984): *The Making of an Atlantic Ruling Class*, Londres, Verso.

Von Braunmühl, C. (2017): "El análisis del estado nacional burgués en el contexto del mercado mundial. Un intento por desarrollar una aproximación metodológica y teórica", en A. Bonnet y A. Piva (2017).

Warren, B (1971): "The Internationalization of Capital and the Nation State: a Comment", en *New Left Review* 68.
Wissel, J. y Wolff, S. (2017): "Political Regulation and the Strategic Production of Space: The European Union as a Post-Fordist State Spatial Project", en *Antipode* 49 (1).

Parte III

Democracia, revolución y emancipación

8. Proletariado vs clase obrera. Desplazamientos en la lucha de clases en el siglo XXI

Katerina Nasioka

La teoría revolucionaria –en todas sus variantes– explora las posibilidades de emancipación social y la superación de la sociedad de clases. Sin embargo, sólo unas pocas variantes sitúan el *hacer* en su núcleo; y no el hacer individual como actividad aislada, sino el *hacer* que es inherentemente social, que es flujo social.[50] Para el Marx del *Prefacio* de 1859 (2008: 4), este carácter se expresa en las *relaciones definidas* que se forman entre las personas durante la *reproducción social de su existencia,* pero no están directamente controladas por ellas; son "independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales". Durante el desarrollo histórico del capitalismo, estas relaciones constituyen un universo de

50 "El hacer es negación práctica" (Holloway 2002: 45), es decir, es el movimiento práctico de la negación y, por ende, un elemento determinante de la lucha. Es decir, no constituye un hacer reproductivo, sino un empuje hacía más allá (*ibid*.: 222). El concepto de *hacer* en la obra de John Holloway (2002) es una categoría crítica/prefigurativa vinculada a la práctica social o la actividad humana que aspira a un *más allá* de la división trabajo abstracto/concreto.

dominación que parece negar cualquier perspectiva (futura). El flujo social del *hacer* se presenta como fragmentado, encerrado dentro de la modalidad del *producir* capitalista, que constantemente confirma las divisiones de las relaciones sociales y, por ende, su propia dominación: propiedad, dinero, mercancía, valor. Somos, cada día y de muchas maneras diferentes, trágicos testigos "de un mundo falso" (Holloway 2002: 14). ¿Qué hacer para derrocarlo? El análisis que sigue gira alrededor de esta pregunta y la atraviesa.

En los albores del siglo XXI, la lucha anticapitalista despliega dos dinámicas que se contradicen mutuamente y reflejan la intensidad de la crisis y la acentuación de las contradicciones en la *relación* del capital. Por un lado, la forma de organización política de la clase trabajadora que prevaleció durante el siglo XX y fue hegemonizada por el movimiento obrero y el *canon leninista*, considerado la piedra angular de la organización –el partido obrero, el sindicato, el control obrero del estado y la sociedad– difícilmente pueda afirmarse en contexto actual. Tampoco se puede corroborar el apego correspondiente de la trabajadora* a la identidad hegemónica de la clase obrera. Aunque no debemos en ningún caso ignorar la existencia de sindicatos u organizaciones de trabajadores en todo el mundo, el proyecto de la clase obrera de tomar el poder (o los medios de producción), crear una sociedad controlada por los trabajadores y abolir la sociedad de clases ya no puede considerarse hegemónico. Sin embargo, por otro lado, las luchas contra el capital –en su mayoría de carácter cada vez más defensivo/reivindicativo– a menudo se siguen librando en nombre de "somos trabajadores" o buscan la unidad de clase en categorías que construyeron la identidad del movimiento obrero (nación, estado). Así, aunque el potencial de organización sobre la base de las antiguas mediaciones políticas de la clase obrera se ve debilitado, la *dimensión política* de la revolución que se forjó por el canon leninista –la idea de la *revolución política* mediante la figura de un nuevo tipo de partido

* La autora utiliza el término "trabajadora" en lugar de "trabajador" como oposición al carácter patriarcal de la tradición literaria.

que fue activada por la práctica anticapitalista del siglo XX y duramente criticada después de la década de 1970– sigue, de cierta manera, vigente.[51] Esta es una contradicción que intentaré explicar más adelante. El debilitamiento de la "identidad obrera" –que, por supuesto, nunca fue completamente sólida, ni siquiera en la cúspide de la hegemonía del movimiento obrero– y la imposibilidad de la unidad de clases plantean preguntas apremiantes en cuanto a la relación de las luchas sociales con la perspectiva de la revolución.[52] ¿Qué cambios se observan en la lucha de clases hoy en día? ¿Se pueden traducir en una perspectiva *contra-y-más allá*[53] de la sociedad capitalista?

El proletariado, la clase obrera y la no-identidad

En los albores del siglo XXI, todavía estamos lidiando con la crisis que estalló en la década de 1970 y persiste hasta el presente, una crisis que pudo restructurar la acumulación capitalista sólo en parte. Sus características nos obligan a buscar las conexiones o las rupturas que esta crisis, con sus contradicciones y deslegitimaciones, aporta a la lucha anticapitalista:[54] un tremendo incremento de la fuerza productiva, la concentración y centralización del capital, la aceleración de la acumulación; cantidades enormes de capital quedan sin explotar, grandes masas de fuerza laboral activa quedan desaprovechadas; la explotación se intensifica y luego se intensifica un poco más; poblaciones excedentes que sirven como ejércitos de reserva, como una fuerza laboral "estancada",[55] proletariado

51 En relación con esto, véanse los análisis de Tischler y García Vela (2017).
52 De la misma manera –hay que admitir– que lo planteaba en el siglo XIX; véase Marx (1973).
53 La categoría dialéctica del *en-contra-y-más allá* ha sido introducida y analizada en detalle por Holloway (véase 2016).
54 Sobre esto, véase un análisis de la realidad griega en Nasioka (2017).
55 Según Marx (1990: 801), se trata de la categoría de la superpoblación relativa como parte del ejército activo de reserva, con un empleo sin ningún tipo de regulación: "recuerda la reproducción masiva de especies animales individualmente débiles y perseguidas con encarnizamiento" (*id*.: 801-2).

harapiento.[56] Desde luego, esta no es una ocasión excepcional; está en la "naturaleza" de la forma capitalista de producción, como menciona característicamente Marx (1990: 785), *que la clase obrera produzca, junto con la acumulación capitalista,* "una población obrera relativamente excedentaria". Tampoco podemos insinuar el "fin" del trabajo que produce mercancías, puesto que"esta sobrepoblación se convierte, a su vez, en palanca de la acumulación capitalista, e incluso en condición de existencia del modo de producción capitalista" (Marx 1990: 786). Sin embargo, las manifestaciones frecuentes de la crisis después de la década de 1970, su intensidad, sobre todo de 2008 en adelante, que ha llevado a que se la considere como una de las crisis más profundas desde la Gran Depresión, el paso lento de la acumulación capitalista, la "ralentización a largo plazo de las tasas de crecimiento económico",[57] la competencia feroz que se ha desatado entre los capitales privados; todo hace que esta crisis (y sus manifestaciones subsecuentes) sea más vehemente en cuanto a su dinámica de reformar las relaciones sociales. Y, ante todo, se trata de la crisis de nuestro tiempo.

Durante el siglo XX, la lucha contra la explotación se vinculó de manera indisoluble al movimiento organizado de trabajadores que, con el paso de los siglos, había adquirido la identidad de un sujeto revolucionario cohesionado: "la clase obrera". Sobre la base de una condición de clase unificadora ("trabajo asalariado") y con las máquinas trabajando a todo vapor, se forjó una visión emancipadora

56 Marx (1973). Marx distingue tres categorías dentro del proletariado harapiento: los que son capaces de trabajar, los desamparados y los "roués arruinados" incapaces de trabajar (ibid.). En *El Dieciocho Brumario* (1973: 56-57) se refiere a esto con términos peyorativos: "Junto a *roués* arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, lazzaroni, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*".

57 *Endnotes* hace referencia a esto con el término "*Holding pattern*" (2013).

que, aunque no fuera la única,[58] se volvió dominante entre los proletarios: la construcción de una sociedad de trabajadores justa, donde los productores desposeídos de la riqueza social, la fuerza vital de este mundo, lograrían con su victoria tomar en sus manos la gestión tanto del proceso como de los medios de producción, así como de la riqueza producida. Esta imagen del siglo XX de la sociedad emancipada selló tanto el carácter estadocéntrico de la revolución como el reconocimiento de una cultura y experiencia de lucha comunes, parte de la vida cotidiana tangible de los proletarios dentro y fuera de su lugar de trabajo.

Hoy en día, el trabajo excedente, la población trabajadora redundante, pone de manifiesto que es más bien imposible afirmar esta conexión –la pertenencia a una clase.[59] Las poblaciones excedentes, los ejércitos de desempleados, no dejan por supuesto de formar parte del proletariado; sin embargo, lo hacen de una manera que, en el contexto presente, no puede confirmar su unidad como "clase trabajadora", sino como un ejército de reserva que constantemente subraya las divisiones entre el proletariado y el capital. El desmantelamiento de los cimientos sobre los cuales se construyó la unidad de la clase obrera durante el siglo XX equivale, en la práctica, a la pérdida de la realidad material con la que el proletariado se reproducía anteriormente y, por ende, a la creciente exclusión del proletariado de la riqueza producida bajo su forma social contemporánea (mercancías).[60] Sin embargo, la cuestión no es únicamente que las poblaciones excedentes que son expulsadas

58 Desde la década de 1960 y quizás antes, las luchas obreras autónomas y las luchas "contra el trabajo" cuestionan esta interpretación tanto teórica como prácticamente. Nuevos sujetos aparecen en las luchas (por ejemplo, estudiantes). Pero incluso durante el siglo XIX se escuchaban voces críticas contra este tipo de percepción, véase p.ej. la crítica de Marx del Programa de Gotha o, al principio del siglo XX, la crítica de los comunistas a la socialdemocracia (p. ej. Luxemburg), del ala izquierda contra Lenin, etc.

59 Gran parte de la corriente teórica de la *comunización* ha analizado en detalle (y diversamente) esta postura sobre la desaparición de la identidad obrera. Acerca de esto, véase *Théorie Communiste* (2009); R.S. (2014) y Endnotes (2015).

60 Para un análisis del argumento de Marx de que el trabajo percibido negativamente dentro del capitalismo se identifica con la pobreza absoluta, véase Nasioka (2019).

del mercado laboral son también excluidas de todas las prácticas y los procesos que anteriormente les permitían identificarse con una normalidad laboral (un salario "normal", un empleo permanente y de tiempo completo, etc.) y una vida laboral normal. Las trabajadoras que no han sido excluidas del mercado laboral también sufren condiciones de precariedad. En este sentido, se construye la paradoja de que la *exclusión*[61]no es sólo una condición externa al trabajo y al capital, para que podamos considerar que el trabajo en sí haya sido superado. La forma laboral que se ha consolidado hoy en día en todo el mundo es la incorporación al sistema capitalista mediante la exclusión de todo lo que esta incorporación suponía en el pasado; es decir, además, de todo lo que sostenía la unidad de los intereses de clase: el trabajo se ve precarizado, la relación de los proletarios con el trabajo es más fluida, los límites establecidos entre empleo y desempleo desaparecen, los mecanismos que garantizaban la reproducción del proletariado quedan desmantelados.

Hoy en día, la proletarización es universal, pero su relación con el trabajo es negativa y no positiva. La *proletarización-sin-empleo* significa que el proletariado aumenta en número, pero constituye un excedente maldito e indeseado que permanece con un pie en el fango de la pobreza (Marx 1990): ejércitos de desempleados, poblaciones desplazadas, masas de refugiados y de inmigrantes económicos en movimiento y una continua desruralización de las comunidades rurales restantes, con la desposesión de tierras y recursos naturales de vital importancia; todos ellos forman el flujo mundial de fuerza laboral barata. Se podría sostener que el capital es simplemente indiferente

61 En su análisis filosófico sobre el estado de excepción y la vida desnuda, Agamben (2005, 2014) habla de una exclusión de este tipo, que a la vez tiene la propiedad de incluir; habla de un "oxímoron *éxtasis-pertenencia*" como estructura topológica del estado de excepción de "*estar-fuera y sin embargo pertenecer*" (2005: 75). Su característica fundamental es la falta de distinción entre el "adentro" y el "afuera" que crea, de esta manera, el espacio dentro del cual se legitima la desviación. Aunque los análisis de Agamben tienen que ver más con el derecho y el estado, considero que la naturaleza de esta exclusión es muy cercana al canon laboral de hoy en día.

ante todo esto. Marx (1990: 760) nos dice que "las circunstancias más o menos favorables bajo las cuales se mantienen y multiplican los asalariados, empero, no modifican en nada el carácter fundamental de la producción capitalista". Sin embargo, desde el lado del trabajo esta zona gris de producción y reproducción social no prefigura nada positivo, sino un futuro con el que ninguna de nosotras se puede identificar. Y las luchas en su defensa ilustran más que nada la coerción despiadada de la supervivencia dentro del mercado laboral, antes que un plan político para dejar atrás la sociedad capitalista.

Si el movimiento de la clase obrera consiguió organizarse y articular un plan político basado en la unidad de la clase, fue porque en condiciones históricas específicas (finales del siglo XIX y siglo XX) este plan se basaba sobre una "identidad (…) que podía ser afirmada";[62] es decir, se podía componer a sí mismo y adquirir una conciencia como unidad del trabajador "colectivo" o "masivo". Esta figura constituía el elemento unificador de los intereses de clase, la identidad común de la clase obrera que se construía sobre la creencia en la causa moral y justa de la lucha obrera y conducía al esfuerzo (no siempre exitoso) por reducir la competencia entre los trabajadores en el mercado laboral y satisfacer las demandas individuales inmediatas, para que así se promocione la meta colectiva. Sin embargo, de esta manera la clase se convirtió en una *abstracción* que intentaba unir los trabajadores divididos (por el capital) bajo la luz de la "comunidad" de un interés obrero general. Esta "comunidad" creía firmemente –como Marx también defendió– que la abolición del capitalismo y la abolición de las clases implicaba necesariamente el desarrollo del capitalismo y el desarrollo de las fuerzas productivas. Sobre esta convicción se construyó toda una relación de cultura colectiva, solidaridad obrera, dignidad y orgullo en los barrios y en los lugares de trabajo. Sin embargo, de esta manera la categoría "clase"

62 Respecto a los trabajadores, *Endnotes* (2015a: 100) menciona: "Decir que afirmaron una identidad compartida es decir que el movimiento logró convencer a los trabajadores de suspender sus intereses como vendedores aislados en un mercado laboral competitivo y, en cambio, actuar de acuerdo con el proyecto colectivo del movimiento obrero".

permaneció como una idea abstracta de una comunidad moral que visualizaba la emancipación social y el cambio del mundo como algo que no iba más allá de la producción racional y la distribución equitativa (*Endnotes* 2015a).

Con la crisis del capital después de la década de 1960 –el derrumbe del estado de bienestar, el ataque contra los salarios y la crisis del trabajo asalariado–, la subsunción real del trabajo bajo el capital mostró que la "liberación del trabajo" que visualizaba y por la que hacía propaganda el movimiento obrero (al menos como etapa intermedia rumbo al comunismo) se estrelló contra la propia incorporación de la clase obrera en el ciclo de reproducción del capital. Por supuesto –como mencionamos antes– la lucha contra el capital no es, ni nunca ha sido, tan unida o compacta. Sin embargo, la lucha contra todo lo que constituye la *forma* del trabajo dentro de la relación histórica del capital (liberación del propio trabajo) es un nivel diferente de lucha que el del movimiento obrero contra el capital (liberación del trabajo del capital). Considero que es a través de este prisma analítico que Holloway (2011: 167) sostiene que "el movimiento obrero es el movimiento del trabajo abstracto", es decir, como afirmación del carácter positivo del trabajo. Hoy en día, este elemento positivo alrededor del cual se organizaba la unidad de clase ha desaparecido y el movimiento obrero está muerto. El número de los que subsisten con empleos precarios y mal pagados, que se incorporan en redes de trabajo informales e ilegales donde prevalecen las divisiones de género y de raza, la violencia y la explotación, ha aumentado dramáticamente. En otras palabras, el mecanismo de la producción y acumulación capitalista que constantemente adapta el número de trabajadores a sus necesidades (Marx 1990) conduce a la creciente intensificación del empobrecimiento de las capas sociales proletarizadas y al aumento del *peso muerto de la pobreza* (*ibidem*), es decir, de la parte del proletariado que ha perdido sus condiciones de existencia y está vegetando. El trabajo –la incorporación a través de la exclusión que define la norma laboral en la actualidad– no encuentra una confirmación positiva y, mientras en el pasado

constituía el eje alrededor del cual se organizaba la clase obrera como un sujeto unificado, hoy constituye la división definitiva dentro de las luchas (entre los que encuentran un empleo normal en el mercado de trabajo y aquellos que entran y salen de los rangos del ejército de reserva). Así, el *pertenecer* a una clase ya no es la base de la unidad, en cuya defensa se libran las luchas comunes de los proletarios. La competición para acceder al mercado laboral y para conservar el empleo es una cuestión de vida o de muerte para la trabajadora.[63] Muy recientemente en Grecia (enero de 2019), la declaración por parte del gobierno de SYRIZA de un ligero aumento en el salario mínimo enfureció no sólo a los patrones, quienes argumentaron que así tendrían que proceder a despidos, sino también a una parte de los trabajadores activos, con el mismo argumento. Así, en los momentos de lucha, los proletarios de hoy no se juntan como una clase unida, ni siquiera se reconocen a sí mismos como obreros –sin que esto signifique que no hay momentos en los que el proletariado supera las divisiones del capital. Tal unidad quiso hacerse presente en los movimientos después del 2011, pero resultó ser muy débil.[64] ¿Por qué?

En los dulces brazos del estado y la nación

El hecho de que el "mundo del trabajo" así como se dio a conocer en el siglo XX, al menos en las tres primeras décadas, se está desmoronando ha llevado claramente (ya desde la década de 1970) a disputas teóricas alrededor de la categoría de clase.[65] Sin embargo, interpretar el proceso de desidentificación del contenido y de las formas de lucha del viejo movimiento obrero como la abolición y el "fin de las clases", o incluso como el "fin de la lucha obrera", es ahora más difícil que nunca. La acumulación del capital significa

63 Sobre esto, véase Bonefeld (2019).
64 Sobre el movimiento de las plazas en Grecia, véase Nasioka (2014). Hoy en día, este texto parece bastante optimista.
65 He hecho referencia a las principales, véase Nasioka (2017; 2018).

reproducción de la relación de clase: el capital por un lado y el trabajo asalariado por el otro. El capital reproduce un proletariado que es dividido, pero a la vez dependiente de la *forma* del trabajo totalizante[66] que lo homogeneiza. La existencia del capitalista presupone y reproduce la separación del trabajador de los medios de producción y la disposición del trabajo del obrero como propiedad privada del capitalista.[67] Por ende, para Marx el proletariado no se puede identificar con ningún grupo social específico, sino con esta condición de separación que se encuentra en la base de la relación social, como unidad para el capital.

Históricamente, el movimiento de la "clase obrera" del siglo XX no respondió a la pregunta de la abolición de la forma social del trabajo en el capitalismo, es decir, del trabajo que produce mercancía. Y esto porque, a menudo, en vez de luchar contra-y-más allá, defendió la maximización de la productividad, un elemento crucial en el desarrollo precisamente del tipo de producción capitalista que aumenta la competencia entre los trabajadores en el mercado laboral y constituye la relación social sobre la base del rendimiento cuantificable, el tiempo homogéneo y lineal, la producción del cuerpo como un repuesto físico del trabajo. La figura del "trabajador colectivo (industrial)" se volvió más bien sinónimo de "consumidor" en vez de "revolucionario", visibilizando aún más las divisiones existentes dentro del proletariado, cuya unidad ahora mismo es reconocible sólo como unidad del capital. Puede que el ritmo del dinero y de los mercados no sea el único, pero es, desde luego, el dominante, el que hace que el mundo gire alrededor suyo jadeando. Aunque las conquistas obreras del siglo XX habían llevado al *empoderamiento de la clase obrera* como una clase dentro del capital, a la vez señalaron su incorporación dentro del ciclo de reproducción del capital. Sin

66 Sobre la relación entre totalización y des-totalización, véase el análisis detallado en la obra de Sergio Tischler (Tischler 2012 y Bonefeld y Tischler 2002). El trabajo asalariado es una condición totalizante en el sentido de que transforma y da forma a la vida de la trabajadora en su totalidad.

67 Sobre esto, véase Marx (1993).

embargo, no podemos hablar de abolición de la "clase", sino de la transformación de la lucha de clases en la que se inscribe hoy en día la dificultad del proletariado de confirmar su identidad como una clase del capital, un hecho que, desde luego, no puede ser considerado como dado a priori, sino como un proceso dinámico de formación histórica y una condición de tensión histórica.

El movimiento obrero se vinculó históricamente con el estado y, en gran parte, con la nación. Según *Endnotes* (2015b): "Si la acumulación de capital era la multiplicación del proletariado, entonces la fuerza de la nación era el grado de organización de su clase obrera". Su supervivencia, primero, pero también su expansión, se basaron en el discurso nacional como contrapeso a la creciente internacionalización del capital y la dependencia mutua de los estados. Es obvio que el reforzamiento de la "clase obrera" equivalió al reforzamiento de la "clase obrera nacional", en el sentido de que se encuentra dentro de los límites geográficos de un estado. En el *Manifiesto Comunista,* Marx y Engels (2013) dicen que la lucha de clases, sino en contenido al menos en "forma", es nacional. Por supuesto, esto no es a lo que nos referimos aquí. O es posible que sí, si se trata de una cuestión de definiciones. Cuando definimos la clase obrera como nacional, esto otorga al estado un papel central en la transformación de las relaciones sociales. No es casualidad que la nación abordó la acción histórica del movimiento obrero oficial de manera que prevaleciera el carácter nacional y entrara en conflicto con el carácter internacionalista de la lucha proletaria, señalando su derrota.[68] Es más, los movimientos internacionalistas de los siglos XIX y XX (como, por ejemplo, los movimientos antimperialistas del tercer mundo) no acabaron con la clase burguesa en sus países y en

68 Algunos acontecimientos que dan una idea del contexto ideológico en el cual se constituye el movimiento obrero durante el siglo XX: la capitulación del SPD a favor de la guerra en Alemania y la alianza del movimiento obrero oficial con los *Freikorps* para la supresión de la rebelión de los Espartaquistas en 1919 (quienes también ejecutaron a Rosa Luxemburg). En Grecia, la firma del Acuerdo de Varkiza por parte del liderazgo oficial del Partido Comunista de Grecia en 1945, con la que se considera que finalizó la guerra civil.

muchos casos –de hecho, en un número equivalente a los propios movimientos– después de tomar el poder se aliaron con ella, llevando al enraizamiento del capitalismo y al deterioro del nivel de vida para la mayoría de la población.[69] Decir que lo que comienza siendo una forma burguesa se convierte en contenido sería una formulación templada, si no del todo engañosa. La cuestión es que la forma burguesa *es* un elemento constituyente de la *forma* del movimiento obrero y de la revolución que se convierte en estado y por ello reproduce las categorías burguesas. Sin embargo, la idea del internacionalismo no está relacionada con sentimientos altruistas, es un elemento inseparable de la *posibilidad* de liberación de cada lucha proletaria.

La identidad hegemónica del *obrero* se construyó sobre la fe en la tecnología, la industrialización, la producción masiva, el progreso nacional y la planificación plena y centralizada de la sociedad a través del estado. El papel del estado, un elemento crucial para la reproducción de la relación de clase, permaneció dominante en el imaginario socialista. El *canon leninista* impuso la estatización de la economía, la concentración de todos los medios de producción-circulación-distribución en manos del estado como el único propietario, pero también la estatización del poder político, es decir, la monopolización del poder político del Partido-Estado. En estos dos elementos, el estado y la nación, se pueden reconocer los conflictos que emergieron dentro del movimiento acerca del dilema: *nacionalización o socialización de la economía.* Independientemente de las rupturas que este dilema provocó, nunca dejó de reflejar la fe en el progreso (nacional) y en el desarrollo de la economía nacional. Este anticapitalismo, sistematizado durante el siglo XX, no cuestionó directamente el modo de producción en el capitalismo. Sus admisiones teóricas llegaron hasta la defensa de la percepción burguesa de la explotación[70] (es decir, de la percepción de la economía política sobre

69 Basta con nombrar a Vietnam como ejemplo.

70 Véase Rubin (1974) sobre la teoría del dinero en Marx y la crítica de los fundamentos burgueses de la concepción clásica de la explotación.

la explotación) que hablaba de la apropiación de parte del trabajo del obrero, a saber, de la abstracción del obrero de la riqueza que produce a favor de los capitalistas; o, más aún, de que parte del trabajo sigue sin ser pagada (es decir, al obrero no es pagado el valor de todo su trabajo). Visto así, la explotación se convertía en una categoría moral y, a la vez, se justificaba el papel central del estado en la regulación y realización del interés obrero colectivo. En ambos casos, aunque el fin era abolir la explotación, lo que se proyectaba como el medio eran las reformas en las relaciones de intercambio y no la abolición del modo de producción. Marx (1891: 14) hablaba de la sociedad comunista como una "sociedad colectivista" sin otorgar ningún papel al estado: "En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, *como valor* de estos productos, como una cualidad material, inherente a ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente".

No obstante, Marx hablaba de muchas cosas, entre ellas de que el estado no desaparecerá de un día para otro, sino que habrá un período de *dictadura revolucionaria del proletariado* (1891: 23). Cuando decimos que Marx no otorga ningún papel al estado, esto significa que argumenta que en la sociedad comunista ya no será necesario. Es más, nos dice que la "sociedad colectivista" será una sociedad sin producción de valor.[71] Sin embargo, para el movimiento obrero la teoría de la transición era crucial para organizar la toma del poder. Por ende, sea como estatismo generalizado (canon leninista) o como crítica del mismo (comunismo de consejos) y autogestión de la producción (etapas intermedias),[72] en su lucha por la emancipación

71 Deben examinarse las repercusiones de tal afirmación en relación con la teoría de los comunes, una teoría dominante dentro del movimiento anticapitalista. Por supuesto, el objetivo es una versión comunista de los comunes, es decir, del comunalismo que no es mediado por el valor.

la clase obrera del siglo XX permanecía atrapado dentro del modo capitalista de producción y alababa la necesidad de universalizar el trabajo y, por consiguiente, la propia ley del valor. Los trabajadores seguían apegados a los sindicatos y a las organizaciones obreras hasta la década de 1970, cuando la reestructuración de la relación de clases lanzó el ataque del capital contra la relación salarial y los movimientos de obreros que estaban organizados a nivel nacional se encontraron en posición de desventaja. La desaceleración de los ritmos de desarrollo y la desindustrialización, en vez de prefigurar la hegemonía del movimiento obrero, señalaron su declive y derrota.

Los movimientos recientes de 2011-2012 (todo lo que cae bajo el título de *Occupy*) dieron un carácter positivo a su lucha contra la austeridad y por la democracia (directa). Se esforzaron por construir la unidad de clase alrededor de estas dos categorías. Se creó un vínculo entre una comunidad ideal de amigos (mayoría numérica) que tenía que enfrentarse a ciertos enemigos (externos) y derrotarlos. En algunos casos, los enemigos son las élites financieras globales y sus gobiernos supranacionales y la lucha de clases se traduce como lucha entre estados. En otras formas, reaccionarias, los enemigos cobraban la forma del inmigrante sucio y repugnante que viene a "robar" las escasasprestaciones sociales. Los elementos de nación y estado sobre los que el movimiento obrero organizado había basado su carácter masivo dan, en este caso, un giro conservador. Sin embargo, en su totalidad y con todas sus contradicciones, estos movimientos lanzaron un ataque contra el estado (y la falta de democracia) a la vez que exigieron del estado una solución

72 En relación con esto, Marx dice claramente (1993: 563): "En las sociedades por acciones, la función está separada de la propiedad del capital, y en consecuencia el trabajo también está totalmente separado de la propiedad de los medios de producción y del plustrabajo. Este resultado del desarrollo supremo de la producción capitalista es un punto de transición necesario para la reconversión del capital en propiedad de los productores, pero ya no como la propiedad privada de productores aislados, sino como propiedad directa de la sociedad. Por otra parte es un punto de transición para la transformación de todas las funciones que en el proceso de reproducción han estado vinculadas hasta el presente con la propiedad del capital, en meras funciones de los productores asociados, en funciones sociales".

(antiausteridad y más democracia). Las prácticas que emplearon (enfrentamientos en la calle, ocupaciones) se asemejaban a las adoptadas por los sectores más conflictivos de la extrema izquierda o los anarquistas, pero la corrupción de los políticos y la democracia deficiente de representantes y votantes permanecieron en el centro de sus demandas. Los movimientos de 2011-2012 se opusieron fundamentalmente al declive del movimiento obrero y a la ausencia de todo lo que significaba pertenecer a la clase obrera en el siglo XX: un trabajo estable de tiempo completo, seguridad social, soberanía nacional. Esto, naturalmente, dejo en evidencia las causas de la debilidad de la unidad de clase, es decir, por qué los proletarios no fueron capaces de superar su carácter interclasista como señal de las divisiones existentes en la lucha.

Con la pérdida de fuerza de los movimientos de las plazas, las luchas volvieron al "obrero" como la figura del movimiento organizado de la clase obrera, aunque por ahora sin mucho éxito. Las deslegitimadas e incorporadas políticas de mediación del pasado (sindicatos, cooperativas o partidos) no consiguen expresar un potencial de derrocamiento de la sociedad capitalista. Las propuestas de lucha –provenientes de varios sectores de la izquierda– que insisten en la reconstrucción de la identidad obrera y la resurrección de los términos y las perspectivas del ya fallecido movimiento obrero antiguo más bien confirman un callejón sin salida que valida la "estatificación" del imaginario anticapitalista o, simplemente, añoran una era que queda en el pasado. Sin embargo, queda por ver si el debilitamiento de la "identidad obrera" en estas mismas luchas lleva también al cuestionamiento del contenido que la forma hegemónica del movimiento obrero –sin ser absolutamente unificado– había otorgado a la revolución y a la emancipación social durante el siglo anterior. Este retorno –de algunos sectores de la extrema izquierda– a la necesidad de adquirir una conciencia de clase a través de formas de organización política que, aunque no sean el Partido o el Estado, necesariamente presuponen el control central de la sociedad hace dudar de la capacidad de estos sectores del movimiento de escapar del canon leninista. Hoy en día es difícil hablar de o anticipar la conciencia de

clases "en sí" como unidad de intereses de clase. En todo caso, el proceso de des-identificación de las subjetivaciones colectivas previas no se ha de constituir teóricamente como una teleología negativa de la lucha de clases con un final feliz, que viene a sustituir la teleología positiva del movimiento obrero del siglo XX.

La ausencia de instituciones de solidaridad –y la normalización de esta ausencia– emerge como un elemento dominante de la forma del trabajo y la condición obrera. El sistema de reciprocidad que se había consolidado entre los obreros organizados (a través de sus representantes) y sus empleadores, así como el poder de negociación de los sindicatos como elemento determinante (sobre la base de un acuerdo mutuo) de toda novedad en el proceso laboral quedan en el pasado. La trabajadora se encuentra sola ante el patrón, vulnerable y subyugada. El terreno sobre el cual se había construido la red de seguridad social y las formas de mediación durante la época del estado keynesiano resultó ser "arena movediza". Desde la década de 1970 se hizo evidente que el estado keynesiano no funciona y el régimen de administración neoliberal se agotó. En vez de ello, observamos el aumento de lo que Marx, en sus escasas referencias, llama el proletariado harapiento o lumpenproletariado. Marginación social, trabajo informal/negro, redes ilegales; la "dignidad" de clase, junto con la ética de trabajo, se ven constantemente socavadas. El lumpenproletariado era el lado "contrarrevolucionario" del movimiento y se encontraba en el polo opuesto de la "conciencia de clase" que caracterizaba los sectores organizados de la clase obrera. Esta degeneración era una especie de espantajo para el movimiento obrero, una indicación de que las luchas no saldrían victoriosas. ¿Y ahora? ¿La derrota del movimiento obrero señala la lumpenización del proletariado, es decir, la constitución de su lado oscuro, contrarrevolucionario?

Más allá de la clase obrera

Agamben (2011) vincula el proletariado con una no-identidad. Sostiene que la noción marxiana de clase obrera no era la de una clase

"específica", sino una no-clase que derrocaría otra clase. Agamben considera que el motivo mesiánico de Benjamin sobre la revolución está ligado a la idea de Marx de que el proletariado no adquiere una identidad específica. "No podemos identificar al proletario con el obrero, sostiene Agamben. "El proletario no es el obrero, el proletario es una figura más bien metafísica: alguien que no es identificable y, debido a esta falta de identidad, superará y eliminará a todas las clases" (*ibid*).Al contrario, al momento en que el proletario exige una identidad de clase, como lo hizo históricamente, se convierte en clase obrera, una clase que puede potencialmente incorporarse al sistema capitalista y dejar de querer cambiarlo. Esta dimensión metafísica de la no-identidad del proletariado, según Agamben, constituye una categoría "purificada" –y, por ende, "inocente"– y es probablemente debido a esta pureza que puede conservar su carácter revolucionario. Desde un enfoque analítico diferente, en sus notas sobre "clase" (2004), Gunn concuerda en que Marx no percibe a la clase como un grupo de personas específico. Por el contrario, subraya que la categoría de clase es una relación de lucha y que el proletario no es una existencia "pura", sino una existencia que se contradice a sí misma y lucha tanto dentro de su fragmentación como contra ella. Según Gunn (2005) esto es posible sólo porque la existencia es entendida como un proceso dinámico y extático. El proletario es y no es trabajador, libra una lucha que quizás consiga (o no) romper las definiciones.

La condición proletaria se universaliza. La guerra social se generaliza y la competencia es también universal, separa violentamente la existencia de los proletarios en todos los espacios y los momentos de la experiencia cotidiana. Ya es difícil identificar la lucha contra lo que existe con la unidad de clase y con la narrativa de una identidad obrera unificada; proviene, más bien, de una connotación negativa dentro del mundo del trabajo. El odio de clase y también el odio-por-la-clase bulle de maneras que confirman la clase como "categoría de división" y acentúan las divisiones de clase del proletariado. La figura del obrero obediente, ético y responsable, que disfruta de privilegios laborales o políticos (Holloway 1987) ya es ajena a la mayoría del

proletariado. En términos de "movimiento obrero", la clase obrera es lumpenizada, la pobreza y la miseria acercan la figura del lumpen, cuya inestabilidad e ineptitud para la lucha ha sido a menudo subrayada y criticada por la teoría marxista, que se volcó sobre todo sobre los sectores organizados del trabajo. Sin embargo, como Gunn (2018, 2019) subraya, las imágenes de inmigrantes y trabajadores precarios en 2018 nos hacen pensar más bien en el proletariado como fue inicialmente concebido por Marx: unos parásitos *que lo único que producían eran hijos*. Para Gunn, el uso del término proletariado por Marx tenía como objetivo escandalizarnos con la comprensión de que existe tanta "falta de posesión en el centro de la sociedad más rica que el mundo haya conocido" (*ibid*). Hoy en día es más fácil volver a esta versión, es decir, a la noción del proletario como alguien "marginado e inadaptado" antes que un "trabajador" que se organiza sobre la base de su trabajo. Para Gunn (2018a) "la conocida distinción de Marx entre un 'proletariado' y un 'lumpenproletariado' (…) se volvió problemática por decir poco".

Permítanme dos aclaraciones con relación a esto. Sostener que se está dando una lumpenización de la clase obrera, aceptando su constitución contrarrevolucionaria en relación con cierta naturaleza contrarrevolucionaria del movimiento obrero organizado es, cuanto menos, una paradoja. Ningún sujeto es inocente y no existe ninguna naturaleza revolucionaria en el proletariado. Por el otro lado, subrayar que existe una creciente fuerza laboral excedente no significa, ni mucho menos, que imaginamos los ejércitos de desempleados como el nuevo sujeto de las luchas. No obstante, si la *clase obrera* de las llamadas luchas fordistas expresaba el carácter positivo de la clase y del trabajo, el *proletariado* ocupa un espacio más amplio como categoría de tensión constante, un proceso dinámico de identificación y desidentificación. La clase obrera, que se vinculó a una forma históricamente específica de articulación de la lucha de clases durante el siglo XX, constituyó también una *forma de lucha del proletariado* específica, con el objetivo de lograr la hegemonía de una clase que aboliría la hegemonía y las clases.

Sin embargo, su meta inicial era la emancipación del trabajo como *emancipación de una identidad alternativa*.[73] Por supuesto, no estamos hablando de identidades cristalizadas, cuya ruptura depende de la coyuntura, es decir, de las contradicciones específicas del capital en un período específico de su desarrollo, sino de procesos dinámicos de movimiento (identificación/desidentificación, fetichización/desfetichización) comprendidos como un flujo de lucha. La contribución del Marxismo Abierto al análisis de esta postura es crucial. En 1992 –una época de auge del neoliberalismo– Holloway (2011) escribía: "El concebir al fetichismo como un proceso de tal naturaleza [de desfetichización/refetichización] tiene importantes consecuencias, tanto teórica como políticamente. La comprensión del fetichismo como un hecho consumado, como una espesa niebla, lleva a un concepto de la revolución como mero evento, como un evento exógeno que o será virtualmente imposible (la postura pesimista) o será la triunfal conclusión del crecimiento del partido".

Este enfoque analítico hacia las formas capitalistas (no como formas económicas sino como una lucha constante por constituir estas formas) nos permite pensar que los dos polos (capital-trabajo) tienen una conexión endógena y, además, muestran rupturas internas. Así, el *proletariado* puede ser percibido no sólo como la contradicción de la relación capital-trabajo, sino como la contradicción del propio *trabajo-dentro-del-capital*, es decir, la auto-contradicción del trabajo, que empuja más allá de su forma de constitución (autonegación). El proletariado se convierte en el movimiento-contra la definición de clase; de allí surge la ruptura con la clase obrera, como emancipación de una no-identidad. Se trata de la negación extática del *contra y más allá* de la clase obrera, contra y más allá de cada definición que clasifica. Es decir, se trata de la doble dimensión del grito extático (Holloway 1992), la proyección más allá del nosotros mismos hacia un futuro deseado, una proyección que es del todo real.

73 Sobre esto, véase Holloway (2002).

Los elementos que posiblemente aparezcan en sus luchas (nacionalismo, populismo, competencia en el mercado laboral, individualismo, militarismo, autoritarismo, racismo y discriminación de género, etc.) no son obstáculos externos en el camino del movimiento revolucionario que han de ser superados. Son elementos constitutivos del propio proletariado, son las formas de sus divisiones por parte del capital, a las que se enfrenta de manera continua e implacable, reforzándolas o socavándolas. La verdadera unidad, entonces, no se puede buscar en un sujeto autónomo. La esperanza puede existir sólo dentro de la sublevación social, cuando la represión acumulada estalla. Es el ímpetu transformador de la lucha que no deja a nadie ni a nada intacto que puede crear nuevas formas de interacción entre las personas.

Referencias

Agamben, G. (2011): "Giorgio Agamben on biopolitics", entrevista con Akis Gavriilidis para el canal público griego de televisión ET3, Atenas, disponible en https://nomadicuniversality.com/2015/10/30/giorgio-agamben-on-biopolitics-the-greek-tv-interview-2/ (consultado febrero 2019).

——(2014): *Homo Sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

——(2005): *Estado de Excepción. Homo Sacer II*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Bonefeld, W. y Tischler, S. (2002): "Qué hacer, nuevos tiempos y el aniversario de una pregunta", en W. Bonefeld S. Tischler (comps.): *A 100 años de "*Qué Hacer*"*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2016): "Science, Hegemony and Action: On the Elements of Governmentality", en *Journal of Social Sciences* 12 (2).

Endnotes (2015a): "Una historia de la separación. Ascenso y caída del movimiento obrero, 1883-1892, Parte 1", disponible en https://endnotes.org.uk/issues/4/es/endnotes-historia-de-la-separacion-parte-1 (consultado abril 2020).

Endnotes (2015b): "Una historia de la separación. Ascenso y caída del movimiento obrero., 1883-1892, Parte 2", disponible en https://endnotes.org.uk/issues/4/es/endnotes-historia-de-la-separacion-parte-2 (consultado abril 2020).

——(2013): "The holding pattern. The ongoing crisis and the class struggles of 2011-2013", en Endnotes 3, disponible en https://endnotes.org.uk/issues/3/en/endnotes-the-holding-pattern (consultado febrero 2019).

Gunn, R. (2004): "Notas sobre Clase", en J. Holloway (ed.): *Clase = Lucha. Antagonismo Social y Marxismo Crítico*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2005): "Contra el materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (comps.): *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. I, Buenos Aires, Herramienta.

——(2018a): "Qué es el proletariado", en *Comunizar*. Disponible en http://comunizar.com.ar/proletariado-richard-gunn/ (consultado febrero 2019).

——(2018b): "La negación de la negación", en *Comunizar*. Disponible en http://comunizar.com.ar/la-negacion-la-negacion/ (consultado febrero 2019).

Holloway, J. (1988): "La rosa roja de Nissan", en *Cuadernos del Sur* 7.

——(1992): "Crisis, fetichismo, composición de clase" (2011), en *Cuadernos del Sur* 14.

Holloway, J. (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2011): *Agrietar el Capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.

——(2015): "Read Capital: The First Sentence Or, Capital Starts with Wealth, not with the Commodity", en *Historical Materialism* 23 (3).

——(2016): *In, Against and Beyond Capitalism*, San Francisco, PM Press.

Marx, K. (1972): *Crítica del programa de Gotha*, Buenos Aires, Anteo.

Marx, K. (1973): *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Anteo.
——(1990): *El capital*, tomo I, México, Siglo XXI.
——(1993): *El capital*, tomo III, México, Siglo XXI.
——(2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI.
——(2008): *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.
Marx, K. y Engels, F. (2008): *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Herramienta.
Nasioka, K. (2014): "Communities of Crisis: Ruptures as Common Ties during Class Struggles in Greece, 2011-2012", en *South Atlantic Quarterly* 113.
——(2017): *Ciudades en insurrección. Oaxaca 2006 / Atenas 2008*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara – CIESAS – Jorge Alonso.
——(2019): "Crisis and negativity. On the revolutionary subject in times of crisis", en J. Holloway, K. Nasioka y P. Doulos (comps.): *Beyond Crisis. After the colapse of the institutional hope, what?*, San Fransisco, PM Press.
R. S. (2003): "Le Pen et la disparition de l'identité ouvrière", en *Théorie Communiste* 18.
Rubin, I. I. (1974): *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Córdoba, Pasado y Presente.
Tischler, S. (2012): "Revolución y destotalización: Una aproximación a Agrietar el Capitalismo", disponible en https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=1837.
Tischler, S. y García Vela, A. (2017): "Teoría crítica y nuevas interpretaciones sobre la emancipación", en *Nueva época* 11 (42).
Théorie Communiste (2009): "Communisation in the Present Tense", en B. Noys, (ed.): *Communisation and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggles*, Nueva York, Minor Compositions.

9. ¿Una nueva gramática o una anti-gramática de la revolución? En torno al zapatismo y el Marxismo abierto

Sergio Tischler

Luchas y "afinidades electivas"

Si existe un punto en el que se entrecruzan y encuentran la perspectiva política del zapatismo y la teorización del Marxismo abierto[74], este es el de la imperiosa necesidad de cambiar el mundo actual, dominado por el capital, y de que la lucha anticapitalista por ese cambio implica la ruptura y discontinuidad respecto a la gramática tradicional de la revolución. En otras palabras, se puede entender esa afinidad a partir de la coincidencia en una perspectiva que entiende la lucha anticapitalista como una praxis que implica simultáneamente un proceso de reinvención del término mismo de revolución.

74 Por "marxismo abierto" estamos entendiendo un pensamiento crítico fundamentado en Marx, el cual, siguiendo a Gunn (2017), se puede formular en términos generales de la siguiente manera: "No se trata de una doctrina o una ´línea´ que pueda ser adoptada por un partido formal. No es un punto de vista que pueda ser asumido, como pasó con el ´leninismo´ en los tiempos en los que el ´marxismo-leninismo-estalinismo´ llevaba la voz cantante. Se trata, más bien, de una actitud; una actitud que, sin embargo, puede estar presente o ausente según las afirmaciones teóricas que se formulen".

Desde el levantamiento en la alborada de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional dio muestras de que era algo nuevo en la política revolucionaria. Con el tiempo, eso se fue perfilando más claramente. La idea de revolución que fueron desplegando no solo es diferente a la del canon clásico de matriz leninista, sino que representa una crítica a fondo del mismo. El objetivo de su lucha no es la toma del poder sino una revolución que "haga posible la revolución", pues la toma del poder no es ninguna garantía de la transformación revolucionara de las relaciones sociales. Esta es una revolución que se entiende desde "abajo y a la izquierda", centrada en la autonomía, y como proceso político donde la experiencia de la lucha por la eliminación de las relaciones de dominación cristalizadas en el "arriba" de los dirigentes y el "abajo" de los dirigidos es central, y se expresa en un lenguaje que desafía las formas cristalizadas de poder, tanto del capital como del poder que han implicado las formas de organización clásicas de la izquierda; en otras palabras, la política zapatista es una apuesta por una revolución a contrapelo, que rechaza la idea de la vanguardia –central en el canon clásico–, así como la homogeneidad política.

De su lado, el Marxismo abierto se ha caracterizado por la crítica al marxismo ortodoxo en sus distintas variantes, así como a los presupuestos estructuralistas de la crítica a este. Uno de los aspectos centrales de su crítica a tales planteamientos tiene que ver de manera directa con el estado y la idea de revolución anticapitalista. En la línea de argumentación teórica del Marxismo abierto, el comunismo oficial fracasó como revolución emancipadora de la humanidad por muchos factores, pero fundamentalmente por el carácter estado-céntrico que determinó los rasgos autoritarios de la transformación social en los países donde se produjo con éxito la toma del poder por parte de la vanguardia revolucionaria de inspiración leninista. De igual manera, el marxismo sufrió una mutación fundamental: de teoría crítica del capital y de sólida fundamentación conceptual de una perspectiva radical de emancipación humana, se transformó en ideología de estado. La tesis política central del Marxismo abierto es que una revolución

anticapitalista auténtica no puede llevarse a cabo ocupando y preservando el estado como la instancia fundamental de la política. Esta tesis se fundamenta en el argumento teórico de que el estado es una *forma* de las relaciones sociales del capital. En esa perspectiva, la categoría de *forma* es fundamental, tanto para el análisis del capital como del estado; y esto, a su vez, implica la necesidad de repensar radicalmente el concepto de política revolucionaria y de lo que imaginamos por cambio anticapitalista.

Sin que exista una relación directa, por las razones expuestas, podemos adelantar que, sin perder especificidad (cada quien con su "modo",les gusta decir a los zapatistas), entre la praxis política del zapatismo y la teorización del Marxismo abierto consideramos que existe una suerte de "afinidad electiva" que, por momentos, tiende puentes y puede producir chispazos iluminadores en la ruta del "preguntando caminamos". Sin embargo, surge la pregunta por el hecho de que historias tan diferentes pueden en un determinado momento encontrarse en sus diferencias. La respuesta está, creo, en la lucha de clases. El punto focal de estas historias es la revolución, su actualización. Y esa actualización parte de la conciencia de que la gramática tradicional de la revolución ha sido una gramática del poder que ha negado el verbo de la emancipación. En ese sentido ¿nos movemos al filo de una nueva gramática de la revolución o quizás de algo diferente, la revolución como anti-gramática del poder? Aquí, destacamos esas dos historias por las razones expuestas, pero sabemos que en el campo abierto por el zapatismo confluyen muchas historias.

La selva y el relámpago

¿Cómo vemos al zapatismo? ¿Cómo evadir la trampa de una mirada subjetiva, o en el peor de los casos, objetivista o positivizante de él? Asunto complejo, difícil de lograr. Pero quizás una manera de intentarlo es vernos en su experiencia; que ésta nos sirva de espejo en la reflexión: ¿qué nos dice y cómo nos interpela en el asunto central de la lucha por cambiar el mundo?

El punto de partida del zapatismo es la *digna rabia*. Dos palabras que resumen el dolor de este mundo de opresión y el encabronamiento que llevamos dentro, transformado por los zapatistas en voluntad organizada de cambio en las condiciones particulares de Chiapas. De hecho, la *digna rabia* es la fuerza, la llama elemental de cualquier transformación en un mundo injusto.[75] La teoría revolucionaria se nutre de ella. No es retórica. ¿Existe digna rabia en *El capital*? Sin ella, sin esa corriente negativa, quizás esta obra sería un tratado objetivista de la realidad capitalista y nunca una crítica de la misma. En ese sentido, tiene razón Holloway (2002) cuando rechaza las interpretaciones objetivistas de la obra de Marx, y defiende la perspectiva *del grito negado* de la humanidad en las categorías de la economía política.

Pero regresando al tema, creemos que cuando se plantea la *digna rabia* como punto de partida en el fondo se está diciendo que la lucha no empieza por el concepto sino por algo más básico que no necesita de legitimación teórica. En el centro se encuentra la experiencia de luchas concretas de hombres comunes y corrientes que genera un conocimiento empíricamente crítico, es decir, que no está necesariamente mediado por la teoría, y que tiene por elemento central la memoria.

Esto lo entendieron los miembros de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) cuando se internaron en la selva chiapaneca y establecieron los primeros contactos con las comunidades indígenas que la habitan. Como lo dijo Marcos en entrevistas posteriores al levantamiento del 94, tuvieron que "aprender a escuchar". Y supieron escuchar la digna rabia que venía desde el fondo de los tiempos; y al hacerlo cambiaron sus hábitos mentales que estaban moldeados por la tradición de dirigir que les daba la experiencia revolucionaria urbana y el conocimiento teórico.

75 Uno de los autores que más enfáticamente ha destacado la relación dolor-rabia-esperanza en la lucha por la transformación del mundo es John Berger (2006) en *Con la esperanza entre los dientes*. Por su parte, Holloway (1997), reflexionando sobre el zapatismo, plantea la idea de la dignidad como sujeto revolucionario. Bonefeld (2002), por su lado, destaca el antagonismo que existe entre dignidad y respetabilidad. La dignidad es subversiva mientras que la respetabilidad es parte de la trama de las mediaciones del capital.

Tuvieron que entender que esa era una revolución de indígenas y campesinos, y que ellos, los no indios, debían aprender a nadar en las aguas de esa experiencia de resistencia, entender sus claves, sus códigos. Tuvieron que reconocer que ese conocimiento *otro* ponía en entredicho la soberbia del concepto, y que si éste quiere dialogar e ir más allá de las abstracciones tiene que bajarse de su pedestal jerárquico y criticarse a sí mismo. Tiene, en síntesis, que aprender. Eso implicó poner en duda y entrar en el terreno de la crisis de pensar la revolución como un modelo universal que es necesario replicar, subsumiendo la diversidad de luchas concretas en una suerte de unidad superior de carácter sintético. Crisis, por lo tanto, delmito y de la abstracción (totalizante)[76] como herramientas simbólicas y conceptuales del pensamiento revolucionario.[77]

Pero aprender no supone vaciarse de contenidos y llenarse de otros, como cuando le quitamos el agua a un vaso para llenarlo de nuevo con otro líquido. En el caso particular, aprender a escuchar es parte de una actitud de reconocimiento mutuo[78] que abre un proceso de cambio mutuo, de mutua transformación, y que pone en tensión crítica la codificación relativamente cerrada de las experiencias particulares de lucha. Hasta el día de hoy, ese ha sido el "método" del zapatismo, el cual se ha extendido desde aquel encuentro en la Selva Lancandona a la relación con las otras luchas, y que constituye parte medular de la idea y del proceso de construcción de un *nosotros* de "abajo y a la izquierda" que descarta cualquier pretensión de hegemonía y homogeneidad.

76 Nos referimos a la abstracción que es parte del pensamiento dominante, caracterizado por la autonomización del concepto respecto al objeto. En este tipo de abstracción el objeto es reducido y homogeneizado en una identidad con dicho concepto (ver Adorno 1975). La teoría tradicional está montada en ese tipo de abstracción (Horkheimer 2000) y ésta guarda relación con el poder y la dominación.

77 La relación entre producción del mito revolucionario y el pensamiento teórico que hace abstracción de los procesos concretos de las luchas es destacada por Ángel Rama (1984: 144) al referirse a la Revolución Cubana.

78 Sobre el "reconocimiento mutuo" como noción crítica, ver Gunn (2015).

¿Qué aprendieron? ¿Cuáles son los contenidos de ese aprendizaje? Desde luego que hay muchas cosas que contar, comenzando por el aprender a aprender desaprendiendo. Como es imposible referirse a la variedad de ellas en detalle, nos centraremos en un punto nodal de la práctica y el pensamiento zapatista, el cual, de alguna manera engloba al resto. Nos referimos a la idea anti-vanguardista de revolución y a algunos de sus planos.

Por medio de sus voceros, particularmente del Subcomandante Marcos (ahora Galeano), el EZLN ha planteado que no es un modelo a seguir y que en su idea de política y revolución no entra la noción de vanguardia revolucionaria. Sin embargo, más que en los comunicados, el significado de esta idea anti-vanguardista del cambio anticapitalista se puede rastrear en la práctica del zapatismo, en eventos como el de la *Otra Campaña*, el proceso autonómico de los *Caracoles* y las *Juntas de Buen Gobierno*, *La Escuelita zapatista*, entre otros. Esto es bastante conocido. No así, lo relacionado con el núcleo particular de la experiencia que se expresa en el modo del hacer-conocer del zapatismo.

¿A partir de qué modo este hacer-conocer se despliega la idea de la lucha anticapitalista como una lucha anti-vanguardista? Si algo es claro, es que el anti-vanguardismo zapatista no se deriva de una formulación teórica abstracta, o de una idea formulada unilateralmente en el terreno de la teoría con la pretensión de orientar la práctica. Al parecer, en el núcleo de esa idea está una *experiencia comunitaria resignificada*, que se expresa en los principios básicos rectores del zapatismo.[79]

Dicha experiencia es de suyo muy compleja, y quizás inaccesible en su intimidad para aquellos que no estamos en el corazón de la misma. Sin embargo, para los objetivos de este ensayo –y con la reserva planteada– podemos distinguir dos aspectos que nos parecen fundamentales. El primero es el de la comunidad concebida a partir

79 Los principios generales del zapatismo son: 1) servir y no servirse; 2) representar y no suplantar; 3) construir y no destruir; 4) obedecer y no mandar; 5) proponer y no imponer; 6) convencer y no vencer; 7) bajar y no subir.

del eje de la resistencia y la lucha contra la opresión. Desde esta perspectiva, la comunidad ya no se presenta como una suerte de continuidad de una serie de prácticas compartidas de resistencia en el tiempo de la dominación, sino como la producción consciente de una temporalidad de ruptura de la dominación misma, la cual se nutre de la memoria de las luchas de los antepasados e implica una *resignificación* de las prácticas de la resistencia.

Por otro lado, es conocido que ese proceso no fue el resultado de una experiencia aislada y circunscripta al plano de las resistencias locales. En ella, intervinieron otras luchas, otras experiencias, como la ya nombrada del FLN. Esquemáticamente, se puede decir entonces que en ese camino los miembros del FLN se vieron obligados a cuestionar y dejar atrás su vanguardismo y las comunidades su localismo, y que de ese diálogo y cuestionamiento mutuo, de esa *mutua mediación*, surgió el carácter anti-vanguardista del EZLN y su idea anticapitalista del cambio. En ese proceso, se puede detectar también la profunda huella de la conciencia de la crisis general del concepto hegemónico de revolución, del canon clásico de la misma.

La profundidad del cambio producido por esa mutua mediación se puede percibir, entre otras cosas, en la relación horizontal de una experiencia cuya principal forma de expresión es la oral, y la experiencia codificada en términos escritos. En el canon clásico de la revolución existe una relación jerárquica entre ambas experiencias, donde la experiencia escrita se relaciona con la oral en términos de hegemonía.[80]

Sin embargo, sería un error positivizar esa experiencia. Creemos que hay que considerar la idea anti-vanguardista de revolución del EZLN como expresión de una política que surge de la negación: de la negación del capitalismo, de la negación de la vanguardia y la hegemonía, de la negación del patriarcado, entre otras. Es una política que abre un horizonte a partir de lo que se rechaza. Plantea abrir el

80 Al respecto, ver Rama (1984). Fue Bajtín (1987), en su interpretación del carnaval de la Edad Media, quien quizás con mayor profundidad reveló la riqueza de la cultura popular y el carácter oral de sus expresiones. Para una aproximación a ciertos aspectos del zapatismo desde la una perspectiva que retoma la perspectiva de Bajtín, ver Tischler (2008).

mundo en una experiencia anti-capitalista que desafía la tendencia a la homogeneización y la idea de la acción política revolucionaria como producción de una nueva síntesis de poder.

Esa política es simultáneamente negación del estado como expresión de la *separación* entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos, entre hegemonía y subalternos. Nos parece que para el zapatismo la conciencia de esa separación es central para entender la política como proceso de dominación y de enajenación respecto a lo colectivo. Por eso sus principios rectores son una suerte de la conciencia dirigida a evitarla y a generar procesos horizontales que tiendan a eliminar lo que nombran como el "arriba y el abajo" en la política y en la sociedad.

Lo que se nombra como un movimiento de "abajo y a la izquierda" sugiere un sujeto anti-sintético conformado por múltiples luchas, que en un diálogo producen un conocimiento mutuo de lo común. Es un sujeto que no fija su flujo rebelde en un punto para autonomizarse de él y establecerse como institución, sino que es parte de la actualización flexible del flujo anticapitalista en una perspectiva anti-instrumental de la política. Su meta no es la toma del poder estatal; su idea de gobierno y democracia están ancladas en una praxis que se propone disolver las determinaciones de poder que han dado lugar a la escisión entre el arriba y el abajo, como se puede observar a nivel local en la experiencia autonómica de las Juntas de Buen Gobierno. En un plano más general, en el plano de "un mundo donde quepan muchos mundos", la propuesta zapatista está impulsada por la idea de emancipación en la cual el gobierno es parte del flujo social de la autodeterminación colectiva, y no de su captura en la síntesis política del estado.

En otras palabras, el anticapitalismo del zapatismo es de carácter *destotalizante*.[81] No se propone sustituir el capital por otra forma totalizante de dominación como lo fue el llamado "socialismo real". Se mueve a contrapelo de la tradición clásica revolucionaria codificada en el leninismo, ya que en esta tradición la idea de vanguardia y

81 Sobre este concepto, ver Tischler (2013).

hegemonía capturan el sentido de la lucha de clases en una clave totalizante de poder que termina por negar la emancipación social.

Este rasgo del zapatismo se manifiesta también en el rechazo al "culto a la personalidad" de los dirigentes que se nutre de la subalternidad de los dirigidos, así como en la crítica a la exaltación del sacrificio mitificado de figuras emblemáticas. Quizás una de las expresiones mejor logradas de esa crítica se encuentra en el texto de Marcos "Entre la luz y la sombra" de 2014. Ya en fechas más tempranas, al dialogar con Marcos sobre el significado de la máscara para el movimiento, Manuel Vázquez Montalbán (2000) en una soberbia entrevista remarcó ese punto como uno de los ejes más significativos de la revolución zapatista.

Lucha de clases y la categoría de *forma*

¿Cuál o cuáles son los temas que pueden ser puntos de encuentro entre la experiencia y reflexión zapatista y el Marxismo abierto?

En primer lugar, es necesario volver sobre la cuestión ya señalada de que existen diferencias bastante evidentes en cuanto a que son experiencias que tienen historias particulares que las distinguen una de la otra. Como ya se planteó, el zapatismo tiene una historia enraizada en las resistencias de los pueblos indígenas y la lucha armada por el socialismo en México. El Marxismo abierto, por su parte, es una corriente teórica, recreada especialmente en espacios académicos críticos, que, entre otras cosas, intenta actualizar el marxismo como teoría crítica y momento central de una reelaboración de la praxis revolucionaria. En ese sentido, su tema es el de la revolución anticapitalista y su actualidad, teniendo por fondo histórico el fracaso de la llamada revolución socialista –de carácter estado-céntrico–, en particular la crítica a su entramado teórico.

Si ampliamos la mirada, nos podemos percatar que esas experiencias también tienen puntos en común que les permiten un

diálogo como parte de un "abajo y a la izquierda". En particular, podemos decir que no pocas de las reflexiones más recientes del Marxismo abierto se han inspirado en la experiencia zapatista[82]y tienen por trasfondo el fracaso de las revoluciones en Centroamérica y en otras partes de América Latina. En el presente ensayo, vamos a tomar por tema de ese diálogo la reelaboración conceptual de la revolución que el Marxismo abierto propone a partir de la categoría de *forma*.

La *forma* es un concepto central en el análisis de Marx en *El capital* y representa un eje nodal de la argumentación crítica del Marxismo abierto respecto al análisis de la dominación y del estado. En este breve escritono podemos detenernos en un análisis detallado de ese concepto, el cual implica abordar la dialéctica entre forma y contenido, entre esencia y apariencia, el problema del fetichismo y la cosificación, entre otros.[83] Nos limitaremos a algunas consideraciones generales orientadas a un tema eminentemente político, como es la crítica de la política y del estado como parte de la *forma.*

Para Marx, el capital no es una cosa sino una relación social de dominación / explotación que se manifiesta necesariamente a través de formas (forma mercancía, forma dinero, forma fábrica, etcétera). Éstas tienen la apariencia de ser autónomas, pero en realidad son parte del movimiento contradictorio del valor y forman una unidad mediada por el dinero. De tal suerte, que las formas son constitutivas de una totalidad que se despliega como parte del movimiento de la reproducción social dominada por el trabajo abstracto.[84]

En un sentido más general, las formas son "abstracciones reales" (Sohn Rethel 2001) y la dominación basada en ellas asume las características de una "dominación objetiva" (Postone 2006), una dominación impersonal inscrita en el objeto, lo que les confiere una apariencia de neutralidad. Sin embargo, por el contrario, representan

82 Nos referimos especialmente a la historia del seminario permanente "Subjetividad y Teoría Crítica" del Posgrado en Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
83 Ver Holloway (2002), Gunn (2005), Bonefeld (2014), García Vela (2014).
84 Al respecto, ver Holloway (2002, 2015).

una forma histórica específica de dominación del capital y, por tanto, de negación de la libertad de los seres humanos, si entendemos ésta como autodeterminación individual y colectiva sin coacción personal ni "objetiva"; una negación que aparece como libertad formal en la relación mercantil –salarial– que se establece entre vendedores de fuerza de trabajo y compradores de la misma.

Para Holloway (2002: 85), las formas son "modos de existencia cristalizados o rigidificados de las relaciones entre las personas" que cortan o niegan el hacer de las mismas al transformarlo en trabajo mediante la relación salarial, es decir, por la fuerza de la compulsión objetiva a que son sometidas las personas a vender su fuerza de trabajo. Esa compulsión es parte de una relación social basada en la *escisión* entre trabajadores y medios de producción como lo analiza Marx en el proceso de acumulación originaria del capital, el cual se reproduce en la relación capitalista una vez establecida (Bonefeld 2014).

El proceso de cosificación que se manifiesta en la "dominación objetiva" y en las *formas* no se detiene en la economía. Como se ha planteado, ese proceso es una totalidad social que no deja de lado la política y el estado. La misma separación entre economía y política, característica de la dominación burguesa, implica un tipo de relación que se entiende a partir de las *formas*. La categorías de "sociedad civil" o de "ciudadanía", por ejemplo, no pueden ser entendidas sino a partir de la separación entre economía y política, pero esto implica un proceso de fetichización cuando la separación se positiviza. El concepto de *forma* rompe con ese proceso al exhibir la relación que existe en-la-separación entre economía y política, y a esta separación como constitutiva de la dominación del capital. De tal suerte, que el concepto de *forma* permite entender el estado como*forma* de las relaciones sociales; y más puntualmente, como la *forma política* del capital (Bonefeld 2014).

Como es obvio, esta perspectiva es una crítica de las concepciones liberales del estado. Sin embargo, su principal objetivo es la crítica a las concepciones del estado inspiradas en planteamientos marxistas ortodoxos y estructuralistas, los cuales enfocan el estado

como una instancia que goza de autonomía relativa frente al capital. Esta idea se argumenta, ya sea entendiendo al estado como parte de la superestructura que es "determinada en última instancia por la economía", o en una visión estructuralista más compleja y sofisticada que lo interpreta como una estructura específica con relativa autonomía de la estructura económica. Ambas perspectivas conducen a un estado-centrismo político y a una visión de la transformación social determinada por esa centralidad. Presentan, en ese sentido, gramáticas del poder y no lenguajes de emancipación.

Por el contrario, la revolución se presenta para el Marxismo abierto como el reto de la humanidad por disolver las *formas* en tanto expresiones específicas del dominio del capital, entre éstas el estado. En esta perspectiva, la lucha de clases no está fuera de las *formas,* es constitutiva de las mismas. En las versiones estado-céntricas del cambio social, la lucha de clases es interpretada como lucha por establecer un nuevo poder, el poder de los trabajadores representados por el partido. Esto condujo a encerrar el concepto de lucha de clases dentro de las *formas* y a darle un giro ideológico e instrumental*;* en los hechos, eso se tradujo en una política que lejos de ser la expresión de la emancipación social representó su negación.

¿Nueva gramática o anti-gramática?

En nuestro caso, los términos gramática y anti-gramática no tienen relación alguna con el deconstruccionismo y su "descentramiento" de los textos como un acto individualista (Buck-Morss 2005: 26). Los términos vienen sugeridos en *La ciudad letrada* de Ángel Rama (1984). En esa obra, Rama plantea la idea de que desde el periodo colonial en América Latina la gramática y el lenguaje escrito han sido patrimonio de letrados que han estado al servicio del poder. Con modificaciones significativas como los producidos por los cambios revolucionarios, esa ha sido una constante que ha marcado una codificación vertical del lenguaje, la cual ha dado lugar a la existencia de una verdadera antinomia entre un lenguaje de arriba y un lenguaje

de abajo, entre la cultura escrita y la cultura oral, entre una cultura dominante y una cultura subalterna. En otras palabras, Rama plantea que la "gramatización" del lenguaje y de la cultura ha sido parte central de la trama del poder y de la hegemonía. Sin embargo, no se propone negar la importancia del lenguaje escrito, sino que su punto es cuestionar el hecho de que éste esté al servicio de la dominación y, por lo tanto, de la producción de subalternidad.

¿Cómo se transforma en lenguaje de la vida y rompe con la carcasa abstracta de la gramática que está al servicio del poder? Esa es una pregunta que nos sugiere el texto de Rama. Y en tal sentido, nos surge también la pregunta por el lenguaje de la revolución. ¿Debe ser codificado en términos de unagramática –nueva– o el *flujo de la rebeldía* contra el sistema debe inventar un lenguaje a contrapelo de esa codificación? ¿La teoría debe cumplir la función de gramática de la práctica o de emancipar a esta última del "imperialismo del concepto" (Adorno 1975)?

Décadas atrás, al analizar críticamente el iluminismo, Horkheimer y Adorno (1994) desentrañaron la relación de identidad con el dominio que se esconde en la apariencia neutral del concepto, y cómo éste es parte de la "gramática conceptual" del "sistema", es decir, del conjunto de relaciones sociales dominantes en una sociedad antagónica. Para el caso, la sociedad antagónica era la capitalista, pero la crítica implicaba al proceso ideológico y político en marcha en la Unión Soviética. La lección que surgía de aquella crítica era que un concepto identitario es un concepto dañado–tema que Adorno desarrolló en *Dialéctica negativa*–, y que éste no puede ser revolucionario, ya que es parte de un proceso de homogenización del mundo y dominio universal de la razón instrumental (Horkheimer 2002), análogo al de la valorización de capital.

Este pensamiento señalaba los efectos del proceso de positivización conceptual del marxismo, proceso que ya estaba en marcha en los años de la II Internacional, y que remató en el marxismo-leninismo como ideología de estado. En dicho proceso cultural e ideológico, el marxismo fue transformado en una ciencia, en una

ciencia positiva, la llamada "ciencia del proletariado", adoptando los parámetros conceptuales de un materialismo de marcado carácter positivista.[85] Con eso se perdió su filo crítico; de teoría crítica se transformó en teoría positiva, es decir, en teoría tradicional, según la definición de Hokheimer (2000). Parte de esta crítica ya había sido adelantada por Walter Benjamin (Benjamin 2012).[86]

Podríamos seguir añadiendo más argumentos como los expuestos. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es la pregunta sobre lo que da lugar a una suerte de campo conceptual compartido entre los autores citados y lo que hemos expuesto en el concepto de *forma* central en el Marxismo abierto, así como en relación a la experiencia zapatista. Nos parece que se abre entre ellos un punto de encuentro –semejante a una constelación– en la búsqueda de lenguajes de emancipación.

Se podría decir que esa "constelación" apunta en la dirección de romper la gramática como lenguaje del poder al exhibir dicha gramática como expresión de una praxis de carácter homogeneizante y totalizante, es decir, como una *forma* de las relaciones sociales. El lenguaje aprisionado en una gramática de poder no puede ser expresión de un proceso de emancipación social, ya que es parte de la negación de ésta. En ese sentido, se plantea la urgencia de emancipar el lenguaje de la *forma* que lo convierte en una gramática de poder y dominación. Probablemente un problema similar tenía en mente Walter Benjamin cuando hablaba del lenguaje adánico en contraposición al lenguaje de los hombres. Este último sería un lenguaje dañado para nombrar el proceso de emancipación humana por la separación entre sujeto y

85 Estos rasgos son expuestos en la crítica de Lukács (1969) a los teóricos de la socialdemocracia alemana en *Historia y consciencia de clase*.

86 Para Benjamin, el materialismo histórico de su época tenía una visión errónea de la cultura. La cultura –planteaba– no puede ser apropiada de manera positiva e instrumental por parte del proletariado como si fuera un objeto, planteamiento que se derivaba de la perspectiva positivista del marxismo de la socialdemocracia alemana. Por el contrario, para que las obras de la cultura se transformen en una herencia de una humanidad redimida, se tiene que hacer saltar por los aires el código burgués en que se encuentran inscritas, es decir, liberarlas mediante el acto destructivo de la dialéctica. Para él, la positivización teórica no era un fenómeno ideológico superficial, sino parte del proceso de reificación de la cultura (Benjamin 2012).

objeto que presupone; de tal suerte que se presenta como un mero instrumento y no como un medio de redención. Ese lenguaje estaba incapacitado para ser el medio de una experiencia auténtica, de una política en el *aquí-ahora* que permitiera abrir el tiempo.[87]

En todo caso, nombrar hoy la revolución es nombrarla en otro lenguaje. Ese lenguaje debería surgir del quiebre de la *forma* como expresión de dominación del capital y tener un carácter anti-instrumental y destotalizante; esto es, que interrumpa el flujo de la dominación que lo llevaría a convertirse en un nuevo instrumento de otro proceso de totalización de las relaciones sociales. La experiencia zapatista y sus modos particulares de expresión han abierto un camino en esa dirección para la humanidad.

¿Gramática o anti-gramática?

Es una pregunta abierta. En este ensayo solamente nos propusimos plantearla siguiendo el "preguntando caminamos" del zapatismo.

Referencias

Adorno, Th. (1975): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

Benjamin, W. (2012): "Eduard Fuchs, coleccionista e historiador", en *Escritos políticos*, Madrid, Abada.

Berger, J. (2006): *Con la esperanza entre los dientes*, México, La Jornada.

Bonefeld, W. (2014): *Critical Theory and the critique of Political Economy. On subversión and negative reason*, New York, Bloomsbury.

Bröcker, M. (2014): "Lenguaje", en M. Opitz y E. Wizisla (eds.): *Conceptos de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Buck-Morss, S. (2005): "Walter Benjamin, escritor revolucionario", en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona.

87 Al respecto, ver Bröcker (2014), Buck-Morss (2005).

García Vela, A. (2014): *Forma, trabajo y lucha de clases: derivación del Estado capitalista a partir del antagonismo de clase*. Tesis de doctorado, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, inédita.
Gunn, R. (2005): "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (comps.): *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2015): *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2017): Conferencia magistral "Sobre el marxismo abierto", en Coloquio Internacional "25 años de Marxismo Abierto: reflexiones sobre Teoría Crítica y praxis revolucionaria", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 16-20 de octubre.
Holloway, J. (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2015): "La primera frase de El capital comienza con la riqueza, no con la mercancía", en *Contra el dinero*, Buenos Aires, Herramienta.
Horkheimer, M. (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidos.
——(2002): *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
Lukács, G. (1969): *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo.
Postone, M. (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social*, Barcelona, Marcial Pons.
Rama, A. (1984): *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte.
Sohn Rethel, A. (2001): *Trabajo manual y trabajo intelectual*, Barcelona, El viejo Topo.
Tischler, S. (2008): *Tiempo y emancipación. Mijaíl Bajtín y Walter Benjamin en el Selva Lacandona*, Guatemala, F&G editores.
——(2013): *Revolución y destotalización*, México, Grietas.

10. De la revolución a la democracia: la pérdida de la perspectiva emancipatoria*

Edith González

Todos los conceptos que eliminen la división
o que no aludan a una división de clase,
de los explotadores y explotados,
y permiten que convivan unos y otros,
esta transversalidad, como dicen ustedes,
entre el capital y el trabajo,
no sirven para nada, no explican nada
y los llevan a una convivencia perversa
entre explotados y explotadores,
que por un momento parece que son lo mismo,
pero no son así.

Sub Galeano, 5 de agosto de 2018

El 68 abrió un abismo, en tanto una crisis del concepto de revolución que caracterizaba al marxismo tradicional. Las prácticas organizativas y el nuevo lenguaje reveló un cambio en el significado de la lucha anticapitalista que desbordaba la imagen hegemónica, la conquista del estado, el partido como única forma de organización y el proletariado como sujeto histórico. Sin embargo, en este proceso de

* Este capítulo extrae algunas de las ideas principales de mi tesis doctoral (González Cruz 2018). Muchas gracias a Ana C. Dinerstein, John Holloway y Panagiotis Doulos por su lectura detallada, observaciones y críticas a una versión previa de este texto.

replanteamiento de la izquierda se va consolidando un movimiento en el que el concepto de revolución se va desplazando hacia el de democracia como el objetivo de las luchas. Hace algunos años, Meiksins Wood (2000: 17) señalaba que si existía un tema unificador de todas las luchas ocurridas durante las últimas décadas, ese tema era la democracia. Durante los últimos treinta años, el impulso hacia la *autodeterminación* o los momentos *prefigurativos* de un mundo emancipado cada vez más se identifican con la democracia. Este giro teórico también está presente en las principales obras de ciertos autores que –directa o indirectamente– han jugado un rol importante en la construcción de un concepto de democracia que sugiere una forma de organización alternativa; es decir, que modelan una nueva utopía basada en el concepto de la democracia. Como sugieren las obras de Laclau y Mouffe (1987), Hardt y Negri (2002, 2004, 2011) o Graeber (2013, 2014).

Lo anterior es visible a través de la experiencia de luchas contemporáneas, como el *Occupy Wall Street* (OWS). No obstante, hemos visto las consecuencias de este giro. Mientras la nueva utopía es la democracia, cada vez es más difícil pensar la emancipación. Con el movimiento de afirmación de la democracia, el concepto del capital se pierde de vista, y a su vez se aleja la posibilidad de crear una sociedad que no esté basada en la expansión del valor. Las interpretaciones teóricas no se cuestionan el auge de la democracia como el objeto de la lucha y sus consecuencias para la emancipación. Mi argumento en este artículo es que una lucha anticapitalista sin una crítica al capital reproduce su lógica y contribuye a la pérdida de la perspectiva emancipatoria.

I

¡Ya basta! (*Enough*!) En noviembre de 2011, éste fue el *grito* (Holloway 2010) de dolor y rabia. No importaba si las firmas financieras estuvieran o no físicamente ahí. Es sólo que Wall Street es la metonimia de los mercados financieros, o más precisamente la

metonimia del domino del capital. Si bien el llamado a ocupar el principal distrito financiero mundial puede verse como una cuestión simbólica, debería entenderse como algo más que eso. A diferencia de las luchas en el sur europeo o en América Latina, un aspecto importante del *Occupy Wall Street* (*OWS*) fue que el llamado a ocupar Wall Street desplazó la centralidad del estado. La ausencia de demandas reconocía que el estado y las instituciones financieras formaban "un orden social y económico, aparentemente sin fisuras", capaz de absorber cualquier demanda y contener la fuerza de un movimiento que recién estaba despertando (Schrager y Lang 2012: 18). Hacer demandas era reconocer que el estado y Wall Street tenían el poder y, por lo tanto, asumir nuestro rol como víctimas. No obstante, en las interpretaciones teóricas se volvió un lugar común entender las movilizaciones del *Occupy Wall Street* como protestas contra la concentración de la riqueza en el 1% más rico del mundo, sus prácticas de soborno y corrupción y la financiarización de la economía. Es decir, como un movimiento social que se va cerrando en demandas y objetivos que no desafían las relaciones capitalistas. Se dejó pasar la oportunidad de interpretar el *OWS* como expresión de la crítica a las relaciones sociales capitalistas, como rechazo al poder del dinero, como una *forma* de la *lucha de clases*.

En las elecciones de 2008, la rabia contra las políticas económicas republicanas y la élite financiera facilitaron el triunfo absoluto de los demócratas en los Estados Unidos. Barack Obama llegó a la presidencia a través de una estrategia electoral que combinó la movilización masiva de los jóvenes y los sectores más progresistas de la sociedad estadounidense con el uso de un lenguaje ajeno a los discursos políticos (Graeber 2013: 102). Los ejes centrales del discurso de Obama eran el cambio y la esperanza. Las cifras de la participación ciudadana de ese año, en la que muchos jóvenes participaron por primera vez en la política, hablan de la confianza en el sistema electoral y, sobre todo, del respaldo a la promesa inevitable del cambio. De acuerdo con David Graeber (2013: 104-5), en cierto momento predominó la idea de que el gobierno de Obama conduciría a una

especie de socialismo; y, en ese sentido, se esperaban nacionalizaciones, reformas al sistema sanitario y la imposición de mayores controles a las corporaciones financieras. Sin embargo, con la intervención estatal en favor del rescate bancario se inició un rápido proceso de desilusión con la democracia representativa.

Así pues, aquellos que habían votado la plataforma del cambio salieron a las calles en búsqueda de la esperanza que se les había negado. Jóvenes sin empleo incapaces de cubrir los incrementos de las deudas adquiridas para concluir sus estudios universitarios. Hijos de migrantes latinos, afro-descendientes y madres solteras para quienes "el sueño americano" los hizo presas fáciles de la especulación financiera e hipotecaria. Empleados o subempleados con salarios precarizados e insuficientes para cubrir los costos de sus medios de subsistencia. Adultos retirados que, afectados por los recortes al sistema de pensiones, fueron obligados a incorporarse nuevamente al trabajo asalariado para cubrir los gastos de salud y servicios básicos. Hombres y mujeres agobiados por los discursos que sancionan el desempleo y la indigencia como resultado del fracaso individual. En ese sentido, la ocupación del espacio público fue liberadora. Develó a la sociedad en su conjunto que los Estados Unidos era "una nación de deudores" (Sitrin y Azzelini 2014: 155). Una vez que la indignación se politizó, que la culpa individual se desbordó, la gente comenzó a organizarse y resistir (Sitrin y Azzelini 2014).

Tres meses de marchas, bloqueos, asambleas generales multitudinarias y acampadas, condujeron a la creación de un espacio alternativo. Las ocupaciones permitieron restituir el sentido de colectividad negado por la dinámica de atomización que caracteriza a las relaciones capitalistas; y a su vez, experimentar un tiempo lleno, saturado de vivencias y encuentros cara a cara. Graeber (2014: 390) se ha referido a este tiempo como el desvelamiento de ese "comunismo ya existente" en la vida cotidiana que se expresa en el amor, la amistad y la solidaridad, y que permitió imaginar otra manera "de ponernos de acuerdo y disponer de las cosas". La experiencia de hombres y mujeres que se descubren formando parte de un horizonte construido

y organizado colectivamente. El éxito del *OWS*, siguiendo a Graeber (2013: 188), se lo atribuye al despliegue de formas organizativas horizontales, orientadas por la acción directa, la ayuda mutua, las prácticas asamblearias y "el principio de la participación plena e igualitaria": *the democracy project*.

A diferencia de la democracia representativa, la importancia que las *okupas* y las luchas sociales en general dan a la asamblea no es *per se* la "toma de decisiones" basada en la racionalidad instrumentalizada de contar votos para alcanzar un fin práctico, sino el proceso mismo de una discusión abierta a todos los que participan en ella. La asamblea se presenta como ese momento y lugar de encuentro en el que se promueven subjetividades alternativas y se aspira a la construcción de un consenso democrático y de una comunidad (van Gelder 2005). Las ocupaciones y la reinvención de la democracia radical, en tanto una forma de organizarse, operar, decidir y discutir, eventualmente llevaron a la radicalización de la sociedad. "Somos el 99%" devino así la consigna de todas aquellas luchas que rechazaban la acumulación de la riqueza *objetiva* en tanto la otra cara de la producción y acumulación de la miseria social. Luchas sin demandas, sin partidos ni representantes, que antes y después ocuparon las principales plazas en distintas partes del mundo.

Tres meses después, sin embargo, la compulsión económica y el ejercicio sistemático de la violencia obligaron al *OWS* a dar un giro hacia el realismo político. El aplastamiento de la obra colectiva construida durante estos meses intensificó las contradicciones internas del movimiento y lo condujeron a elaborar demandas específicas centradas en la abolición de las deudas, mientras ese flujo de radicalización se canalizó hacia la construcción de una cultura democrática. Entonces, ¿qué sucede con la democracia?

II

La primacía de la democracia se debe en gran medida a los acontecimientos ocurridos durante los años sesenta y setenta. Era el

inicio de una nueva época, no sólo para la lucha sino para todo el pensamiento crítico de izquierda. Mientras las luchas de aquella época interrumpían la relativa armonía y paz social que imperaba en los países industrializados, desafiaban el contenido de la justicia social defendida por el liberalismo (Day 2016); la ola de movimientos de liberación nacional en los países de América Latina y África, por su parte, contribuían a visibilizar los hilos que tejen la acumulación del capital con el racismo, el colonialismo y el patriarcado. Toda esta explosión de movimientos, resistencias y luchas sociales fueron expresión de la amplitud polifónica de la *lucha de clases*.

La imagen de la democracia *welfarista*, vinculada a una elevada distribución de la riqueza y al reconocimiento de los derechos sociales, por muy reducida que haya sido, fue suficiente para convertirse en un peligro para el capital. Dicha democracia sugería la posibilidad de una transformación radical en tanto se volvió "posible pensar y hacer cosas que no eran posible antes" (Holloway 2009: 62). El contenido utópico sobre la libertad y la igualdad, que permanecía oculto en el concepto de la democracia, se podía palpar en la realidad. Las luchas hicieron explícito dicho contenido, empujando las relaciones sociales capitalistas a una crisis. Si las políticas keynesianas tenían como fin contener el antagonismo, las luchas de esa época demostraron que esa situación era insostenible por más tiempo (Holloway 2004: 85). La democracia se transfiguraba en libertad e igualdad. Es decir, expresaba las propias contradicciones de la democracia como *forma* de las relaciones sociales capitalistas.

Las convulsiones de la época anunciaban a su vez un cisma en el pensamiento de izquierda. La novedad de sus expresiones impulsaron una gran cantidad de interpretaciones teóricas que trataban de dar cuenta de ese "amplio espectro de antagonismos" (Day 2016: 104) que desbordaban los cánones tradicionales del pensamiento crítico, particularmente los del marxismo tradicional. De acuerdo con Hardt y Negri (2002), aquellas teorías tuvieron una gran influencia durante décadas debido a la sensibilidad que expresaban frente a los temas de la diferencia y la afirmación de identidades, hasta entonces

invisibilizados por el pensamiento moderno. Pero también porque suponían intentos de superar la crisis que enfrentaba el pensamiento crítico de la izquierda. La radicalidad de las luchas "abrió la puerta a un cambio en el mundo, un cambio en las reglas del conflicto anticapitalista, un cambio en el significado de la revolución anticapitalista" (Holloway 2009: 55).

El libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1987) es un indicativo de los cambios que estaban ocurriendo en ese momento. Ahí, Laclau y Mouffe[88] (1987: 187) argumentaban que esa pluralidad expresada por los llamados "nuevos movimientos sociales" en realidad ya estaba presente desde la Segunda y Tercera Internacional, aunque en los textos marxistas siempre se sobrepusieron la unidad de clase, el plan, la "necesidad" histórica o la "Revolución". Un proceso de invisibilización de la pluralidad del antagonismo que fue minando la coherencia de las categorías marxistas para interpretar los acontecimientos del 68 que atacaban la imagen hegemónica de la revolución. En ese sentido, *Hegemonía y estrategia socialista* era un llamado al replanteamiento teórico y político del pensamiento de izquierda, un replanteamiento en términos de una "revolución democrática" que está ocurriendo durante aquellos años. Laclau y Mouffe visualizaron que el surgimiento de una "una nueva izquierda" era en realidad una ruptura con la teoría marxista en tanto teoría revolucionaria. En sus palabras: "en este punto es necesario decirlo sin ambages: hoy nos encontramos ubicados en un terreno claramente posmarxista. Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy" (Laclau y Mouffe 1987: 13).

Las consecuencias políticas de esta ruptura fueron el abandono de la utopía comunista que había inspirado a las luchas y la crítica

88 En América Latina, la publicación de este libro abrió un fuerte debate en torno al Estado y su relación con las luchas (véase Atilio Borón 2000 y 2001). Aunque, más tarde, Laclau respaldó el gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007) en Argentina.

a las relaciones sociales capitalistas; esto es, la posibilidad de imaginar una sociedad sin clases y sin estado. Laclau y Mouffe (1987: 1) sostenían que la democracia radical y plural expresaba el profundo rechazo a la "centralidad ontológica" de la clase obrera y al determinismo económico marxistas. Al hacerlo de este modo, otorgaban primacía a la esfera de lo político en tanto el *locus* del reconocimiento de los antagonismos sociales. No es extraño que Conway y Singh (2011: 692) señalen que la democracia radical y plural se trata de una "utopía conservadora […] que se identifica con la realidad actual y deriva su dimensión utópica de la radicalización o del cumplimiento pleno del presente". Para Meiksins Wood (2000: 6) era claro que la *nueva izquierda* del "posmarxismo" no apuntaba a la destrucción del capitalismo sino a hacerse un espacio dentro de él.

Aun si entendemos que este giro teórico en el pensamiento de izquierda se relaciona con la reorganización mundial de las relaciones de producción, los ataques de la derecha para vaciar la democracia de todo contenido y la caída del socialismo, el resultado sigue siendo el mismo: la necesidad de destruir el capitalismo se va perdiendo de vista. Términos como la *lucha de clases*, el comunismo e incluso el capital, que durante décadas fueron centrales para las luchas, se fueron desplazando. En su lugar, la democracia se ha convertido en el objetivo central de la lucha. La crítica al capital ha derivado en una crítica a la globalización, al neoliberalismo, o la financiarización de la economía.[89] Pero, ¿qué significa el anti-capitalismo sin una referencia al capital?

89 Holloway (2009: 56) decía que la ventaja de la categoría *fordismo* era que lograba llamar la atención sobre la manera en que se organizaba la actividad cotidiana; es decir, producción masiva, salarios relativamente altos y Estado de Bienestar. Podríamos decir que la categoría de *financiarización* se refiere sobre todo a la precarización laboral, a la ausencia del Estado de Bienestar, y sobre todo a la expansión del capital ficticio. Crédito y crisis de la deuda. A pesar de lo anterior, como sugiere Holloway (2009: 57), esto nos invita a seccionar al capitalismo en "una serie de modos de regulación" o "una serie de reestructuraciones" que si bien son herramientas analíticas, naturalizan el sistema capitalista y evitan comprender en dónde radica su crisis.

III

Este giro teórico sigue presente y se fortalece en las principales obras de ciertos autores que han jugado un rol importante en la construcción de un concepto de democracia que sugiere una forma de organización alternativa al capitalismo. Si bien estas interpretaciones responden a la preocupación por generar conocimiento a partir de las luchas, no podemos invisibilizar la problemática que subyace a este desplazamiento. Esto es, que el movimiento que positiviza a la democracia (real, radical, directa, verdadera, etc.) en tanto una nueva utopía concreta, va cerrando el horizonte y desplazando la perspectiva emancipatoria.

Experiencias como los acontecimientos de las plazas, las ocupaciones del espacio público, o las luchas contra la mercantilización de las tierras comunales y el agua, se nos presentan como un momento *prefigurativo* de la emancipación en el presente. Desde los movimientos contra la globalización en Seattle, las insurrecciones en Grecia y Oaxaca, hasta la Primavera Árabe y el *OWS*, abren un abanico de posibilidades y preguntas sobre la emancipación que han contribuido a desarrollar un concepto de democracia caracterizado como una forma de organización alternativa al capital. Es lo que ha estado sucediendo en los últimos treinta años, sobre todo después del levantamiento zapatista, con el que se abrió un nuevo ciclo de luchas y resistencias anticapitalistas en todo el mundo que nos revelaban la existencia del impulso hacia una transformación radical cuando todo parecía cerrado. Este ciclo de luchas ha emergido como expresión del descontento generalizado contra la democracia representativa, la normalización de la violencia, la cotidianidad de la vida y la fetichización de las relaciones sociales. Sin embargo, también podemos ver que las luchas quedan atrapadas en la contradicción que identifica la emancipación con la democracia.

La crisis económica y la respuesta de las luchas a través de la ocupación del espacio público apresuraron el debate en torno al capitalismo, su funcionamiento y sus contradicciones. "Incluso más allá de los círculos tradicionalmente de izquierda, se estaban debatiendo las consecuencias destructivas del capitalismo", de acuerdo

con Heinrich (2012: 7). Sin embargo, había límites centrales en esta discusión. Al respecto, Clinical Wasteman (2013: 2) señalaba que si bien "la noción de la 'insostenibilidad' del capitalismo se desliza[ba] con frecuencia en los medios de comunicación capitalistas […] lo referente al capital en sí queda[ba] fuera de toda discusión". A pesar de sus diferentes perspectivas, los trabajos de Wolf (2014), Stiglitz (2010 y 2011) o los firmantes del DIEM25 llegaron a la misma conclusión de que es posible domesticar la lógica del capital. Es decir, se argumentaba que el capital dejado a su propia lógica llevaría a la destrucción irreversible del *tejido social*,[90] pero directa o indirectamente el objetivo era rescatar al capitalismo de sí mismo. El eje del debate era proporcionar "herramientas teóricas" que justificaran la regulación de los flujos del capital; o bien, la creación de mecanismos democráticos que impusieran controles a la financiarización de los mercados.

Ahora bien, los aportes de Graeber a esta discusión son importantes no sólo por el impacto que tuvo su trabajo sobre la deuda o su participación en el *OWS*. Graeber es relevante, además, porque una característica de los debates recientes es que la distinción entre anarquismo y marxismo se va borrando en la lucha.[91] *Debt. The First 5.000 Years* (Graeber 2014) es un análisis histórico de *larga duración* sobre la transformación conceptual de la deuda y el dinero. Es decir, una historia alternativa de dichos conceptos para desmitificar el determinismo económico de las relaciones sociales. En este trabajo, Graeber describe una historia mundial en tanto una secuencia alternativa de ciclos de dominación. Esto es, modos de existencia sociales basados en el crédito y la deuda que presuponían la recomposición de las relaciones de confianza y honor a través de mecanismos que prevenían la ruptura social; particularmente, a través

90 ¿A qué se referían exactamente con *el tejido social*? Éste no puede ser otro sino el de las relaciones capitalistas.

91 En relación a la disolución de las identidades entre comunistas y anarquistas durante la Comuna de París, véase Ross (2015). Mantener esta división ha tenido consecuencias fatales para la lucha contra el capital.

de los periódicos jubileos de las deudas. Un movimiento cíclico de la historia que se transformó radicalmente con la emergencia del capitalismo, al que Graeber concibe como un sistema de crecimiento infinito que subordina las relaciones sociales a la dimensión económica. El colapso económico de 2008 y el posterior rescate bancario reafirman la hipótesis de Graeber y, en ese sentido, marcan el inicio de un diálogo constante con el *OWS*.

Este trabajo es también una crítica a dos ideas centrales que predominaron en el marxismo tradicional: la revolución y el comunismo. A diferencia del comunismo en tanto una nueva *totalidad* de relaciones sociales, Graeber intenta iluminar ese "comunismo ya existente" en la vida cotidiana que se expresa en las relaciones de amor, amistad o solidaridad. Eventualmente, Graeber deja entrever que la celebración de la vida y el amor a los familiares y amigos llevaron a la crisis financiera del 2008. Es decir, que la crisis del capitalismo se vincula al potencial subversivo de ese *comunismo* que existe, sin embargo, en la *forma-de-ser-negado* (véase Gunn 2005). No es extraño que esta dimensión de la realidad se criminalice, que la deuda se presente como símbolo de los excesos y del placer (Graeber 2014). Dicho de otro modo, su lectura sugiere la existencia de un potencial que radica en el antagonismo inherente a las relaciones sociales capitalistas. Por ello mismo, más que como una protesta contra la desigualdad y las consecuencias de la crisis económica, deberíamos entender al movimiento *OWS* como rechazo a una sociedad basada en la acumulación del valor.

No obstante, uno de los más grandes problemas en la historia alternativa de la deuda y el dinero de Graeber radica en su indiferencia a discutir la teoría del valor-trabajo. Su analogía del capitalismo con la servidumbre por deudas pierde de vista que el primero es una forma de organización social desconocida en cualquier otro tipo de sociedad que haya analizado. Su rechazo a reducir las relaciones sociales a la dimensión económica deviene en una indiferencia a analizar el carácter específico del valor en el modo de producción capitalista, así como su relación con el dinero y la deuda. Aunque no podemos reducir las

relaciones sociales a su dimensión económica, no podemos ignorar que en una sociedad en la que predomina el modo de producción capitalista el eje de su reproducción es la expansión del valor. Esta indiferencia es visible en los pasajes en los que Graeber reduce la categoría del valor a un mito que la crítica de la economía política nunca abandonó (véase Clinical Wasteman 2013). Afirmar que la teoría del valor es un mito, deja de lado cuestiones importantes sobre qué lo produce, cuáles son las consecuencias reales que tiene ese mito y por qué continuamos reproduciéndolo. Al hacerlo de este modo, su crítica se queda a medias; rasguña la pared pero no la *agrieta*.[92] Tanto el *jubileo* de las deudas como la positivización de la democracia –aunque comprometidas con los acontecimientos de las rebeldías en las plazas– reproducen la problemática que subyace a aquellas interpretaciones que intentan regular y disciplinar al capital. Pues la abolición de las deudas "sería como querer *abolir* el papado y mantener en pie el catolicismo" (Marx 2010: 106-107). Nuevamente, nuestra pregunta, ¿y la democracia?

IV

A pesar de que la crisis económica de 2007-2008 arrojó a millones de personas al desempleo y la indigencia, hoy el crecimiento del capital ficticio es mucho mayor que aquel del periodo previo al colapso financiero. Diversos comentaristas hablan de la posibilidad de una crisis mucho más severa que la de entonces, aunque no se sabe cuándo ni dónde comenzará. Y sin embargo, esta amenaza y la desilusión provocada por los gobiernos de la esperanza y el cambio, han alimentado las fuerzas más conservadoras en todo el mundo –Bolsonaro en Brasil, Macri en Argentina, Trump en los Estados Unidos, el debate sobre el Brexit en Reino Unido o el crecimiento de la ultraderecha en Europa. Aquellas imágenes de las rebeldías que inspiraron diversos escritos sobre la emancipación parecen languidecer.

92 Sobre las grietas y sus implicaciones, véase Holloway (2010).

Por ello, es pertinente detenernos un momento para analizar lo que ha estado pasando en las discusiones de la izquierda durante los últimos treinta años. Mi argumento es que el auge de la democracia como objeto de las luchas desplaza la crítica al capital y contribuye a la pérdida de la perspectiva emancipatoria.

En ese sentido, hay una tendencia a minimizar el análisis de las contradicciones de nuestros experimentos. Con esto, se pretende evitar un falso dilema entre el compromiso político y la necesidad de poner en crisis las categorías con las que analizamos la realidad. Aquí he tratado de abordar este último aspecto a partir del concepto de la democracia y del ejemplo del *OWS*. Los pocos debates que han surgido dentro de las luchas por la democracia se han centrado en resaltar la ruptura con la noción de representatividad que caracteriza a la democracia estatal (entre ellos: real, directa, radical o verdadera).[93] Si, por un lado, la ocupación del espacio, la radicalización de la sociedad y la reinvención de la democracia radical como forma de organizarse contra el estado, operar, decidir y discutir fue asombrosa; por otro lado, la urgencia de analizar el capital nunca fue planteada, o bien, quedó reducida a una crítica al neoliberalismo y a la financiarización de la economía, como sucedió con la interpretación del *OWS* de Graeber.

En ese sentido, con la resignificación de la democracia en tanto positivización de nuestros experimentos se pierde de vista la posibilidad de crear una sociedad que no esté basada en la expansión del capital. Este movimiento de positivización abstrae a la democracia de toda relación con el modo de organización capitalista y suprime el análisis de sus contradicciones; esto es, crea una categoría pura de la democracia cuya principal consecuencia política es la pérdida de la perspectiva emancipatoria. Lo mismo sucede con otros conceptos que intentan dar cuenta de las dinámicas de las luchas anticapitalistas. Me refiero específicamente a los conceptos de *autonomía* y *lo común* que han ocupado la atención de diversos autores en los últimos años, como en Federici y en Hardt y Negri.[94] Con frecuencia me parece difícil establecer

93 Sobre este punto véase Graeber (2013).
94 Recordemos el trabajo conjunto de Hardt y Negri, en el que concluyen que la democracia

diferencias entre la democracia radical y lo que se ha teorizado en relación a la autonomía y *lo común*. La mayoría de las veces me parece que estamos frente a categorías intercambiables en cuanto categorías puras o modelos de emancipación. Aunque reconozco que en el fondo estas interpretaciones teóricas surgen a partir de la crisis de la idea de revolución y expresan la preocupación e importancia de generar conocimiento a partir de las luchas, como ya he mencionado, en su núcleo persisten contradicciones que son problemáticas.

Uno de los resultados del fetichismo de la mercancía es la separación entre lo político y lo económico. Es posible que estos experimentos anticapitalistas rompan, o más precisamente empiecen a romper, la separación entre lo político y lo económico. Pero no es muy claro en qué medida pensar en términos de una democracia radical (el dominio del pueblo) presupone una crítica al capital como la que sugería el término *lucha de clases*.[95] Posiblemente sí, pero lo más seguro es lo que hemos visto en estos últimos treinta años: que la democracia es la *forma* en que se nos presentan las relaciones políticas en la sociedad capitalista.[96] Donde, por un momento, explotados y explotadores son lo mismo pero no lo son, como aluden los zapatistas. La igualdad que nos ofrece la democracia es la abstracción de la

es el modo de organización de la voluntad colectiva de la *multitud*. O bien, la versión de *lo común* al que Silvia Federici, entre otros, ha dedicado su trabajo durante los últimos años. En Federici, particularmente, encontramos un concepto de *lo común* que tiende a evocar un mundo que no está dominado por el individualismo o la búsqueda racional del interés que caracteriza a las relaciones sociales capitalistas, esto es, un mundo basado en relaciones horizontales fundadas en la cooperación, el cuidado mutuo y una democracia inclusiva.

95 Textos como los de Vasilis Grollios (2017) o de Richard Gunn (2017) que aluden a la relación entre negatividad y democracia me parecen contribuciones importantes. Sin embargo, una revisión más seria de sus aportes tendrá que ocurrir en otro momento.

96 Aún las versiones más conservadoras y liberales del pensamiento están conscientes de los peligros a los que conlleva la financiarización de la economía, o más precisamente de los peligros de la totalización de la lógica del valor. En ese sentido, claman por la vitalidad de la democracia y el respeto de los espacios comunes para mantener el tejido social. Comentaristas como Martin Wolf (2014), por ejemplo, reconocen cuán necesarios son para la estabilidad del capitalismo cierto nivel de distribución de la riqueza y una democracia legítima a los ojos de la sociedad.

desigualdad. "La democracia, dicen, es el gobierno del pueblo. Pero en el capitalismo no existe un pueblo, lo queexisten son clases" (Pannekoek 1976: 136). El impulso hacia la emancipación que resplandece en estas experiencias de horizontalidad y rebeldía no es indicativo de un camino directo entre democracia y emancipación. Entonces, ¿en qué medida la democracia contribuye a la crítica de la división de clases de esta sociedad en la que predomina el modo de producción capitalista? Si no es así, ¿hasta qué punto nos lleva a eternizar la "convivencia perversa entre explotados y explotadores"? ¿Es posible pensar la democracia radical como una forma de la *lucha de clases*? Imaginar una sociedad emancipada es imaginar una sociedad sin clases más allá de la democracia.

Referencias

Boron, A. (2000): *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

——(2001): "La Selva y la Polis, Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo", en *Revista Chiapas* 12, México, ERA – IIEc.

Clinical Wasteman (2013): "Crítica a En deuda de David Graeber – I", en *Nodo 50*, 20 de Febrero de 2013. Disponible en: https://info.nodo50.org/Critica-a-En-deuda-de-David.html

Conway, J. y Singh, J. (2011): "Radical Democracy in Global Perspective: notes from the pluriverse", en *Third World Quarterly* 32 (4).

Day, R. (2016): *De la Hegemonía a la afinidad. Solidaridad y responsabilidad en los nuevos movimientos sociales*, Madrid, Enclave de Libros.

Democracy in Europe Movement 2025, DiEM-25, en: https://diem25.org/manifiesto/

González Cruz, E. (2018): *De la revolución a la democracia*, Puebla, ICSyHBUAP.

Graeber, D. (2013): *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento*, Madrid, Capitán Swing Libros.
——(2014): *Debt: The First 5,000 Years*, New York, Melville House Publishing.
Grollios, V. (2017): *Negativity and Democracy: Marxism and the Critcial Theory Tradition*, New York, Routledge.
Gunn, R. (2005): "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en W. Bonefeld, A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (comps.), *Marxismo Abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Vol. 1, Buenos Aires, Herramienta.
——(2017): "On Open Marxism", ponencia presentada en el "Coloquio Internacional de Marxismo Abierto", Puebla, México.
Hardt, M. y Negri, A. (2002): *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
——(2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Madrid, Debate.
——(2011): *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.
Heinrich, M. (2012): *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, New York, Monthly Review Press.
Holloway, J. (2004): "Surgimiento y caída del keynesianismo: se abre el abismo", en *Keynesianiso. Una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*, Buenos Aires, Herramienta.
——(2009): "1968 y la crisis del trabajo abstracto", en *La rosa roja de Nissan y otros escritos*, La Paz, Textos Rebeldes.
——(2010): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México, Sísifo – Bajo Tierra – ICSyH-BUAP.
Laclau, E. y Mouffe, C. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.
Marx, K. (2010): *El capital*, México, Siglo XXI.
Meiksins Wood, E. (2000): *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, México, Siglo XXI – CIICyH-UNAM.

Pannekoek, A. (1976): "Bolchevismo y democracia", en S. Bricianier (ed.): *Anton Pannekoek y los consejos obreros*, Barcelona, Anagrama.

Ross, K. (2015): *Lujo Comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, Madrid, Akal.

Schrager Lang, A. y Lang Levitsky D. (eds.) (2012): *Dreaming in public. Building the Occupy Movement*, East Peoria, Versa Press.

Sitrin, M. y Azzelini, D. (2014): *They can't Represent Us!: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*, London, Verso.

Stiglitz, J. (2010): *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*, New York, W. W. Norton & Company.

——(2011): "Of the 1%, By the 1%, For the 1%", en *Vanity Fair*. Digital Version: http://www.vanityfair.com/news/2011/05/top-one-percent-201105.

Sub Galeano (2018): "Comunicado Palabras del Sub Moisés y el Sub Galeano en la Clausura del Encuentro de Redes de Apoyo al #CIG y su Vocera", en *El Caracol de Morelia*, Chiapas, 5 de Agosto de 2018.

Van Gelder, S. R. (ed.) (2011): *This Changes Everything: Occupy Wall Street and the 99% Movement*, New York, Berrett-Koehler Publishers.

Wolf, M. (2014): *The Shifts and the Shocks. What We've Learned – And Have Still to Learn – from the Financial Crisis*, New York, Penguin Press.

11. El tren

John Holloway*

I

El tren se precipita hacia adelante, adentrándose en la noche, más y más rápido. ¿Hacia dónde se dirige? ¿A los campos de concentración? ¿A la guerra nuclear? ¿Al aniquilamiento por calentamiento global y desastre ecológico? ¿A la extinción?

Algunos nos sentamos cómodamente en nuestros asientos de profesorado o de estudiante becado. Sólo vemos lo que hay dentro del tren, sólo nos preocupamos de cómo mejorar nuestros asientos, no nos preguntamos hacia dónde se dirige el tren. Vivimos en instituciones que se dedican a mejorar la decoración en los vagones: estas instituciones se llaman universidades.

Otros, sabemos, están más incómodos. Y este es un eufemismo: en realidad, se les está arrojando, uno tras otro, a la máquina del tren, donde se queman. Es el sacrificio humano el que proporciona la

* Muchas gracias a Edith González, Panagiotis Doulos, Alfonso García Vela, Sergio Tischler y Ana Dinerstein por sus comentarios sobre una versión anterior.

energía para que el tren pueda seguir avanzando. El tren acelera, alimentado por más y más sacrificios, por una subordinación cada vez mayor de la vida humana a lo dictado por el tren.

Sin embargo, hay una inquietud. Incluso los que estamos sentados con cierta comodidad sabemos que no todo está bien. Sentimos que nuestros asientos se vuelven más incómodos, nos damos cuenta de que de nosotros también se alimenta el tren, de que la máquina que hace que el tren se mueva cada vez más rápido es insaciable.

Empezamos a pensar: "¿cómo salimos de aquí? ¿Cómo parar este tren o cambiar su rumbo?" Tomamos control de la sala de máquinas, pero esto no cambia nada, la máquina es más poderosa que cualquier conductor. Nos volvemos cada vez más desesperados. ¿Cómo salimos de aquí? ¿Cómo frenar la terrible destrucción de la vida humana? ¿Cómo parar este tren antes de que llegue a su destino final, la aniquilación total? ¿Dónde se encuentra el freno de emergencia?

Organizamos protestas, rebeliones, incluso revoluciones. Caminamos en la dirección opuesta con la esperanza de que esto afecte el avance frenético del tren. Organizamos espacios dentro de los vagones donde intentamos tomar el control de nuestras vidas sobre una base armoniosa, no jerárquica. Incluso corremos de un lado del vagón al otro, pensando que esto quizás lleve al tren a descarrilarse.

El tren, inmune a nuestras protestas, se lanza hacia adelante en la negra noche de la destrucción. No: no es totalmente inmune. A veces desacelera, a veces tartajea, incluso pensamos que podría llegar a parar. Pero cada vez vuelve a cobrar fuerza, se precipita hacia adelante. La Revolución Rusa, la China, Vietnam, Cuba, las revueltas y revoluciones en África y América Latina en los años setenta, los zapatistas, los movimientos altermundistas, los movimientos *Occupy*; pero el tren corre hacia adelante con un poder terrible y destructivo. Y vemos que su nombre está escrito en uno de los laterales de la máquina en grandes letras llamativas: **¡ACUMULEN, ACUMULEN! ¡ESO ES MOISÉS**

Y LOS PROFETAS! Y sabemos que este es el principio que rige el mundo, así hoy como en los tiempos de Marx, quizás hoy mucho más.

El objeto se vuelve más poderoso, la dinámica del tren hace que sea más difícil pararlo, más difícil hasta imaginar pararlo. Examinamos el tren y vemos que cada una de sus partes encaja con la otra, que una se puede derivar de la otra, que hay una concatenación tan estrecha de formas que es imposible simplemente desensamblarlo por partes. La fuerza terrible del tren se encuentra en su totalidad, en el sistema como un todo. Aquí hay una lógica, la lógica del capital. En su centro se encuentra el trabajo abstracto que constituye el valor, a su vez inseparable del dinero; este nos lleva al capital, que es constituido por la explotación del trabajo y así sucesivamente: un tejido denso de formas de relaciones sociales impulsado por el apetito voraz del capital por plusvalía.

El concepto de capital es crucial para comprender nuestra situación, la terrible dinámica en la que nos encontramos atrapados. En este sentido, el trabajo de los que se asocian con la llamada Nueva Lectura de Marx debatida en los capítulos de Mario Schäbel y Harry Pitts en el presente libro, de personas como Backhaus, Reichelt, Postone, Heinrich, Kurz, Krisis y otros es muy importante. Nos ayudan a entender el movimiento de la máquina y hacia dónde se dirigen las vías del tren. Si perdemos el concepto de capital, perdemos todo sentido de la dinámica social y la urgencia del apuro en que nos encontramos. El capital, un movimiento antagonista con una dinámica que devora todo, es reemplazado por conceptos más difusos como "imperio", "el uno por ciento", "injusticia", "neoliberalismo" y esto hace que el remedio sea simplemente más democracia o una democracia más genuina, como analiza en su capítulo Edith González. El problema es que, aunque tener más derechos humanos, más democracia o una distribución más equitativa de las ganancias puede hacer que los vagones se vuelvan más cómodos, de poco o de nada sirve para frenar o siquiera desacelerar el tren. Es más, abandonar los conceptos de capital y revolución o volverlos un tabú hace que sea todavía más difícil imaginar un mundo más allá del tren. El nombre del tren es capital y su principio es ¡Acumulen! ¡Acumulen!

Así que el concepto de capital es de suma importancia. Sin embargo, aquí hay un problema. Si entendemos el capital simplemente como una forma de dominación (como hacen los que se enfocan exclusivamente en la lógica del capital y los Nuevos Lectores de Marx), entonces llegamos a la conclusión de que debemos salir del tren, de que necesitamos una revolución. Y gritamos "sí, sí, sí" con entusiasmo y luego añadimos "pero esta no fue la pregunta. Sabemos que hemos de salir, la pregunta es cómo".

No sabemos cómo parar el tren, ni siquiera sabemos cómo abrir las puertas y saltar. No existe un partido revolucionario que se enfrente al reto y, desde luego, la experiencia de los partidos revolucionarios no nos hace pensar que allí es donde se encuentra la respuesta. Entonces, ¿¡¿cómo, cómo, cómo?!? El tormento desesperado del sujeto atrapado dentro del tren crece más y más. Gritamos.

II

"Gritamos" es un punto de partida subjetivo. Establece la primacía del sujeto, no en el sentido de que el sujeto manda, sino en el sentido de que el sujeto es el punto de partida para nuestra reflexión. Como dice Alfonso García Vela (de manera correcta, aunque crítica) en su capítulo: "Desde este punto de vista, el sujeto es el centro del enfoque teórico y el punto de partida para pensar la emancipación".

Pero nuestro sujeto no es un sujeto puro. Su visión, sus ideas, su concepto de la posibilidad de acción están penetrados por el hecho de que se encuentra dentro del tren. El objeto penetra el sujeto. El objeto mutila el sujeto, lo des-sujetiviza. Y, sin embargo, no lo hace enteramente. El hecho de que escribo esto, el hecho de que tú lo lees, el hecho de que el mundo está repleto de luchas contra la dinámica mortal de la acumulación y lleno de sueños de cómo podría ser el mundo, todo esto sugiere que algo no encaja entre el tren y nosotros, sus pasajeros, que en nuestras aspiraciones y nuestras acciones rompemos y abrimos camino entre los ritmos del tren. En otras palabras, existe una no-identidad entre el tren y nosotros que lo

habitamos, entre la fuerza objetiva de la acumulación y nuestro no encajar subjetivo.

Sin embargo, esta relación entre nosotros y el tren, entre el sujeto dañado y el objeto aterrador, no es una relación estable. Es por ello que el mundo de hoy causa tanto miedo. El tren está acelerando, cobrando más fuerza: neoliberalismo, como se le llama a veces, o "acumulación terminaría" para utilizar el término mucho más útil de Sagrario Anta. Esto afecta el sujeto de dos maneras: el tren penetra cada vez más profundamente nuestras mentes, cuerpos, imaginaciones, dañándonos cada vez más; y también nos obliga a gritar cada vez más fuerte, más desesperadamente. El nuestro es un grito de desesperación que nos lanza de vuelta al sujeto, por muy dañado que sea. Las caravanas de los migrantes de Centroamérica se encuentran acampadas a una calle de mi casa, van rumbo al norte, hacia la frontera con EEUU. Allí, de manera subjetiva-desesperada-absurda se lanzan, a menudo de modo literal, contra la frontera objetiva; a veces trepan vallas de 5 metros de altura con sus hijos y se arrojan al otro lado.

Así que Alfonso García tiene razón cuando, al referirse a Adorno, dice "cuanto más anónimas y ajenas son las relaciones de dominación, se vuelve más insoportable para el sujeto la experiencia de su impotencia; por consiguiente, existirá una tendencia en el pensamiento a una mayor subjetividad. A su vez, la desesperada auto-exaltación del sujeto le impide la auto-reflexión. En términos generales, el aumento de la subjetividad en el pensamiento es correlativo a la cosificación del mundo".

Sí, pero ¿dónde más podemos ir? Cuanto más sobrecogedor el peso de la dominación capitalista, más nos volvemos como los migrantes centroamericanos, nos lanzamos de manera subjetiva-desesperada-absurda contra las fronteras objetivas. Quizás ahora no haya otra dirección que podamos seguir. La propia situación nos hace ser más idealistas, más subjetivistas.

Tanto Alfonso García como Mario Schäbel, de maneras un tanto diferentes, critican nuestro enfoque por cerrar los ojos ante la "primacía del objeto". Ambos refuerzan su argumento haciendo referencia al

bello y enigmático comentario de Adorno en su Prefacio a *Dialéctica Negativa,* de que su ambición es "con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva". En una obra más temprana, Mario (2018) incluso ve en el grito un eco no de Marx, ni siquiera de Hegel, sino de Fichte y del joven Schelling.

Al responder a sus argumentos, parece importante distinguir entre los dos sentidos de "objeto" y "objetivo".

El primer sentido del objeto es la naturaleza, el objeto natural. En este sentido, reconocer la primacía del objeto es respetar los límites naturales de la acción humana, aceptar que los humanos no son más que una parte de una totalidad de condiciones naturales en las que constantemente intervienen, pero no controlan. Por ende, lo no conceptual es aquello que va más allá del control humano y, de hecho, de la comprensión humana. Entendida así, la primacía del objeto es un antídoto importante al antropocentrismo.

Sin embargo, hay una segunda manera de entender el objeto, una que es muy diferente: el objeto es simplemente la totalidad de las relaciones sociales. Se trata de un objeto socialmente constituido, con tal fuerza que a veces se le llama "segunda naturaleza". La distinción entre los dos sentidos de "objeto" se asemeja a la distinción que Marcuse hace en su discusión del Principio de la Realidad de Freud, entre una realidad que es válida más allá de cualquier constitución social (el hecho, por ejemplo, de que por muy altos que seamos no podemos alcanzar la luna) y una realidad socialmente constituida, que él llama el principio de rendimiento. En este caso, la primacía del objeto retiene su fuerza, pero se trata de una fuerza muy diferente. Es la fuerza de la totalidad de las relaciones sociales existentes. Basándose en la lectura de Adolfo Sánchez Vázquez de Marx, Mario Schäbel hace una distinción parecida entre *Objekt* y *Gegenstand*: "*Objekt* es el objeto en sí, exterior al hombre y a su actividad; mientras que el *Gegenstand* es un producto de la actividad práctica, es el objeto captado en modo subjetivo. Para expresar nuestra crítica del MA basándonos en la distinción de Sánchez Vázquez, podemos resumir: sus autores exclusivamente conciben el mundo

como *Gegenstand*, pero no como *Objekt*". En términos de nuestro ejemplo del tren, el tren es claramente un *Gegenstand*, un objeto socialmente constituido, mientras que lo que vemos fuera (el cielo, los montes, los ríos) quizás sea un *Objekt* (si, por supuesto, ignoramos lo que el tren y otros objetos de fabricación humana hacen al cielo, a los montes, a los ríos, sin mencionar nuestra percepción de ellos). Independientemente de la validez de la *Objektivity* de la naturaleza, que dejamos de lado por el momento, lo que nos interesa aquí es la fuerza de la objetividad del tren, un *Gegenstand*, un objeto constituido por la totalidad de las relaciones sociales capitalistas.

Si entendemos el objeto como la totalidad de relaciones sociales, el tren es una metáfora para la primacía del objeto. La primacía del objeto nos está destrozando y nos está arrojando hacia nuestra aniquilación total; y nosotros, los sujetos que gritan, no podemos aceptarlo. Mario tiene mucha razón al decir que: "La interpretación idealista (aquí hace referencia al MA – JH) choca así con la Escuela de Frankfurt y sus sucesores, ya que estos últimos apoyan una interpretación más materialista: una interpretación materialista crítica. Esta acepta la apariencia de la primacía de estructuras objetivas como reales y, al hacerlo, asume que los seres humanos continuarán reproduciendo las coacciones de la estructura social, incluso si son quienes realmente las han producido".

El problema es que, al reproducir "las coacciones de la estructura social", no estamos reproduciendo un sistema estable de dominación sino una dinámica de muerte y destrucción. Seguramente es por ello que, cuando reconocemos la primacía del objeto, apenas la podemos aceptar. Si miramos de nuevo la máquina del tren, veremos en el otro lateral, en grandes letras igualmente llamativas: **LA PRIMACÍA DEL OBJETO**. Se trata simplemente de una reformulación más abstracta del "¡Acumulen! ¡Acumulen! Eso es Moisés y los Profetas".

Nos encontramos en una situación trágica, en la que hay una primacía creciente del objeto y este objeto nos lleva hacia nuestra destrucción. A la vez, el objeto penetra el sujeto más y más profundamente, mutilándonos, haciendo que sea cada vez más difícil

siquiera imaginar un mundo diferente. También es cierto que la primacía del objeto empuja al sujeto desesperado hacia una "falacia de la subjetividad constitutiva" cada vez menos realista, una idea exagerada de lo que se puede lograr por puro esfuerzo subjetivo, al estilo de Hollywood. Adorno tiene razón y también lo tienen la Nueva Lectura de Marx y Mario y Alfonso y este realismo post-2011 (si de eso se trata).

Así que mejor rendirse, mejor dejar de escribir aquí, mejor ni siquiera molestarse con mandar el libro a la editora. Pero no podemos hacer esto, ¿verdad? (Y en este momento el lector inteligente grita "No, ¡por supuesto que no! ¡Estas personas tienen razón y se están equivocando!" Un lector inteligente y dialéctico).

III

"No es suficiente, no es suficiente, no es suficiente" repite el tren de manera autocomplaciente, "todas sus luchas contra mí no son suficientes. El Objeto manda. ¡Soy quien soy, soy Identidad!"

Detrás de la autocomplacencia del tren se encuentra nuestro terror. El tren se precipita hacia adelante, proclamando por un lado "La Primacía del Objeto" y, por el otro, el terrible, aterrador "¡Acumulen! ¡Acumulen! Eso es Moisés y los Profetas". Terrible y aterrador porque muestra la dinámica de la primacía del objeto, porque el acumulen-acumulen es tan claramente la fuerza que rige el mundo y da forma a lo que en realidad hacen los gobiernos, sean de derechas o de izquierdas, que dibuja los detalles de nuestro día a día.

No podemos empezar por el objeto. Lo que salga de nuestra boca o de nuestros dedos sobre la pantalla inevitablemente forma parte de nuestro grito subjetivo. Sin embargo, hemos de mirar cuidadosamente a este objeto terrible que nos domina. Hemos de tener un concepto del capital. ¿Qué podemos decir de él, cómo encontrar sus puntos débiles, su fragilidad?

El tren es un objeto de fabricación humana, un *Gegenstand*. Es la totalidad de las relaciones sociales, una totalidad hecha por nosotros:

no de manera libre ni consciente, pero es la interacción social que nosotros los humanos hemos producido. Y seguimos produciendo. Esta ha de ser, seguramente, la clave de la fragilidad del tren.

Es obvio que nosotros hemos producido el tren. El capitalismo (el tren) es un constructo social. Por medio de luchas sangrientas, el capital fue creado como la forma dominante de relaciones sociales, se creó un sistema que tiene su propia lógica (¡acumulen, acumulen!), sus propias leyes de movimiento. Una vez constituido, el sistema parece operar de manera automática, como un sujeto automático, como un tren. Su existencia es separada de su constitución: fue constituido, ahora existe. Como dice Alfonso García Vela: "Adorno (2005) reconoce que en el capitalismo la práctica humana ha producido una objetividad social que hasta cierto punto es independiente de los sujetos particulares y ejerce un dominio universal sobre los mismos, dominio que les impide llegar a ser sujetos". Todo depende, por supuesto, de este "hasta cierto punto": si se trata de una independencia real, si, por ende, la existencia del capitalismo depende realmente de su constitución, entonces el tren es realmente una fuerza independiente y es difícil ver cómo salimos de esta. En este caso, el sujeto constituyó el objeto en el pasado, pero el objeto es ahora independiente y goza de primacía. El capitalismo dependió de la acción humana para su ceración, pero este ya no es el caso.

Esto no lo podemos aceptar. El capital depende de la acción humana, no sólo para su creación original sino también para la continuación de su existencia. Este es, sin duda, el significado de la teoría marxiana del valor-trabajo: el capital depende del trabajo para su existencia, es decir, de la conversión constantemente repetida de la actividad humana en trabajo abstracto. Es el encauzamiento de la actividad humana en trabajo el que reconstituye constantemente el capital, que reconstituye constantemente la existencia aparentemente autónoma del tren. Quizás sea impreciso decir que no existe separación entre constitución y existencia, quizás sea mejor decir que la separación es siempre un separar frágil y momentáneo de la existencia respecto de su constitución. El capital existe como una fuerza autónoma enla

medida en que lo reconstituimos constantemente como una fuerza autónoma. El capital existe a la medida en que el sujeto reproduce el objeto como algo separado de sí mismo, ajeno a sí mismo. Esta no es la identidad de sujeto y objeto que Alfonso asegura ver.

Se podría objetar que el peso del objeto y su penetración del sujeto es tal que la reproducción constante del objeto (el tren, capital) por el sujeto es simplemente un proceso automático, que la compulsión tediosa de las fuerzas económicas no deja otra posibilidad. En este caso, el sujeto sería en realidad una identidad (como dice Alfonso, citando a Adorno) y no habría escape del tren. Pero si esto fuera así, ¿por qué estás leyendo este artículo y por qué lo estoy escribiendo? Y no creo que nosotros (tú, estimada lectora, y yo) seamos tan especiales (perdóname): formamos, más bien, parte de un mundo más amplio de resistencia y negación y rebelión, parte de un mundo de Noes confundidos, que dicen "tomen control de la máquina", "aprieten el freno de emergencia", "salten por la puerta", "escapen por las ventanas" y nuestro favorito: "dejen de hacer el tren, no les permitan arrojarnos a la caldera de la máquina".

Somos la no identidad. Somos la "pura inquietud de la vida" de Hegel, por muy debilitados y mutilados que estemos. Somos el "movimiento absoluto del devenir" de Marx, atrapados, pero no del todo, en el otro movimiento terrible, el de ¡Acumulen! ¡Acumulen! Somos un no adaptarse, un desborde, un movimiento constante en-contra-y más allá del capital. El capital depende de poder contener nuestro no adaptarse, nuestros desbordares, de su capacidad de canalizarlos hacia el trabajo, hacia el trabajo que produce y reproduce el capital, que produce y reproduce el tren.

El entusiasmo de un párrafo como el anterior casi nos convence de que somos libres. Pero no: todavía nos encontramos dentro del tren y el tren avanza frenéticamente hacia la destrucción de la vida en este planeta. Quizás hayamos dado un paso hacia delante: el problema no es conquistar la bestia capitalista, sino dejar de crearla. Dejar de crear el mundo del capital y, en vez de ello, hacer algo sensible.

¿Cómo dejar de crear la sociedad que nos está destrozando ahora y amenaza con aniquilarnos del todo? Creando otros mundos, inventando otras maneras de vivir. No es fácil, pero existen millones y millones de personas que ya lo están haciendo, por elección, por necesidad o por ambas. Y todos estos experimentos-invenciones están apoyados, deben estar apoyados, por otra gramática o por una anti-gramática: no las derivaciones estrechas del tren analizadas y criticadas por Marx, las conexiones estrechas forjadas por el trabajo abstracto, sino una serie más suelta de conexiones –un mundo donde caben muchos mundos, como dicen los zapatistas. No se trata de construir un tren que vaya hacia una dirección diferente, más feliz (como en las imágenes de progreso socialista) sino de disolver el tren del todo. Existe una anti-gramática que está siendo elaborada en la práctica por muchos movimientos y muchos experimentos diferentes, de manera más articulada y brillante por los zapatistas, como muestra Sergio Tischler en su contribución al presente libro. Se trata de la anti-gramática de un anti-mundo, un anti-mundo que todavía no existe pero que todavía-no-es como un grito contra la primacía del objeto. Esta anti-gramática está muy presente pero se expresa de un modo un tanto torpe en *El capital* de Marx, con sus categorías incómodas y desatendidas o distorsionadas de riqueza, valor de uso, trabajo concreto, fuerzas de producción; también está presente en el mundo latente de Bloch del Todavía-No**,** en la no identidad equívoca de Adorno, en el retorno de lo reprimido de Marcuse, en el reconocimiento mutuo de Richard Gunn y Adrian Wilding (también en este volumen), en el mundo precioso de Arundhati Roy que está de camino ("Otro mundo no es solamente posible, sino que está de camino. […] en un día muy tranquilo, si escucho con mucha atención, puedo oír su respiración"), en la dignidad de los zapatistas, en la idea de Raoul Vaneigem de que la nuestra es una revolución sin nombre. Esta anti-gramática es lo que descubrimos cuando abrimos las categorías para ver qué se encuentra dentro de ellas, o más bien para ver qué desborda de ellas.

Y, sin embargo. Siempre este terrible "y sin embargo". Seguimos escuchando el ruido autocomplaciente del tren: ¡no es suficiente, no es suficiente! Hemos de volver explícita la penetración del objeto por el sujeto. Es fácil ver cómo el objeto penetra el sujeto, es más difícil ver cómo el sujeto penetra el objeto y constituye su crisis. Es muy obvio que el capital está en crisis, pero a menudo vemos nuestras luchas como la consecuencia de la crisis en vez de lo contrario. Hemos de hacer explícito en qué medida nuestras luchas constituyen la crisis del capital, la crisis de su capacidad de canalizar nuestra actividad hacia el trabajo que lo crea y lo vuelve a crear.

Lejos de ser una identidad, la relación entre sujeto y objeto es una disonancia presente tanto en el sujeto como en el objeto. Se ha enfatizado mucho la presencia del objeto dentro del sujeto, pero lo que más nos interesa es la fuerza destructiva del sujeto dentro del objeto, la presencia del sujeto en-contra-y más allá del objeto como su crisis. Mientras veamos nuestras luchas como algo externo a (o incluso desvinculado de) el capital, la máquina seguirá felizmente proclamando "no es suficiente, no es suficiente". Y nosotros contestamos, desesperados, enfurecidos, "¡No es suficiente! ¡No es suficiente!".

Referencias

Adorno, Th. W. (2005): *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad, Obra completa* 6, Madrid, Akal.

Schäbel, M. (2018): *El Marxismo Abierto y la herencia de la Escuela de Frankfurt*. Tesis de Doctorado, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Agradecimientos

Queremos agradecer de manera muy especial a quienes impulsaron la idea de traducir este libro y hacerlo llegar al público latinoamericano, y para ello dedicaron un enorme esfuerzo y tiempo a la traducción de las contribuciones que lo conforman. Un enorme agradecimiento a nuestro querido amigo y colega Alberto Bonnet junto con su equipo de traducción, así como a Anna-Maeve Holloway. Por supuesto, al implacable esfuerzo de Néstor López, miembro de Herramienta Ediciones por el trabajo de edición. Finalmente, agradecemos el apoyo para la publicación al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autonóma de Puebla.

MARXISMO ABIERTO
Contra un mundo que se cierra
coeditado por el Instituto de Ciencias Sociales y
Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la Benemérita
Universidad Autónoma de Puebla y editorial
Herramienta, se publicó como libro electrónico de
acceso gratuito en diciembre de 2023.