Robert Kurz

LA SUSTANCIA DEL CAPITAL

Fondo documental **EHK** Dokumentu fondoa
Euskal Herriko Komunistak

Robert Kurz

LA SUSTANCIA DEL CAPITAL

posfacio de Anselm Jappe

enclave

ROBERT KURZ

LA SUSTANCIA DEL CAPITAL

Nota de EHK sobre la conversión
a libro digital para su estudio.
En el lateral de la izquierda aparecerán
los números de las páginas que
se corresponde con las del libro original.
El corte de página no es exacto,
porque no hemos querido cortar
ni palabras ni frases,
es simplemente una referencia.

http://www.abertzalekomunista.net

Traducción, prefacio y notas de
Guillermo Hernández Porras

Prólogo de:
Clara Navarro Ruíz

Postfacio de:
Anselm Jappe

Enclave de libros

ISBN: 978-84-122182-4-4
Depósito Legal: M-20030-2021

La Sustancia del Capital se publicó en alemán en la revista Exit!, núms. 1 y 2, 2004-2005. bajo el titulo *Die Subsianz des Kapttals. Abstrakte Arbeit ais gesellschsfthebt R/almeiapbysH und dit absolute insiere Schranke der Verwertung.* («La sustancia del capital El trabajo abstracto como metafísica real de la sociedad y el límite absoluto inherente a la valorización»).

© Roswitha Scholz
© de la edición en castellano Enclave ediciones
© de la traducción Guillermo Hernández Porras
Para la ilustración de cubierta, la editorial queda a disposición para comunicar la autoría
Impreso en Gráficas De Diego, Madrid

Enclave de Libros
C/ Relatores, 16
sSou Madrid
http//ww.enclavedelibros.com
enclavedelibros@hotmail.com

ÍNDICE

9 *Nota del traductor*
15 Prólogo: *Algunos apuntes para la lectura de* La sustancia del capital *de Robert Kurz,* Clara Navarro Ruíz

PARTE I
LA CUALIDAD SOCIOHISTÍRICO NAGATIVA DE
LA ABSTRACCIÓN «TRABAJO»

39 1. Totalidad y relatividad en la historia. Observaciones críticas sobre la reducción fenomenológica de la teoría social
47 2. El concepto filosófico de sustancia y la metafísica real del capitalismo
59 3. El trabajo abstracto en la crítica marxiana de la economía política: un concepto de sustancia negativa
71 4. El concepto positivo de trabajo abstracto en la ontología marxista del trabajo
103 5. Elementos para una crítica del concepto de trabajo de Moishe Postone
115 6. El trabajo abstracto y el valor como *a priori* social
133 7. ¿Qué hay de abstracto-real en el trabajo abstracto?
169 8. El tiempo histórico-concreto del capitalismo

PARTE II
EL FRACASO DE LA TEORÍA MARXISTA DE LA CRISIS BASADA EN UNA CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL TRABAJO. LAS BARRERAS IDEOLÓGICAS QUE IMPIDEN EL DESARROLLO DE UNA CRÍTICA RADICAL DEL CAPITALISMO

181 9. La «teoría del colapso», término controvertido y concepto engañoso en la historia de la teoría marxista
189 10. Una teoría reduccionista del colapso como posición marxista minoritaria en la época de la primera guerra mundial: Rosa Luxemburg
203 11. Una teoría reduccionista del colapso como posición marxista minoritaria en la época de la primera guerra mundial: Henryk Grossman
215 12. De la demonización de Grossman a la desaparición del debate marxista sobre las crisis y el colapso
229 13. Sujeto y objeto en la teoría de las crisis. La solución ilusoria del problema en meras relaciones de poder y voluntad
247 14. Crisis y crítica, ilusión política y relación de disociación de género
269 15. El concepto cuantitativo de trabajo abstracto y la crítica de “naturalismo”
301 POSTFACIO: Descarrilar el valor, Anselm Jappe
321 Obras citadas

9

NOTA DEL TRADUCTOR

> «Pero si por enésima vez se vuelve a cavar una fosa para la teoría de Marx, lo que la ciencia académica oficial entierra es con toda seguridad el cadáver equivocado»[1]

El trabajo de traducción de este libro ha sido realizado a cuatro manos entre un servidor (desde la edición inglesa titulada *The Substance of Capital,* traducción realizada por Robin Halpin de *Die Substanz des Kapitals* de Robert Kurz en la que compila dos artículos publicados en la revista *Exit!* en 2004 y 2005 respectivamente por el propio Kurz),[2] y por el editor de Enclave de libros (desde la versión italiana aparecida, incompleta, Online en 2016 en https://www.sinistrainrete.info/marxismo/6491-robert-kurz-la-sostanza-del-capitale.html, importante blog de investigación crítica dirigido por Franco Senia; y desde la versión francesa. La substance du capital, París, L'Echappée, 2019). El resultado de este trabajo ambicioso, por complejidad y rigor teórico surge de la puesta en diálogo de tres idiomas (inglés, francés, italiano) con la intención de ampliar el cauce de interpretación de este importante texto de Robert Kurz, aprovechando las diferentes lecturas y terminologías marxianas, sus tonalidades y sentidos, en definitiva como forma de fotografiar, también desde la lengua, un proceso y un debate cuya actualidad nos parce crucial. Estamos muy satisfechos del resultado, pues creemos que da fe de un libro "afinado", cuyas armonías conceptuales rigurosas en cierto modo alientan lalectura atenta que su contenido provoca.

10

La sustancia del capital solo puede ser explicado a partir de una cierta «necesidad histórica». Dicha «necesidad histórica» tiene una doble dimensión, una más divulgativa y otra, quizás, más de índole sodohistórica, aunque ambas complementarias. La primera está vinculada a una cierta ausencia de los análisis de Robert Kurz y la *Werabspaltungkritik* en los debates en torno a la *Nueva Lectura*[3] (o Nuevas Lecturas) de Marx en nuestro país, mientras que la segunda

---

[1] Kurz, Robert, «Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI », *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica,* n° 8-9, 2016-2017, p. 29.

[2] "Die Substanz des Kapitals. Abstrajere Arbeit ais gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung". Primera parte: "Die negative historisch-gesellschaftliche Qualirat der Abstrakrion "Arbeit". En *EXIT! Krise undKritik der Warengesellschaft,* 1 (2004): 44-129. Bad Honnef, Horlemann. Segunda parte: "Das Scheitem der arbeitsontologischen marxistishen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radücaler Kapitalismuskriúk". En *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft,* 2 (2005): 162-235, Bad Honnef, Horlemann, 2005.

[3] césar Ruiz Sanjuan explica los inicios del término en el prólogo a *Crítica de la economía política* de Heinrich de la siguiente manera: "En estos debates resultaron fundamentales las obras de Helmut Reichelt

se debe a la clarividencia teórica de Kurz respecto a la dinámica colapsista del entramado de socialización capitalista. En estas notas nos vamos a ocupar de la primera de las cuestiones y también trataremos de forma más específica las aportaciones kurzeanas.

11

Si tomamos como referencia de las nuevas lecturas[4] de Marx a los tres autores más recientes (y más relevantes) de las mismas, Robert Kurz, Michael Heinrich y Moishe Postone, veremos que están publicados en castellano dos libros de cada uno de estos dos últimos (Heinrich y Postone).[5] En ellos se pueden encontrar sus principales aportes teóricos o, al menos, las líneas fundamentales de sus interpretaciones de la teoría del valor y los planteamientos de Marx en la clave de estas nuevas lecturas. En cambio, ¿qué sucede con Kurz? No se ha traducido más que un libro suvo: *El colapso de la modernización.*[6] Aunque en este libro Kurz no realiza una exposición sistemática y detallada de todos sus planteamientos, da cuenta (de forma muy controvertida por las fechas en que lo hace, ya que el original alemán está escrito en 1991) del colapso de la Unión Soviética como síntoma de lo que le espera al resto del moderno sistema de producción de mercancías. En cambio. *La sustancia del capital* es el primer texto publicado en castellano en el que se recoge toda la temática tratada por Kurz a lo largo de su vida, además de su innovadora interpretación de algunos aspectos de la propia teoría del valor; una intensa discusión tanto con Postone como con Heinrich, cuyo pensamiento analiza críticamente; finalmente, su postura (que toma de Roswitha Scholz) respecto de la cuestión de género y de la teoría del colapso, como ya hemos comentado.

12

Pero hay otra dimensión interesante. Si repasamos los últimos libros publicados en castellano sobre temas marcianos vinculados a la ley del valor, encontramos los siguientes: *Cómo funciona la economía capitalista,*[7]*Fetiche y mistificación capitalistas,*[8] *Marx desde cero,*[9] *Capitalismo terminal,*[10] *Historia y sistema en*

---

y Hans-Georg Backhaus de principios de los años 70. Fue precisamente Backhaus quien, en el Proólogo a la edición compilatoria de sus escritos publicada en 1997, acuñó el término "nueva lectura de Marx para referirse a estas interpretaciones que surgieron en Alemania a partir de los años 70 y que continúan hasta hoy." (Prólogo, Heinrich, Michael, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 16-17).

[4] Utilizamos el término "nuevas lecturas" para designar las interpretaciones de estos tres autores que tienen notables diferencias entre sí. Sin embargo, nos parece interesante aunarlos en este momento para mostrar que el que está más ausente de los tres en nuestro país es Kurz.

[5] HEINRICH, MICHAEL, *Crítica de la economía política.* Escolar y Mayo, Madrid, 2008) *y ¿Cómo leer El capital de Marx?* Acaba de publicarse *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna I,* Madrid, Akal, 2021. Mientras que de Postone tenemos *Tiempo, trabajo y dominación social,* Marcial Pons, Madrid, 2006, y *Marx reloaded,* Traficantes de Sueños, Madrid, 2007.

[6] KURZ, ROBERT, *El colapso de la modernización,* Buenos Aires, Edit. Akal Marat, 2016.

[7] NIETO *FERNÁNDEZ. Maxi, Cómo funciona la economía capitalista. Una introducción a la teoría del valor-trabajo de Marx,* Madrid, Escolar y Mayo, 2015.

[8] RAMAS SAN MIGUEL, Clara, *Fetiche y mistificación capitalistas,* Madrid, Siglo XXI, 2018.

[9] Fernández Libia, Carlos, y A legre, Luis, *Marx desde cero,* Madrid, Akal 2018. Aunque, como los propios autores dicen, tiene nuevos aportes, el libro está basado en uno anterior publicado en la misma editorial

Marx[11] y *Marx 1857*.[12] Sin poner en duda el interés de estos textos, todos ellos tienen algo en común: no hay en ellos ni rastro de Kurz. Es cierto que el último libro de Carlos Fernández Liria, *Marx 1857*, cita *Las aventuras de la mercancía*,[13] pero en la segunda línea de la *Introducción a la edición española* del libro de Anselm Jappe, el autor indica que el propósito del libro es: "resumir la "crítica del valor" [...]"[14] y no mostrar todo su desarrollo. Por tanto, este libro de Jappe consiste en un resumen con fines divulgativos de la propia critica del valor iniciada y desarrollada por Kurz desde finales del siglo pasado. De forma que entendemos que esta ausencia en el debate autóctono se debe, en cierto modo, a la falta de un texto que aborde los distintos planteamientos kurzeanos. Principalmente porque más allá dc todas las cuestiones técnicas relacionadas con los propios textos de Marx, el pensamiento de Kurz tiene una especificidad respecto de las otras nuevas lecturas: es el único capaz de captar el «instante del peligro»[15] del colapso sistémico, el resto de posturas permanecen ciegas analíticamente fieme al mismo. La presente edición pretende contribuir a todas estas cuestiones con un libro que ojalá ayude a ir comprendiendo a un autor que tanto ha insistido sobre estos argumentos como es Robert Kurz. Siendo esta traducción también un pequeño, pero no por ello menos merecido, homenaje postumo a un teórico por el que sentimos un gran respeto.

13

Por último, nos gustaría comentar algunos aspectos más técnicos de la propia traducción que es todo lo literal que una traducción puede ser y, cuando no, lo hemos señalado en nota al pie. Comencemos por el título. Como hemos visto, en los originales en alemán aparece *Substanz* y en la traducción inglesa y francesa aparece *Substance*,[16] mientras que nosotros hemos traducido por el vocablo *sustancia.* En castellano existe la palabra *substancia,* pero está en desuso, sobre todo en los debates marxianos sobre la sustancia valor o, como aparece en Michael Heinrich, la teoría no-sustancialista del valor,[17] en la que no se suele utilizar el término no-substancialista, por poner un ejemplo. Si bien es cierto que el artículo de Kurz, traducido y publicado en la revista *Nahimen* y titulado

---

titulado *El orden de El capital* en 2010.

[10] Vela Corsino, *Capitalismo terminal* Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

[11] Ruiz Sanjuan, Césasr, *Historia y sistema en Marx,* Madrid, Siglo XXI, 2019.

[12] Fernández Liria, Carlos, Marx 1857. *El problema del método y la dialéctica*. Madrid, Akal, 2019. Excluimos voluntariamente *El colapso del capitalismo tecnológico* (Macías Vázquez, A. Escolar y Mayo, Madrid, 2017), puesto que es el único que trata a Kurz, aunque es posible que desde la redacción de estas notas es posible que se haya publicado algún libro más sobre la ley del valor o las distintas lecturas de Marx.

[13] Jappe, Anselm, *op. cit,* Pepitas de calabaza, Logroño, 2016.

[14] Jappe, Anselm*, op. cit*., p. 7.

[15] Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia en Estética y política*, Buenos Aires, las cuarentenas, 2009, Tesis VI, p. 142.

[16] En la reciente publicación francesa también figura *Substancc (La substance du capital,* L'Echapée, 2019).

[17] Ruiz Sanjuán, César, prólogo a Heinrjch, Michael, *op. cit.,* 2008, p.21.

La doble desvalorización del valor, utiliza el término *substancia*,[18] hemos seguido a este respecto la mayoría de otros textos sobre la cuestión en la que se utiliza el término *sustancia,* especialmente la traducción de Jordi Maiso y José Antonio Zamora,[19] que también nos ha sido de utilidad para la traducción del concepto de *modernidad rezagada,* tomado de ellos. Para acabar, debemos mencionar una de las expresiones de la traducción que nos ha parecido más difícil: *valué objectivity.* Este concepto figura en la traducción inglesa tanto para aludir a *la mercancía como objetividad del valor,* como para *la objetividad del valor de la mercancía,* y también para el *valor objetivado en la mercancía.* Nos ha parecido crucial marcar una distinción entre estas tres nociones porque es fundamental para las diferencias con Heinrich, como podrá observarse a lo largo del texto, y en este sentido han sido interesante las otras traducciones que no son la inglesa. El resto de apreciaciones se han señalado en las notas correspondientes, indicanto que son notas del traductor.

14

Finalmente, añadir que muchos de los textos atados en el original alemán no tienen aún traducción al castellano por lo tanto hemos optado por traducidos intentando actualizar algunas expresiones que por su distancia temporal resultaban algo «clásicas». Cuando esto ha sido necesario, se ha indicado en la nota que se trata de traducción propia del traductor con el símbolo (*). Sobra decir que nos ha animado la voluntad constante de conseguir un resultado fiel y actual.

A pesar de todo este esfuerzo, el texto que aquí se presenta no está sentó de difinihades. Por supuesto que este libro presupone, como hizo Marx, «(...) lectores que quieren aprender algo nuevo, esto es, que también desean pensar por sí mismos»,[20] pero aun así, no deja de ser ciertamente denso en algunas partes y requiere de un cierto esfuerzo en la lectura. Con el objetivo de facilitar y completar esta lectura, se han introducido los «Apuntes» ciertamente clarificadores de Clara Navarro y un postfacio de Anselm Jappe, cuya colaboración y constante esfuerzo de actualización de los planteamientos del propio Kurz agradecemos profundamente. Esperamos que todo el esfuerzo llevado a cabo para traer este texto al castellano pueda ser de utilidad al lector para la comprensión de la difícil encrucijada sociohistórica en la que nos hallamos inmersos.

Guillermo Hernández Porras

---

[18] Kurz, Robert, *La doble desvalorización del valor,* «Nahimen», 2015, p. 130.

[19] Kurz, Robert, «Marx 2000. La importancia de una teoría dada por muerta para el siglo XXI», *op. cit.* En inglés aparece *recuperative modernisation,* que Maiso y Zamora traducen del alemán por *modernización rezagada.* Lo que debe quedar claro es que Kurz alude a un proceso comprimido de aceleración en la modernización que han tenido que llevar a cabo algunos países *rezagados* en dicho proceso.

[20] Marx, Karl, Prólogo a la primera edición alemana de *El Capital*, Akal, Madrid, 2914, p. 16.

Madrid, mayo de 2021

15

ALGUNOS APUNTES PARA LA LECTURA DE *LA SUSTANCIA DEL CAPITAL* DE ROBERT KURZ

Clara Navarro Ruiz

A pesar de las dificultades, el creciente interés por la línea marxista de la crítica de la escisión-valor (*Wertabspaltungskritik)* tiene su reflejo en la presente publicación. Sin ser el único factor causante, puede decirse que la atención al universo conceptual de esta corriente ha ido aumentando a través de la labor de diferentes especialistas que, desde muy diversas aproximaciones, han ido alentando el estudio riguroso tanto de la *Wertahspaltungskritik* así como de la perspectiva marxiana de la «Nueva Lectura de Marx» (Backhaus, Reichelt, Heinrich). [1]

16

Ambas contribuciones, siendo muy diferentes —buena muestra de ello son las amargas disputas que llevan a cabo de manera habitual— comparten un interés por el análisis del carácter fetichista de la sociedad capitalista, abordando la obra de Marx desde un punto de vista *cualitativo*. Así, sostienen que el impulso fundamental del filósofo de Tréveris está dirigido al análisis de las condiciones y la constitución social que se impone en un escenario en que los individuos están

[1] En la nota del traductor se ha hablado de la ausencia de Kurz en la recepción hispanohablante del marxismo contemporáneo alemán. Sea como fuere, aquí no debemos dejar de mencionar y poner en valor que en los últimos años se ha desarrollado una línea de investigación de esta constelación teórica meritoria y muy bien fundada. Así, en lo que respecta a las obras originales del marxismo alemán, hay que destacar el trabajo de César Ruiz Sanjuán, que ha traducido y prologado dos de las obras más importantes de Michael Heinrich, la *Crítica de la economía política. Una introducción a* El capital *de Marx* (Madrid, Escolar y Mayo, 2009), así como su *¿Cómo leer El Capital de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de* El Capital, (Madrid, Escolar y Mayo, 2016). De otra parte, la crítica de la escisión del valor se ha difundido gracias a la publicación de textos como *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial de* Robert Kurz (Buenos Aires, Marat, 2016) o *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía.* de Anselm Jappe, Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb (Logroño, Pepitas de Calabaza, 2014). Asimismo, una importante labor de difusión se ha realizado gracias a los toctos, ya firmados en solitario por Jappe, *Guy Debord*, (Baralona, Anagrama, 2006), *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos* (Logroño, Pepitas de Calabaza, *2011), Las aventuras de la mercancía,* ¿Pepitas de Calabaza, Logroño, 2016) *y La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*, (Logroño, Pepitas de Calabaza, 2019). Asimismo, Jappe se alió con Jordi Maiso, referente teórico en estas corrientes marxistas, para publicar, junto con José Manuel Rojo, *Criticar el valor, superar el capitalismo*. (Madrid, Enclave de Libros, 2015). También deben mencionarse los textos que, trabajando con los materiales teóricos de la línea de pensamiento germana, están conformando una línea de pensamiento propio. Ejemplo es el ya mencionado libro de Clara Ramas San Miguel, *Fetiche y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx.* (Madrid, Siglo XXI Editores, 2018) y, nuevamente, el trabajo de César Ruiz Sanjuán, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo* (Madrid, Siglo XXI, 2019).

forzados al intercambio del producto de su trabajo bajo la forma de la mercancía. De este modo, esta tradición se aleja del marxismo tradicional, aquel que uso como columna vertebral y rectora de su análisis el punto de vista de la clase obrera y las cuitas por la redistribución del plusvalor. En su lugar, el interés comienza a centrarse en el análisis de la conciencia fetichista, fenómeno que afecta a todos los individuos de una sociedad sin importar la clase a la que pertenezcan por su posición en el aparato productivo.[2]

17 Independientemente de las similitudes que solo unos ojos extranjeros son capaces de apreciar, no cabe duda de que el discurso de la *Wertabspaltungskritik.* destaca por su radicalidad —sin duda alentado por su carácter extra-académico— y la atención a las transformaciones sociales de la modernidad capitalista, en un impulso que busca realizar lo que comúnmente se ha denominado crítica del presente. Los análisis de esta línea de pensamiento (que no obstante opera en un alto nivel de abstracción) se ofrecen al lector a modo de diagnóstico crítico que no olvida la revisión de los fundamentos socio-culturales, ideológicos, psicológicos, etc. que acompañan a la estructura socio-económica capitalista. Esta serie de características se resuelven en un discurso que apunta a las categorías fundamentales del capitalismo («valor», «mercancía», «trabajo»); comprendiendo que su abolición es el único modo de superar su núcleo estructural y con ello, provocar el abandono de este sistema civilizatorio, tan internamente contradictorio.

Todos los elementos mencionados están presentes, de alguna u otra manera, en el texto *La sustancia del capital* de Robert Kurz. Nos encontramos ante una de las reflexiones más importantes del representante más célebre de esta corriente —junto con Roswitha Scholz— y además lugar en que se trata en mayor profundidad el concepto fundamental sobre el que se sustentan sus tesis: el trabajo abstracto. Quien decida abordar la lectura de este texto encontrará una prolija explicación de la posición kurzeana que verá matizada gracias a la discusión que realiza de autores clásicos de la filología y ortodoxia marxistas (Luxemburg, Rubin, Grossman, Lukács, Sohn-Rethel, Bucharin) así como otras voces que, si bien señalaríamos afines a la postura de Kurz, deben diferenciarse nítidamente del mismo (Postone, Heinrich).

Por lo que toca a estas líneas, hemos convenido que lo más conveniente y útil es centramos en los aspectos conceptuales más intrincados para facilitar la comprensión de quienes se enfrentan por primera vez a la teoría kurzeana. Por ello, vamos a analizar separadamente los conceptos y líneas arguméntales más importantes de este texto y de su autor, esperando con ello otros aspectos no tratados en estas páginas se aclaren en relación con lo que aquí se detalla. Es importante mencionar que no respetamos el orden de aparición de los

[2] En esta caracterización *véase* Ruiz Sanjuán, César, "La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista", Isegoría, nº 50 (2014): 143-165, p. 155.

conceptos en el escrito de Kurz. Como es sabido, *La sustancia del capital* se publicó en dos entregas en los dos primeros números de la revista *EXIT!* (publicación que inauguró oficialmente la línea de la crítica de la escisión-valor tras la división del grupo de pensamiento de la *Wertkritik*),[3] por lo que la intervención kurzeana carece de una estructura unitaria estricta en términos formales.

18

La noción del fetichismo

Tras los breves preliminares realizados, lo más sencillo es comenzar por la noción de fetichismo. En primer lugar, se ha de tener presente que el fetichismo es para Kurz un fenómeno que se ha dado, hasta ahora, en todas las sociedades humanas incluida la capitalista. Mientras no se decida de manera libre, consciente y reflexiva acerca de las consecuencias y condiciones de la acción social de cada comunidad, este siempre estará presente. De entrada, el fetiche es señal de un comportamiento ciego y cosificado, origen de cadenas de acción que se muestran externas a la acción humana, que tienen como consecuencia un empobrecimiento del campo de lo imaginable y posible en lo político, social y económico.

19

Más concretamente, la estructura fetichista puede definirse como la matriz de la estructura fundamental de cada comunidad humana, aquella que determina la forma específica que adquieren las relaciones de los hombres con su metabolismo. Se trata, por tanto, de aquel conjunto de elementos que gobierna el proceso de intercambio de energías con el mundo entorno, lo que también suele denominarse como proceso de reproducción social. Adicionalmente, se ha de tener presente que el principio de regulación fundamental de cada estructura fetichista se da siempre a través de un «medio constituido metafisicamente» que, por su parte, escapa al poder de decisión humana, pues tiene una «lógica propia».[4] Este argumento, que puede sonar algo extraño, se aclara si tenemos en

---

[3] Las raíces históricas de la *Wertabspaltungskritik* han de ser buscadas en los años 8o en Alemania, donde, al calor de la discusión marxista, se conformó un grupo de pensamiento denominado *Wertkritik* que se reunió en tomo a la revista *Marxistische Kritik* (posteriormente denominada *Krisis).* Este grupo, no obstante, se escindió en dos en 1005. Uno de los motivos de la separación fue la polémica generada por las tesis de Roswitha Scholz, que ya en 1992 había comenzado a defender sus argumentos en torno a la escisión de género en su escrito *El valor es el hombre.* Tras la separación del grupo original quedaron de un lado teóricos como Norbert Trenkle y Ernst Lohoff, que pasaron a desarrollar sus líneas teóricas en la revista *Krisis,* toda la información sobre la publicación y un gran número de contribuciones en diversos idiomas puede encontrarse e: http://www.krisis.org/. Por su parte, la revista *EXIT! Krisis und Kritik der Warengesllschaft* tiene su punto de encuentro en el siguiente enlace: https://www.exit-online.org/index.php.

[4] Véase Kurz, Robert, «Geschichte ais Apone. VorläufigeThesen zur Auseinandersetzung um die Historizität

cuenta que el uso de la palabra «metafísica» es un término vinculado aquí a lo que Marx llama el «proceso de metabolismo social», es decir, el conjunto de elementos relacionados con las condiciones, características y contexto de la reproducción social de cada comunidad.

20

Teniendo esto presente, lo que diferencia a la sociedad moderna de aquellas que se rigen por otros principios es la específica forma metafísica sobre la que comienza a fundamentarse, su particular principio de regulación: la valorización del valor o, dicho de otro modo, la necesidad inexcusable de acumular capital, expandir los beneficios y la lógica empresarial a todos los aspectos de la vida, siempre a costa del plustrabajo impago o plusvalor. Con la valoración del valor como principio metafísico fundamental nos encontramos ante un sistema civilizatorio que se rige por un principio de carácter *inmanente,* por ende, inseparable del mundo terrenal y su materialidad, o sea, a los objetos del mundo y al trabajo que le da forma. Ambos extremos de esa relación se van a ver modificados en una transformación que se condensa en el surgimiento del concepto de *trabajo abstracto,* cuya importancia se refleja en el hecho de que fue reclamado por Marx, muy certeramente, como uno de sus grandes descubrimientos en el campo de la crítica de la Economía Política.[5]

La categoría de trabajo abstracto

21

En principio, el trabajo abstracto es un *aspecto* determinado del trabajo que se opone, tal como sabemos por la más básica formación en terminología marxista, al trabajo concreto. La mirada de Kurz nos invita, no obstante, a ir más allá de los lugares comunes. En primer lugar, nos invita a observar con extrañeza al

---

von Fetischverháltnissen. Zweite Folge». Texto publicado en la página web de EXIT!, en 2006, todavía disponible. El conjunto de este texto, en sus tres panes, es especialmente útil para iluminar el sentido en que Kurz trabaja con el término «metafísica» y «fetiche», no sin olvidar su *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik derpolitischen Ökonomie,* Berlín, Horlemann, 2012. Este último libro, fundamental para la comprensión de la teoría kurzeana, no ha sido todavía traducido al castellano. No obstante, puede encotrarse una traducción al portugués en *Dinheiro sem valor. Linhas gerais para uma transformaçao da critica da economia politica.* Lisboa, Antígona, 2014.

[5] Marx se refiere a la diferenciación entre trabajo concreto y abstracto presente en la Economía Política de la siguiente manera: "En lo que se refiere al *valor* en general, la economía política clásica en ningún lugar distingue explícitamente y con clara conciencia entre el trabajo, tal como se representa en el valor, y ese mismo trabajo, tal como se representa en el *valor de uso* de su producto. En realidad, utiliza esa distinción de manera natural, que en un momento dado considera el trabajo dese un punto de vista cuantitativo, en otro cualitativamente. Pero no tiene idea de que la simple *diferencia cuantitativa* de los trabajos presupone su *unidad* o *igualdad cualitativa,* y por tanto, su reducción a *trabajo abstractamente humano"*. (Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Primer tomo Traducción de Pedro Scarón, Madrid, Siglo XXI, 2998 [1974], p. 97.

propio término «trabajo». Este es un concepto que, en sí mismo, ya está ligado a la estructura fetichista moderna. ¿Acaso el gasto de energía humana, es decir, el proceso de metabolismo social, ha sido siempre algo «evidente por sí mismo» para toda sociedad humana? Para el autor de *Geld ohne Wert* la respuesta es claramente negativa. Solo en una sociedad en que el gasto y consumo de energía humana (trabajo abstracto) se ha convertido en un fin en sí mismo por ser sustancia del valor y por ende, del capital, puede tener algún sentido aislar de algún modo esta actividad humana. De esta manera, en el capitalismo el trabajo se aísla por partida doble: tanto de las relaciones y funciones sociales en las que pudiera estar anteriormente integrado (en aquellos ordenamientos socio-políticos que pudieran asignar labores o actividades a ciertas personas por su posición en la sociedad, edad, «raza» o género, entre otros factores), como del propio contenido y fin concreto que tiene en cada caso la actividad humana del trabajo (lo que da lugar a la anteriormente mencionada oposición entre trabajo abstracto y concreto).

El hecho de que el trabajo se haya elevado a la categoría fundamental del sistema civilizatorio moderno no nos ha de hacer olvidar que estamos tratando con una forma de abstracción. Por ello, aunque «concreto» y «abstracto» se muestren como términos opuestos, no debemos obviar que no dejan de ser las dos perspectivas de uno y el mismo proceso, una y la misma actividad. Por este mismo motivo, el tipo de abstracción que da lugar al surgimiento del valor (cuya sustancia es el trabajo abstracto) ha de definirse como una *abstracción real.* En primer lugar, porque el valor nunca puede aparecer como algo separado de las formas concretas en las que se encuentra; también, porque al valor le es inherente una cierta materialidad, un cierto gasto de energía humana que siempre ha tenido que tener lugar para hacer posible su surgimiento. Volveremos sobre esto un poco más abajo.

22 Sigamos desentrañando los aspectos del trabajo abstracto. Parte importante para acercarnos a una mejor comprensión de este término es la pregunta por su contenido, por aquello a lo que nos referimos cuando mencionamos esta palabra. Afortunadamente no se trata de algo que tengamos que leer entre líneas, pues Kurz nos ofrece una definición bastante directa. parafraseando sus propias palabras, se puede establecer que el trabajo abstracto es resultado de una relación de carácter dinámico. Sabemos asimismo que dicho vínculo se da siempre entre dos términos, la *forma valor* y la *sustancia natural,* entendiendo esta última reducida a términos mecanicistas (es decir, en cierto modo, según la perspectiva de la ciencia moderna, que comprende a la naturaleza como un objeto pasivo, susceptible de modificación mediante la intervención humana).[6]

[6] Una revisión de nuestra propia tradición conceptual moderna habría de leer de manera crítica el término mismo «Naturaleza», pues con este, en cierto modo, ya se está definiendo a nuestro medio natural como algo externo, más cercano a la concepción que asume que un mero recurso para la vida humana y no un entorno circundante con legaliformidades y ritmos propios que han de ser conocidos, asumidos y

En virtud de la relación entre estos dos términos, la naturaleza, que de manera previa no se encontraba reducida a términos mecánicos, pasa a ser subsumida y reducida a la forma valor, por supuesto, siempre a través del proceso social del metabolismo capitalista.

23

De este modo, esta relación de carácter estrictamente social tiene como consecuencia que el *valor* se convierte en el principio esencial y fundante de la formación fetichista moderna. En este esquema, el trabajo, como simultánea forma de actividad y sustancia del capital, dado su doble aspecto (concreto/abstracto), se transforma en el impulso, la dinámica y el proceso por el cual la forma valor pasa a vertebrar el núcleo, el alma intima del sistema social y civilizatorio de la sociedad moderna. Por todo ello, puede afirmarse que: I) la extensión de la praxis del trabajo y II) la extensión de la forma abstracta del valor son en realidad la misma cosa.

Como ya se ha adelantado, no debe perderse de vista que esta extensión del valor bajo la forma del trabajo abstracto es un proceso de carácter material, que no puede darse sin contenido físico. Esto es así aunque el propio término «trabajo abstracto» y la relación que describe no sean de carácter natural, sino social — sería absurdo intentar argumentar que el «gasto de cerebro, músculo, nervio», tal como define Marx al trabajo abstracto,[7] puede encontrarse cual fruto de un árbol o resultado de unas semillas bien cultivadas—. De esta manera, el aislamiento y abstracción del aspecto abstracto del trabajo es la otra cara de la reducción de la naturaleza a términos mecanicistas. Ambos términos, además, se han de entender como resultado de un proceso que no es únicamente conceptual, sino también eminentemente práctico. Efectivamente, «trabajo abstracto» solo puede comprenderse como resultado de un cierto comportamiento práctico que privilegia, hace preeminente y expone la actividad del *mero producir* por delante del contenido de lo producido. De hecho, redirige el modo de producción en pro de la maximización del propio producir: no otra cosa es lo que ha generado la cooptación por parte de la jerga económica de términos como «optimización», «eficiencia», «gestión», «racionalización». Todas ellas son palabras que, casualmente, entendemos relacionadas con la búsqueda de *hacer más en menos tiempo.* Qué contenido tenga ese «más» resulta siempre irrelevante. Bajo el signo del capitalismo, el mandato social exige a todo elemento presente en la cadena de producción, sin importar su posición

---

respetados. Una intervención en este sentido, compatible con los postulados de Kurz, se encuentra en Moore, Jason W., *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital.* Londres, Brooldyn, Verso Books, 2015. Asimismo, dentro de la propia tradición más directamente conectada a la *Wertabspaltungs-kritik* debe mencionarse el trabajo de Elmar Flatschart en (entre otrod trabajos) "Anthropozän oder Kapitalozän? Der emanzipatorische Gehaltsrecher Krisenbearbeitung zwischen Gesellschaft und Technik", en Zuckermann, Paul Kopenburger, Anne, Schaupp, Simon, *Kybernetik, Kapitalismus, Revolutsmen, Emanzipatorische Perspektiven im technologischen undel Unrast*, Münster, 2017: p. 127-161.

[7] Marx, Karl, *El Capital Crítica de la economía política,* Primer tomo, *op cit.,* p. 54.

(individuos, empresas, instituciones), la mejora incesante de la (otra palabra cooptada por el discurso económico) "productividad", porque no otro es el fin que ha asumido la sociedad

24

De lo que se trata aquí, por tanto, es de un cambio de comportamiento respecto del vínculo social comunitario, que está relacionado con algo físico material, real: el gasto de energía humana. Una transformación que, adicionalmente, modifica no sólo el resultado de la acción social, sino el proceso mismo de su efectuación. Estamos ante una transformación crucial, que no obstante, implica un análisis minucioso y riguroso que ni siquiera d padre de la crítica de la economía política, Marx, pudo llevar a cabo. Sus tatos se encuentran trufados de aporías e inconsistencias en tomo al concepto de «trabajo» que no fueron resueltas por la serie de pensadores que siguieron su estela teórica. Según Kurz, los nombres más célebres de la tradición de estudio crítica defendieron, de una u otra manera, una comprensión de la esencia del trabajo de carácter *positivo,* es decir, incapaz de ver que dicha noción esta vertebrada en una matriz de praxis social —un determinado vínculo social de carácter histórico— de carácter fetichista. En definitiva, para el autor de la *Wertabspaltungskritik,* el trabajo se ha de comprender, necesariamente, dentro de una determinación metafísica que impone la valorización del valor como el fin en sí mismo de la sociedad. Señal clara de las limitaciones de la interpretación marxista tradicional entre otras es la nula o escasa atención que han tenido las cuestiones ligadas a la destrucción medioambiental generada por el desarrollo y extensión del principio del trabajo abstracto. A pesar de todo, cabe mencionar que se trata de una tarea que está siendo llevada a cabo con gran solvencia en los últimos años.[8]

25

TRABAJO ABSTRACTO COMO LÓGICA PRODUCTIVA: ASPECTOS CUALITATIVOS Y CUANTITATIVOS

Teniendo en cuenta lo que hemos argumentado hasta ahora, estamos en condiciones de afirmar que según Robert Kurz, la clave para entender correctamente la dinámica que posee el trabajo abstracto y su expansión a través de la valorización del valor es asimilarlo como una *lógica productiva.* Es esencial comprender que el trabajo abstracto es el *a priori* de la reproducción

[8] Una referencia fundamental, en este sentido, es el trabajo de Kohei Saito en *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy,* Nueva York, Monthly Review Press, 2917. Basándose en muchos textos de Marx hasta ahora no incluidos en el corpus canónico —algo que se irá resolviendo a medida que siga avanzando la publicación de sus obras completas bajo el nuevo proyecto editorial de los MEGA— que es posible leer al pensador alemán desde un punto de vista crítico con la destrucción medioambiental que lleva a cabo el capitalismo. Su lectura de la teoría del valor está fuertemente ligada a la Nueva Lectura de Marx.

capitalista en su conjunto, lo que incluye que el proceso productivo también se vea modificado. Pero si esto es así, se ha de admitir que el valor hace su aparición como lógica social antes de que las mercancías se ofrezcan en el mercado. ¿Es esto conecto? Sí, pero para percibirlo como tal, hemos de introducir en estas explicaciones la noción de «objetividad del valor" [*Wertgegenständlichkeit*].

De manera sencilla, podemos definir la objetividad del valor como aquel vínculo *cualitativo* que es común a todas las mercancías por el hecho de ser mercancías. Efectivamente, hemos afirmado que el capitalismo implica una determinada lógica productiva cuya característica principal es el acento en el *mero producir,* por tanto, un énfasis que implica una determinada indiferencia respecto de los contenidos concretos de la producción. En consecuencia, resulta obvio que cualquier objeto/prestación de servido/recurso generado bajo este sistema tiene en común una misma perspectiva productiva; esa que nos habilita, por otro lado, a calificarlas como tales mercancías. Dicho de otro modo, en el capitalismo, una determinada manera de producir (aquella que mantiene una indiferencia respecto de lo producido) se ha convertido en *conditio sine qua non* de su pervivencia como modo de reproducción social general de una particular comunidad histórica. Como resultado de esta situación, dicha abstracción de las cualidades concretas se ha observado en un *a priori*, en un presupuesto trascendental de la entera producción. Quizás un ejemplo nos permita constatar estas afirmaciones —que sierve a un tiempo como señal clara de la prelación y predominancia del aspecto del valor de cambio que implica el concepto "mercancía"—. En el día a día capitalista, es un hecho que, cuando una mercancía no consigue venderse en el mercado (malogrando su objetivo de contribuir a la valorización del valor, a la obtención de réditos de un capital determinado) es destruida, antes que aprovechada en tanto que determinado valor de uso, como el concreto objeto/prestación de servicio/recurso que es. Esto, nos dice Kurz, sólo es posible en tanto la esencia social de la mercancía reposa "sobre la objetividad del valor y no en la objetividad de la necesidad",[9] es decir, cuando su esencia social reposa sobre el imperativo de la productividad, no está dirigida a la satisfacción de las necesidades concretas y materiales de los individuos.

Todavía hemos de realizar una observación de importancia. Si hemos resalado que la objetividad del valor es únicamente el aspecto *cualitativo* de la mercancía es porque este ha de ser claramente diferenciado de su par contrapuesto, el aspecto *cuantitativo.* Esto nos lleva a un asunto de importancia que Kurz trata de manera algo lateral en *La sustancia del capital,* pero que resulta importante conocer para entender correctamente las críticas que lanza a Michael Heinrich.

[9] Kurz, Robert, *La sustancia del valor.* Nótese que con "objetividad de la necesidad se traduce la palabra alemana *Bedürfnisgegenständlichkeit,* donde es un término que hace referencia a una necesidad concreta, de carácter social.

Nos referimos a la importancia de la dinámica de la competencia y las diferencias existentes entre la objetividad del valor, la magnitud del valor [*wertgröße*] y la noción de precio realizado. Veámoslo más despacio.[10]

27 Comencemos recapitulando. Hemos visto que la lógica del trabajo abstracto afecta a la producción dejando en pie una sola cosa: el gasto real de energía abstracta humana realizado. Este gasto otorga a todas las mercancías una característica cualitativa común, la objetividad del valor. La objetividad del valor expresa su validez en las mercancías en tanto representa un *quantum* indeterminado de trabajo abstracto que ha tenido lugar. En cierto modo es signo de una promesa: *valer* en determinada cantidad, sin que sea posible determinar en qué medida. Ahora bien, esta indeterminación cuantitativa no implica que las mercancías individuales no sean ya, por sí mismas, parte de la totalidad común que conforman los objetos/servicios/recursos generados por el sistema capitalista. Es algo que Kurz expresa bien en *Geld ohne Wert.*

> ...[c]uando la forma de valor es una determinación *a priori* de carácter previo y constitutiva a la producción y al mercado, la "objetividad del valor" [*Wertgegenständlichkeit*] le corresponde perfectamente al producto individual, como forma de mercancía, porque ya es parte *a priori* de una totalidad común, social. (Kurz, R. *Geld ohne Wert*. *loc. Cit.,* p. 190).

Y que también encontramos claramente expresado en las siguientes palabras del texto que estamos presentando. *La tostártela del capital.* Merece la pena reproducir aquí este fragmento, pues resume muchas de las cuestiones que hemos venido planteando hasta ahora y que quien lea encontrará en el texto:

> Determinar el trabajo abstracto como a *priori* social es, por el contrario, determinar la totalidad (el término designa aquí el conjunto de la reproducción consciente del capital, que no coincide, sin embargo, con la reproducción global real, que siempre incluye otros momentos, momentos disociados). Esto significa que el trabajo abstracto se extiende sobre todo el proceso de reproducción capitalista como fuerza motriz de la abstracción valor. Lo que «aparece» a través del valor de cambio en la esfera de la circulación es la objetividad del valor que ya poseen las mercancías, en las que se manifiesta el trabajo abstracto que determina el propio proceso de producción. Trabajo abstracto y objetividad del valor no son sino diferentes estados de una misma abstracción real en la que se mueven tanto el proceso de reproducción determinado por el capital como la trayectoria histórica de este proceso, el valor de cambio es su forma fenoménica

[10] Por consiguiente, véase Kruz, Robert, *Geld ohne Wert, loc. Cit.,* p. 167 y ss. La aplicación parcial en lengua castellana puede encontrarse en nuestra sede cultural, Navarro Ruiz, Clara, *Mientras caemos. Fundamentos para una crítica interseccional del capitalismo a partir de sus límites como sistema civilizatorio,* presentada en 2019 en la Universidad Complutense de Madrid.

cotidiana, aparentemente desprovista de historia (Kurz, R., *La sustancia del capital.* p. 131)

28

Bien, ya tenernos claro lo que hace común a las mercancías. ¿Qué es aquello que las hace diversas entre sí? La respuesta es sencilla, la cuantificación, es decir, la cantidad de trabajo abstracto, de "energía abstracta humana" que posee cada una de ellas. Este proceso es algo que se determina en la esfera mercantil, donde la mercancía se pone en relación con la totalidad de producción capitalista a través de los mecanismos de la competencia. Aquí hacen su aparición las nociones de «magnitud de valor» [*Wertgrade*] y «precio realizado», conceptos ambos que ha generado muda confusión en la tradición marxista.

Tal como comenta Kurz, la magnitud de valor es aquella noción que vincula a la mercancía individual con el trabajo social global que se pone en funcionamiento en la sociedad capitalista. Si bien esto parce claro por sí mismo, las cosas se complican una vez comprendemos el proceso por el que se produce esa relación. En primer lugar, hemos de tener en cuenta que en cada ciclo global de valorización del valor, el trabajo social global llevado a cabo en al conjunto del sistema capitalista constituye una determinada masa total de valor *válida* ("válida" en tanto se trata de trabajo socialmente necesario). cada mercancía individual que sale al mercado aspira a representar de manera "socialmente válida" una fracción de dicha masa total de valor global. En ese sentido, podría decirse, de manera algo laxa, que todas ellas reivindican su derecho a obtener una determinación concreta de su magnitud de valor.

29

Seguidamente, debemos tener presente que dicha exigencia de las mercancías no puede darse de otro modo que bajo la forma de un *deseo,* una aspiración, a la que apuntan mediante un *precio ideal* que las mercancías llevan impreso. Si marcamos el carácter desiderativo de este movimiento es porque la fracción de valor que anhelan las mercancías no está nunca asegurada. Esta depende. radicalmente, de los mecanismos de la competencia Estos, dada su lógica interna, hacen que el resultado del proceso de realización (compra-venta de las mercancías) no pueda ser una magnitud de valor individual perfectamente correspondiente y correlativa a cada mercancía; en cierto modo, eso supondría bien i) presuponer que es posible cuantificar todos los factores concomitantes a un proceso de acumulación del capital de manera exacta, bien ii) suponer que en el sistema capitalista no se produce más que lo estrictamente necesario.[11] Antes bien, el resultado que arroja este proceso para cada una de las mercancías es *un precio realizado como quantum o* fracción de la masa global de valor, que necesariamente, es algo diferente de la fracción individual en el plano del valor.

[11] El trabajo socialmente necesario en un ciclo Je reproducción del capital no tiene por qué coincidir con la masa total de mercancías producidas. De hecho, en el sistema capitalista, ambas magnitudes nunca coinciden y, por eso, las bancarrotas y los ceses de negocio son una constante, incluso en apocas de bonanza económica general.

Por tanto, *precio realizado y magnitud de valor de la mercancía individual no coinciden* y, *sensu stricto,* dado que el efectivo grado de realización de las mercancías es algo que solo puede analizarse de manera retrospectiva y es dependiente de multitud de elementos, la cuantificación exacta de la magnitud de valor de cada una de las mercancías es una tarea, en realidad, imposible.

No esperamos haber aclarado de manera completa todos los aspectos que implica la cuantificación del valor del capitalismo; pues no en vano es uno de los asuntos que mayor cantidad de discusiones sigue causando. Lo que sí creemos que debe tenerse presente —y esperamos haber dejado claro— es que el proceso de *realización* de las mercancías es algo diferente a su proceso de *constitución* como tales, pues este último es algo que ocurre ya en la esfera de la producción capitalista.

KURZ ANTE OTRAS CORRIENTES DE LECTURA MARXISTA. El CARACTER GLOBAL DE LA TRANSFORMACIÓN CAPITALISTA

Anteriormente cuneábamos que tener presentes las diferencias conceptuales en torno a la determinación cualitativa y cuantitativa, de la mercancía es una cuestión crucial para comprender las diferencias existentes entre las tesis de Robert Kurz y las de otros teóricos marxistas contemporáneos como M. Heinrich. Como explica Kurz en *La sustancia del capital,* este célebre autor ha formulado y fundamentado una concepción de la noción de trabajo abstracto muy ligada a la importancia del acto de intercambio. En Heinrich. este acto es el factor fundamental que permite el sostenimiento de la noción del valor e igualmente, convierte a la esfera de la circulación del capital en el centro nodal de la dinámica capitalista. Se trata de una posición diametralmente opuesta a la kurzeana, que intenta pensar la dinámica del trabajo abstracto como una lógica ya presente en la esfera de la producción,

Por otro lado, el énfasis de Kurz en marcar las diferencias de posición lleva asimismo a mencionar de pasada otra importante corriente de estudio marxista de raigambre alemana, la *Nueva Ortodoxia,* a cuya cabeza se encuentra la figura de Q. F. Haug. *Grosso modo,* la tesis principal de estas posiciones es que la lógica del valor, además de ser una noción lógicamente previa a la de "dinero" es también algo preexistente en el tiempo, o sea, en la historia: el valor sería algo que existió antes de las formas monetarias. La respuesta de Kurz ante este tipo de afirmaciones es rotundamente negativa, pues sostiene que desde un punto de vista histórico y empírico, las formas monetarias son algo previo a la lógica de valor. En su opinión, las teorías que buscan explicar la dinámica capitalista

(incluida la vertebración existente entre el valor y la mercancía áurea) tienen que intentar dar cuenta de los pasos lógicos que explican la interrelación de las formas monetarias con la lógica de la mercancía y el valor. Dicho en otras palabras: si la dinámica del valor capitalista tiene como presuposición empírica e histórica las formas dinerarias, hemos de ser capaces de aclarar el surgimiento del dinero como un factor interrelacionado con la forma mercancía desde el punto de vista de la lógica mercantil.

31

De este modo, en el autor de la escisión-valor, ni la historia, ni la lógica son válidos como factores aislados para dar cuenta de la esencia del sistema socio-económico capitalista. No hay necesidad de elegir si fue antes el dinero o la mercancía. *Geld ohne Wert* es el texto donde con mayor ahínco Kurz se enfrenta a esta cuestión[12] y la solución que avanza para hacer frente a esta aparente dicotomía se lleva a cabo en una operación de reconstrucción histórica. El pensador alemán ensaya ahí un intento de comprender el origen histórico de la lógica interna del capital y su funcionamiento a través del análisis de las formas de dinero y de producción protocapitalistas de la primera modernidad; conjunto que liga al desarrollo de la tecnología militar y la subsiguiente carrera armamentística entre los diversos estados euro-occidentales. En esencia, la conclusión a la que allí llega no es muy diferente de la que se expresa en *La sustancia del capital.* que es la dinámica inmanente del capital la que convierte al proceso productivo en un proceso de valorización, transformando con ello por completo el vínculo social de los productores entre sí y, con ello, de todos los individuos de una comunidad determinada.

Una transformación, por tanto, absolutamente global, que afecta a todas las esferas de la vida, incluyendo sus aspectos más aparentemente alejados de toda noción económica, aquellas que parecen completamente inocentes. Kurz nos lo demuestra al final de la primera parte de *La sustancia del capital,* donde sostiene que las nociones de tiempo y espacio abstracto son categorías íntimamente vinculadas al desarrollo de la sociedad capitalista. Por supuesto, esta afirmación no es una tesis original de este pensador. Como es sabido, Postone le dedica al asunto del tiempo un capítulo entero de sus obra magna y Sohn-Rethel, a pesar de sus aporías y dificultades, ya había consagrado bastante espacio a estas cuestiones.[13] No obstante, resulta sugerente el modo en que Kurz explica cómo el espacio se doblega cada vez más a las exigencias de la dinámica empresarial, transformándose en un espacio fabril, mientras que el modelo de tiempo es aquel únicamente divisible por medidas externas de carácter abstracto —segundos, minutos, horas— que es capaz de convertir todo tiempo de vida en tiempo de trabajo.

32

---

[12] Kurz, Robert, *Geld ohne Wert, cit.,* pp. 31-68.

[13] Nos referimos a los siguientes textos: Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Dado ediciones, 2018.

LA CRISIS COMO ELEMENTO INHERENTE AL SISTEMA PRODUCTOR DE MERCANCÍAS

No quisiéramos dejar estas líneas sin hacer referencia a la noción de la crisis, un aspecto de la teoría kurzeana que en *La sustancia del capital* se aborda de manera extensa, sobre todo por lo que respecta al tratamiento que esta cuestión ha recibido por parte de la tradición marxista. La noción de crisis capitalista está ligada a los equilibrios existentes entre trabajo abstracto, valorización del valor (beneficio económico) y racionalización productiva. De manera introductoria y algo inexacta, puede decirse que en Kurz las crisis del capitalismo están relacionadas con tres factores i) la cantidad de trabajo abstracto que el sistema capitalista puede eliminar mediante la racionalización productiva a través de la implementación de la tecnología sin ii) trastocar los beneficios empresariales y iii) manteniendo una demanda solvente suficiente (en términos de capacidad de pago) que mantenga la realización de las mercancías en un nivel suficiente que permita la valorización del valor y con ello, el cumplimiento efectivo del ciclo de reproducción de capital. Desde una perspectiva empírica, la amenaza de las crisis capitalistas se encuentra expiada si los niveles de rentabilidad de los capitales son suficientes para satisfacer las demandas de rentabilidad de quienes ponen el dinero en juego y los niveles de consumo de la población son suficientes como para hacer posible la acumulación a la altura del capital en funcionamiento.

Teniendo en cuenta que el trabajo abstracto es la sustancia del valor y, por tanto, fuente primordial de todo plusvalor y riqueza, las crisis capitalistas solo pueden tener su origen en una progresiva eliminación del trabajo. Su carácter crecientemente superfluo, generado a partir de la implementación de las tecnologías que permiten su eliminación masiva, lleva sin solución de continuidad a una masiva *desvalorización del valor.* Se trata de una de las características más contradictorias del capitalismo, aquella por la cual el desarrollo tecnológico elimina la fuente de riqueza que es fundamento del sistema en su conjunto.

La cuestión de las crisis en el capitalismo no ha sido, en opinión de Kurz, suficientemente tratada por la teoría marxista. Kurz repasa las teorías de Luxemburg, Bauer, Grossman, Bucharin y Pannekoek (entre otros), sin encontrar una respuesta satisfactoria, a la altura de las circunstancias. Todos ellos yerran, no consiguen poner sobre la mesa la cuestión fundamental para una conecta comprensión de este asunto. ¿Por qué? La respuesta la podemos encontrar en unas palabras de *La sustancia del capital.* El problema es la errónea comprensión del significado y sentido que el trabajo abstracto adquiere

en el sistema capitalista y la nula atención al modo en que afecta a la esfera de la producción, algo que pudimos ya entrever parcialmente más arriba. En cualquier caso, veamos:

> Porque, como mostré en la primera parte, en el marasmo tradicional la noción de producción, en cuanto se refiere a la sustancia del trabajo, puede verse, por una parte, como ontológico-transhistórica, y por tanto fuera del alcance de una teoría de la crisis del capital, y por otra parte replegada en cuestiones de simple distribución y de capacidad jurídica de disposición, que acaban por ocultar por completo el problema central. (Kurz, R., *La sustancia del capital,* p. 201)

34

Tal como puede comprobarse, Kurz apunta a un excesivo —y desacertado— énfasis en la esfera de la circulación y las relaciones de distribución del plusvalor como frente de los defectos de comprensión del marxismo tradicional, errores que, además, se fundamentan en una comprensión transhistórica y ontológica de la noción del trabajo abstracto. A tales presupuestos argumentativos hay que añadir que, dada la importancia otorgada por estas corrientes al papel histórico del proletariado, estas pudieran tener dificultades en asumir una teoría objetiva de las crisis capitalistas. Al fin y al cabo, su aceptación implicaría eliminar (aparentemente) toda capacidad de agencia a la clase obrera.

No debe olvidarse el alto grado de abstracción en que se formulan las tesis huracanas. A ese respecto, conviene que los factores de crisis que hemos mencionado anteriormente —donde hemos otorgado gran énfasis al desarrollo tecnológico— no se comprendan como algo inmediatamente operativo en el nivel empírico de la competencia entre capitales. En otras palabras, no podemos comprender los argumentos de Kurz (aunque muchos de sus textos inviten a ello) en la línea de aquellos discursos, provenientes de uno y otro lado del espectro de la simpatía por el capital, que denuncian como algo catastrófico la azutomatización, habida cuenta de su posible incidencia en los niveles de ocupación laboral tras la implementación masiva de robots y otros *gadgets* para la realización de ocupaciones que van más allá de las tareas mecánicas. En Kurz, el punto verdaderamente importante a la hora de analizar el capitalismo es el plano social, global, no el empírico.

35

Tomando buena nota de esto, la incidencia de Kurz en la racionalización productiva ha de ser leída como una tendencia global que acecha, desde el comienzo de su surgimiento a la dinámica capitalista. Por expresarlo de otro modo, el capitalismo está condenado por la colisión de dos fuerzas en contradicción: el trabajo abstracto como sustancia del capital y fuente de todo valor por un lado; por otro, la racionalización/optimización de la producción mediante el desarrollo tecnológico, que busca aumentar la producción reduciendo costes —particularmente, el molesto coste de la fuerza de trabajo,

que además de suponer un lastre económico a ojos de los capitalistas individuales, resulta un factor desestabilizador dada su posible desobediencia— . Ambos principios pueden coexistir y, según las condiciones de extensión geográfica del capital, la competencia intercapitalista y la disponibilidad de recursos, pueden dar lugar a conjunciones que tengan como resultado enormes ratios de beneficios, crecimiento y réditos para el capital. No obstante, en un sistema que tiene como fin último la constante necesidad de expansión productiva rentable a través de la valorización del valor, el equilibrio es sencillamente imposible. Y dada la contumacia de la dinámica capitalista, que ha mostrado históricamente cómo los grandes tenedores de capital intentarán buscar la destrucción de sus competidores directos antes de abandonar y declarar la bancarrota,[14] encontramos que «hasta su último aliento histórico, por así decirlo, el capitalismo desarrolla sin frenos las fuerzas productivas a través de la competencia universal».[15] Incluso cuando con ello hace cada vez más obsoleto al trabajo (así como la fuerza de trabajo, los seres humanos, que la llevan a cabo) y aniquila los fundamentos materiales de la vida presentes en nuestro entorno. En definitiva, queda claro que

> «Si la sociedad pretende hacerse alguna vez dueña de su propia producción, debe detener absolutamente este desarrollo de las fuerzas *productivas. que es indiferente a cualquier contenido cualitativo adopta cada vez más la apariencia de un desarrollo ciego de las fuerzas destructivas.» (Kurz, R., La sustancia del capital, p. 213)*

36

...tarea que exige ambición, cuanto menos. Kurz nos indica que sí queremos ponemos manos a la obra, solo podemos actuar desde la conciencia clara *de* que vivimos gobernados por el sistema fetichista del capitalismo, que condiciona y determina nuestra dinámica social *y de* reproducción. Esto, que podría parecer obvio, tiene más importancia de la que parece, pues este autor nos advierte *de* que la estructura podría quebrarse sin que los individuos se hubieran emancipado de las constricciones que les atan al mismo. Una advertencia, que si bien data del 2005, resulta más útil que nunca en 2020:[16] un año donde tanto se ha quebrado ya y, otro tanto —especialmente aquello que tiene que ver con el viejo poder del dinero— amaga con hacerlo.

Clara Navarro Ruiz

---

[14] La dinámica de esta perspectiva se encuentra analizada en el texto de Robert Kurz *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen 'warenproduzierendes Systems.* Berlín, Tiamat, 2005. Asimismo, es posible ver su despliegue histórico a lo largo del siglo XX en el texto de Brenner, Robert, *La economía de la turbulencia global.* Madrid, Akal, 2009.

[15] Kurz, Robert, *La sustancia del capital* p. 111

[16] Este texto se escribe durante las últimas semanas de Abril de 2020

Universidad Complutense de Madrid

PARTE I

LA CUALIDAD SOCIOHISTÓRICO NEGATIVA DE LA ABSTRACCIÓN «TRABAJO»

39

[1]

TOTALIDAD Y RELATIVIDAD EN LA HISTORIA OBSERVACIONES CRÍTICAS SOBRE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA TEORÍA SOCIAL

Un análisis minucioso casi siempre revela la existencia de correspondencias y correlaciones entre mutaciones históricas muy diferentes, en campos del conocimiento o esferas de la vida aparentemente muy distantes. Incluso en los albores del moderno sistema de producción de mercancías, campos como la filosofía, la medicina, la economía, las ciencias naturales, el lenguaje, etc., se han desarrollado, si no al mismo ritmo, al menos en una dirección común siempre refiriéndose objetivamente unos a otros. El origen de esta concordancia o interacción, a veces sorprendente, ha de buscarse, por supuesto, en el hecho de que es el desarrollo de la formación social respectiva que forma el vínculo interno común entre las diferentes áreas de la existencia, el conocimiento y el aprendizaje. Esto implica que no puede haber un conocimiento absoluto en el *modus* de existencia de la temporalidad todos los conocimientos, incluso los en apariencia puramente objetivos, «duros, y transhistóricos, están condicionados sociohistóricamente, y, por lo tanto, son en cierto modo (en ningún caso aleatorios) de naturaleza relativa.

Esta conciencia de relatividad representa un progreso con cimiento en los siglos XIX y XX, desde la historiografía (a partir historicismo) hasta la filosofía («pensamiento postmetafísico», «giro lingüístico») pasando por la economía política (teoría subjetiva del valor o marginalista), las ciencias naturales (física cuántica), la lingüística (Saussure) y, finalmente, el antiesencialismo y el relativismo postmoderno generalizados.

40

Pero solo se trata de una apariencia. Precisamente porque el conocimiento y el

saber obedecen siempre a una determinación sociohistórica se encuentran, bajo la condición de formas sociales fetichistas que implican dominación y relaciones coercitivas (no se ha conocido ninguna otra hasta la fecha), siempre también bajo la bandera del pensamiento apologético... Donde el conocimiento siempre ha sido el conocimiento de la dominación, no podría ser de otra manera. En el sistema de producción de mercancías de la modernidad, esta apologética toma la forma de la ideología. Por esta razón, no basta simplemente con ver la ciencia y el conocimiento en términos de su relatividad (como lo hace en gran medida el pensamiento postmoderno); es necesario ir más allá sometiendo esta condicionalidad a un análisis en términos de crítica de la ideología (*Ideologiekritik*) análisis que debe ser puesto en relación con el respectivo proceso sociohistórico real. Esto es lo que se debe hacer, en todo caso, cuando se supone que la reflexión se sitúa en el contexto de una exigencia emancipadora y crítica de la dominación.

Pero una vez que adoptamos el nivel de reflexión de la crítica de la ideología, debemos examinar la idea de relatividad en relación con su potencial ideológico y apologético. El pensamiento postmoderno intenta hacerse inexpugnable en este sentido, insinuando al modo de la crítica de la ideología como tal una sospecha de «metafísica» y «esencialismo». Se actúa como si el punto de vista o el criterio de la crítica de la ideología fuera siempre ya absoluto, totalitario, ontológico o metafísico. Pero, al hacerlo, la percepción se mueve en una dirección que es en sí mismo metafísica, ya que es, paradójicamente, la propia relatividad la que precisamente, se eleva al *status* de Absoluto. Lo que se deja de lado es el concepto de crítica en sentido estricto, porque el nivel de referencia de la relatividad no está claramente determinado.

41

En realidad, sin embargo, esta relatividad solo puede referirse al hecho de que el conocimiento y la cognición están vinculados a un determinado lugar histórico no solo en el sentido de una respectividad inmediata *(Jeweiligkeit),* sino en el sentido de una determinada formación social situada en un lugar determinado;

sea afirmativamente en forma positiva (positivista) o críticamente en forma negativa. Así pues, la crítica se vincula negativamente a su lugar histórico, al hacer de la formación social perteneciente a ese lugar y de las correspondientes relaciones de poder, su objeto de negación (lo cual, además, apunta por cierto a la posibilidad de una trascendencia a partir de la inmanencia como movimiento). Esto significa, sin embargo, que la crítica solo puede ser una crítica específica, es decir, una crítica que se refiera precisamente a tal lugar histórico en cuanto *formación social histórica,* y que, por lo tanto, en tal dimensión tenga un impulso de negación absoluta, aunque solo con respecto a este campo específico: a saber, su radicalidad contra la constitución social y la forma social dominantes, sin dejar de ser del todo relativa a un contexto más amplio y así reflejar ese contexto.

La negación debe ser absoluta en cuanto a su contenido, que en sí mismo no es

otra cosa que una forma social negativa y por eso debe ser negada. Esta forma negativa es la destructiva forma de reproducción fetichista y la forma sujeto, la cual impide que nada tenga lugar fuera de la experiencia traumática asociada a la misma que permanece en la memoria colectiva de la humanidad. En cuanto a esta forma fetichista que constituye el objeto de la crítica, la negación tiene que ser absoluta, porque si no lo fuera, no sería crítica en absoluto.

El problema del pensamiento postmoderno y de los movimientos de pensamiento desde el siglo XIX, de los que está compuesto y que lo constituyen, radica precisamente en el hecho de que no se han elaborado criterios para separar entre sí, por una parte, los niveles de referencia de la relatividad dentro de la historia de la humanidad como historia de las «civilizaciones» o formaciones sociales, y, por otra parte, la determinación o el carácter absoluto de un espacio histórico limitado, y en sí mismo relativo, de una determinada formación. En otras palabas, no se hace ninguna distinción fundamental entre las constituciones-formas sociales históricamente diferentes y, por consiguiente, tampoco se elaboras ningún concepto específico del moderno sistema de producción de mercancías y sus categorías formales fundamentales. En este sentido estricto, las teorías postmodernas, al igual que sus predecesoras, no reflejan sustancialmente su propia condicionalidad sociohistórica y, por lo tanto, su relatividad: el trabajo (abstracto), el valor, la mercancía, el dinero, el mercado, la competencia, el Estado, la nación, la política, etc., pueden considerarse como «construcciones culturales» al igual que todos los demás fenómenos sociales «aleatorios», pero son ontológicos en la medida en que forman parte de la ideología burguesa corriente, del mismo modo que también el marxismo fue heredado por el movimiento obrero.

42

El relativismo, imprudentemente en este caso, relativiza también la diferencia entre, por una parte, la relatividad de un lugar histórico determinado y, por otra, la determinación, o el carácter absoluto dentro de ese lugar. No le interesa la diferencia entre el espacio histórico global de la humanidad, en el que las diferentes constituciones sociohistóricas y sus respectivas formas de conocimiento y aprendizaje se relacionan entre sí, y el espacio interior de una cierta formación, en la que existe una totalidad interna o, al menos, una pretensión de apropiación real de la misma: la de la constitución formal fetichista que debe ser destruida.

Esta indeterminación tiene consecuencias para el concepto de crítica, que se vuelve borroso e indeterminado. Las categorías básicas de la constitución social desaparecen detrás de su movimiento interno. La crítica queda relegada a un sentido fenomenológico: ahora solo se refiere a una acción (o inacción) específica sobre las categorías ocultas. Es cierto que estas categorías por lo general no se manifiestan de manera directamente positiva en el pensamiento postmoderno, pero esto solo se deber a que ni siquiera llegan a convertirse en objetos de reflexión. Cuando todo resulta tratado indistintamente como un

«constructo», *ya no hay ningún grado diferente de rigidez o dimensiones con distintas profundidades; queda nivelada la diferencia entre las explicaciones pseudo-ideológicas y la apariencia real de la forma fetichista.* La esencia categorial o la sustancialidad categorial de la formación histórica-social permanece sin reflejar y, por lo tanto, también sin criticar.

43 El resultado es una inversión paradójica de la relación entre el proceso social real y la ideología; o más precisamente, esta relación es en cierto modo simplemente negada, y es precisamente así como el relativismo se transforma en una mala ideología. La sustancia real y negativa de la relación fetichista se desmarca de la crítica radical, en el sentido de que la «sustancialidad» aparece fundamentalmente como algo que solo se deriva de una pretensión totalitaria del pensamiento, o de la imaginación. Así pues, el problema se invierte: se acusa a la crítica radical de lo que la verdadera relación social debería ser responsable. En lugar de la relación real subyacente, es la crítica de la ideología la que parece ser «totalitaria».

De esta manera, la idea de la relatividad se convierte en una ideología apologética. En relación con el sistema moderno de producción de mercancías, el concepto de este último, el capital, se disuelve así en un sistema a-conceptual de «relaciones de poder» lo que, a pesar de la crítica postmoderna del sujeto, equivale a una recaída en la ilusión burguesa de la voluntad, reducida sin embargo, al desplazamiento interno de «construcciones» sociales, *todas tilas representadas en el mismo nivel superficial.* Esta relacionalidad, que ya es ideológica, es entonces «diferenciada» y declinada en los más diversos ámbitos de la vida y la reproducción social. Así pues, la crítica sigue aferrada a la especificidad de los fenómenos (desde las relaciones de poder en la medicina hasta las prácticas de expulsión aplicadas por las administraciones encargadas de la inmigración, desde los «constructos» racistas hasta la retórica de los imperativos políticos, etc.), sin por ello atacar nunca la forma social del vínculo (*Formzusammenhang}* que, por su parte, ya no presenta un concepto sustancial.

44 Esta disolución de la «esencia» sociohistórica en una relacionalidad fonomenológica de las relaciones de poder y su construcción o deconstrucción asegura así, guste o no, la sustancialidad negativa de las categorías capitalistas reales, que por lo tanto ya no pueden ser enunciadas. Sin embargo, de este modo se pierde precisamente el potencial critico contenido en la idea de relatividad. Porque, en términos sociales este potencial debería manifestarse en un movimiento de transformación emancipador, rompiendo la verdadera tensión a la absolutización de la forma fetichista dominante, precisamente en su contenido sustancial.

Que. por ejemplo, las diferentes áreas de existencia y actividad poseen cada una su propia lógica, reivindicaciones, significado, etc., que es imposible unirlas bajo la reivindicación de la absolutización de un mismo principio totalitario, pero que solo en la relatividad de sus relaciones mutuas componen un todo

irreductible a una forma unitaria y a su sustancia igualmente unitaria, es una idea que debe afirmarse contra el brutal sustancialismo del sistema moderno de producción de mercancías.

Sin el concepto de *sustancialidad negativa* de la relación de valor o de capital, no puede haber una crítica radical. Por otra parte, la reivindicación de la pretensión de totalidad de esta sustancialidad negativa también fracasa contra la propia constitución física del mundo y aparece en forma de un proceso de destrucción q a los vivos; pero, sobre todo, falla también esta reivindicación contra el carácter autocontradictorio de la sustancialidad capitalista como tal y, por lo tanto, se manifiesta simultáneamente como un proceso de crisis endémica de esta formación sociohistórica. Sin el concepto de sustancialidad negativa tampoco podría haber una teoría de la crisis adecuada. Negar o ignorar la efectiva sustancialidad social negativa es en gran medida negar o ignorar la crisis en su sentido de límite interno absoluto del sistema moderno de producción de mercancías.

45

El carácter ideológico y apologético de un pensamiento relativista que rechaza afrontar este problema radica esencialmente en el hecho de que, en el plano sociohistórico, presupone relatividad y «apertura» donde, en realidad, reinan falsos absolutos y un cierre sistémico, y, por lo tanto, postula una emancipación (que siempre se entiende solo en un sentido parcial) independientemente de toda crítica de la sustancia negativa real y sus categorías formales —por ejemplo, mediante el concepto de «democratización», y su evidente absurdez—. La sustancialidad negativa del capital como relación se oculta, se niega, se hace invisible disolviéndose en una pseudo-relatividad ideológica. Es precisamente por esta razón que la reducción y el bloqueo fenomenológico de la crítica se combinan con una reducción y un bloqueo análogos de la teoría de las crisis. Tal relativismo, más bien ideológico que emancipador, no es más que otro camuflaje de la subjetividad burguesa común a todas las clases, que se niega a admitir su obsolescencia histórica.

No es una coincidencia que el rechazo del relativismo postmoderno de cualquier teoría radical de las crisis sea ampliamente compartido por el marxismo tradicional. Porque, como Moishe Postone ha demostrado, una reducción y simplificación de la ideología relativista es, en cierto modo, también inherente a la teoría marxista del movimiento obrero en todas sus variantes. Lo que en las teorías postmodernas es un programa explícito, aparece en el marxismo como una reducción implícita; no se plantea distinción entre, por un lado, una relación de capital o de valor que abarca y tiene en cuenta la lógica de su formación histórica y, por otro lado, sus diferentes estados de agregación y etapas evolutivas intrahistóricas (*binnengeschichtlich*); de modo que se pierde fundamentalmente el nivel de abstracción de los conceptos esenciales (que solo pueden referirse a los conceptos esenciales de otras formaciones a escala metahistórica):

La total inadecuación de las teorías del capitalismo moderno, que toman una configuración histórica específica del capitalismo por la naturaleza misma de esta formación social (el libre mercado o el estado disciplinario burocrático), se ha hecho [...] hisróricamente manifiesta... Estas críticas son todas [...] incompletas. Como vemos ahora, el capitalismo no se resuelve en ninguna de estas

47

[2]

EL CONCEPTO FILOSÓFICO DE SUSTANCIA Y LA METAFÍSICA REAL DEL CAPITALISMO

Para poder definir el carácter ideológico del pensamiento burgués supuestamente metafísico y, más particularmente, del pseudo-relativismo al que conduce, es necesario vincular el concepto filosófico de sustancia a la constitución capitalista de la modernidad. De hecho, si miramos la historia de la filosofía, no hay una definición universalmente aceptada del concepto de sustancia. La «sustancia» en la filosofía antigua y medieval, se refiere al núcleo esencial, en oposición a las meras propiedades (accidentes), es lo que perdura y permanece, esto es, la identidad en contraste con los meros «estadios» transitorios o evolutivos. Aristóteles utiliza el término sustancia para significar tanto la materia, en el sentido de un sustrato de las «cosas», como la forma, que para él es el elemento esencial de estas cosas materiales.

Los diversos significados o más bien los diversos planos de significado ofrecidos por la mayoría de los conceptos filosóficos pre-modernos de la sustancia tienen en común, sin embargo, el hecho 9 se niegan a postular incondicionalmente una universalidad o un carácter absoluto de la sustancia, al menos en el mundo físico y social tal como lo conocemos. Se cree, explícita o implícitamente, que hay sustancias cualitativamente distintas que pueden interactuar. La sustancia en sí misma sería, por lo tanto, en cierto modo, algo relativo. Tanto desde el punto de vista de la forma como del contenido, las estrellas, las piedras, los árboles, los perros o los seres humanos representan, a los ojos de las filosofas o teologías antiguas, diferentes sustancias. Y la identidad de una sustancia dada, digamos un ser humano, también puede entenderse como el conjunto de relaciones naturales, sociales, culturales, personales y de otro tipo que reúne en la singularidad única de su estructura. No es de extrañar que solo «Dios» aparezca como la sustancia absoluta, universal, «soberana». Pero esta sustancia sigue siendo trascendente con respecto al mundo.

48

Sin embargo, un momento de lo Absoluto o abstracto-universal aplicado a la sustancia del mundo terrestre ya está esbozado en las teorías atomistas, particularmente a través de su uso de la reducción. Para Demócrito, por ejemplo, no «se da» nada más que un vado atravesado por cuerpos que son agregados de partículas elementales, átomos casi de la misma naturaleza y que solo difieren en forma y tamaño. Así, anticipa la idea de una unidad sustancial absoluta del mundo concebida como un principio inmanente. No es una coincidencia que este reduccionismo fisicalista haya sido retomado sistemáticamente en la ciencia natural moderna, donde disfrutó de su verdadero triunfo. Newton comparó el universo con un «mecanismo de relojería», formado por «partículas sólidas, pesadas, duras, impenetrables, en movimiento», que

interactúan entre sí por la intermediación de «fuerzas».[1] En este mundo uniforme, Dios es solo una especie de relojero y, teniendo en cuenta que, una vez terminado, el universo mecánico funciona por sí mismo, la Ilustración prescindirá de cualquier sustancia creativa transcendental «suprema y primera»-

Si la ciencia de la Antigüedad sólo especuló sobre tal estandarización físico-reduccionista del mundo en un conjunto de ladrillos inanimados y similares inmersos en un *continuum* espacio-temporal absoluto y uniforme, la física moderna lo radicalizó de alguna manera erigiéndolo como un dogma universal. En consecuencia, el concepto atomístico de sustancia se extiende más allá del dominio único de la naturaleza física para llegar a todas las esferas de la existencia, por ejemplo en el concepto de «mónada(s) sin ventanas» de Leibniz. Esto corresponde a un concepto de sociedad humana que ya no tiene como punto de partida una comunidad a definir, como siempre había sido el caso, sino por el contrario una separación de sus miembros, que ahora son incapaces de entenderse de otra manera que no sea en una segunda etapa, de manera externa y mecánica. En esta etapa ya está claro que lo que la era moderna considera como conocimiento puro de la naturaleza, es decir, el «constructo» del universo-reloj newtoniano, refleja en efecto una *relación social* muy precisa, que implica, entre otras cosas, un modelo de individuos atomizados y abstractos; un modelo que, en su aparente abstracción pura de la «individualidad en general», contiene de hecho una particularidad históricamente muy relativa, a saber: la del sujeto *masculino blanco occidental.* En estas condiciones, ya no se trata de una simple idea que los estudios imparciales se harían «del» mundo, sino de una constitución socio-histórica específica: la naciente constitución capitalista del moderno sistema de producción de mercancías.

49

Probablemente, no se trata de la superación [*Überwinden*] de la metafísica, como siempre se supone con la progresión de esta formación social. Tanto la ciencia natural moderna como la filosofía apologética y la teoría social a ella asociada tienen fundamentos metafísicos evidentes. Si se pudieron negar gradualmente y pudieron ser después aparentemente arrojadas por la borda, es solo porque no representan una metafísica en el sentido de una simple reflexión filosófica o teológica, sino más bien una *relación tocia/ real,* es decir, una *metafísica real* que en cierto modo está encarnada o incorporada en el proceso de reproducción social. A me ¡da que esta metafísica real se imponía e interiorizaba históricamente, su propia forma de reflexión filosófica podía difuminarse, ya que lo que parece evidente, axiomático y cotidiano ya no es objeto de pensamiento consciente, y ni siquiera se presenta como una entidad separada.

50

[1] Newton, Isaac, Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz, Buenos Aires, EMECÉ 1947.

En cierto modo, tal vez se podría decir que toda constitución social fetichista, incluso por lo tanto las constituciones sociales premodernas, representa una suerte de metafísica real, en la medida en que la metafísica de cada época nunca se reduce a meras ideas o representaciones mentales, sino que siempre ve al mismo tiempo la reproducción social real, las relaciones sociales y el «metabolismo con la naturaleza» (Marx). Tan solo en las sociedades premodernas la metafísica real que regula las relaciones sociales, las relaciones reproductivas y las estructuras de poder es, en cierto sentido, una metafísica «determinada desde el más allá», mediante la proyección de una sustancia pura, absoluta y trascendental por excelencia: una esencia divina situada fuera del mundo y que la mitología o la religión tratarán de personificar. Entre los representantes terrestres de esta preordinada esencia trascendente estarán, por lo tanto, las verdaderas estructuras sociales de reproducción y dominación, debidamente personalizadas, ya que forman un sistema de relaciones personales de dependencia y obligación.

El concepto de «dependencia personal», sin embargo, suele ser objeto de un profundo malentendido (incluso por Marx, quien no presto suficiente atención a las relaciones premodernas): en este contexto de constituciones sociales fetichistas premodernas, se cree que detrás del adjetivo «personal» se encuentra la noción moderna de «persona física» o incluso de sujeto según los propios intereses. La estructura de «dependencia personal» da entonces la impresión de ser una forma de dominación directa y no mediada, en contraste con la dominación moderna, indirecta y mediada. En realidad, las relaciones premodernas están igual de mediadas, pero de otra manera, puesto que las personas mismas se convierten en superficies de proyección y, por lo tanto, en representantes de la trascendencia fetichista. Concebir los seres trascendentes y las relaciones de dependencia personal de esta manera permite distinguirlos claramente de las personas físicas y sus relaciones directas. Llegando incluso, dicho sea de paso, a crear bizarras contradicciones entre la personalidad trascendental y la personalidad física, lo que no quita para nada lo absurdo de la socialización moderna del valor; pienso, por ejemplo, en el concepto de los «dos cuerpos del Rey».[2]

51

Aquí, por lo tanto, las personas no desempeñan el papel de portadoras de voluntad y acción autónomas en el contexto de su constitución fetichista, sino que funcionan como representantes intramundanos de la sustancia trascendente proyectada. Puesto que la sustancia absoluta en este caso sigue siendo trascendente y no adopta una forma terrenal inmediata (excepto las

[2] Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey,* (1957), Madrid, Akal, 20132. El cuerpo natural del rey goza de atributos físicos; también sufre y muere, como todos los seres humanos. Pero el *otro cuerpo* del rey, el cuerpo espiritual, trasciende lo meramente terreno para simbolizar la majestad y el derecho divino a gobernar. La idea de los dos cuerpos dio continuidad a la monarquía, incluso tras la muerte del monarca, como bien resume la máxima «El rey ha muerto. ¡Viva el rey!» (n. del e.).

representaciones simbólicas), no puede apoderarse del mundo real de manera totalitaria. No hay una universalidad social abstracta, sino una cadena jerárquica de relaciones y representaciones personales en todos los niveles.

Por el contrario, la metafísica real de la modernidad capitalista es completamente diferente. Aquí la trascendencia resulta en cierto modo abolida, la sustancia o esencia fetichista proyectada como absoluta se ha convertido, bajo la forma de la «valorización del valor», en inmediatamente social y terrenal, (y solo en este sentido, de una inmanencia al mundo «directa» y ya no «determinada desde el más allá», es decir, ya no derivada de un principio ultramundano). Ciertamente se conserva el momento de la trascendencia, ya que con la forma esencial fetichista del «valor» no se trata de una esencia directamente física o social, sino de una *abstracción social* intangible e incognoscible que, paradójicamente, se ha encamado de alguna manera en el «metabolismo con la naturaleza» y en las relaciones sociales. La relación social así constituida representa una abstracción real, y no una mera abstracción nominal o una proyección puramente ideológica (o religiosa, mitológica, etc., en el sentido premoderno).

52

La proyección, en cierto modo, se ha convertido en algo inmediatamente real y por lo tanto palpable y terrenal, aunque permanece mediada en la medida en que sólo *aparece* a través de las relaciones sociales y las cosas reales (mercancías y dinero), mientras que la esencia del «valor» como abstracción ya no puede ser en absoluto inmediata y por lo tanto se vuelve evasiva. La paradoja de la abstracción real radica en el hecho de que una abstracción, en sí misma no encamada, ni física, ni material, —una cosa pura del pensamiento, o una creación de la mente *socialmente objetivada* en cuanto proyección fetichista— se presenta sin embargo como una relación social real y como una cosa física real; especialmente en objetos que esencialmente no son abstractos, pero que han sido convertidos en objetos de abstracción real por el mecanismo de proyección social.

Nos abstendremos de interpretar las expresiones «cosa del pensamiento», y «creación mental» en términos de un «contrato social» como el que la Ilustración postula, como problema de voluntad, o como ideología; al contrario, un mecanismo de proyección fetichista es algo siempre presupuesto a la «proyección», que debe ser descifrado aún.

En cierto modo, casi se podría hablar de regresión: el moderno mecanismo de proyección vuelve a caer en una especie de animismo secundario, donde, en lugar de representantes de la trascendencia, son cosas muertas las que parecen animadas, dotadas de alma, como mostró claramente Marx en su capítulo sobre el fetichismo evocando irónicamente la mesa que, en cuanto mercancía, se complica con todo tipo de sutilezas metafísica. por supuesto, ya no se trata aquí de una animación individual de las cosas, sino por una parte, de una animación reproducida idénticamente en una forma invariable de valor y precio, que

revela la sociabilidad negativa del alma de la mercancía, y por otra parte de la relación propiamente humana como una relación reificada. Este animismo secundario no anima solamente a las cosas (la naturaleza) sino que, por así decirlo, cosifica o reifica el alma (la situación real humana); esta es la falsa inmediatez de la proyección metafísicor-eal que ya no se oculta.

53 Al abolirse la trascendencia de la proyección hasta el punto de que esta proyección se presenta ahora inmediatamente en las cosas terrenales y en las relaciones mismas, ya no puede personificarse, sino que debe aparecer necesariamente en forma reificada, «objetivada», regulando de tal modo todos los aspectos del proceso de la reproducción social, de la mediación social. Dicho de manera más precisa: la proyección «es» esta mediación que, por esta razón, no requiere más autoridad trascendente y ningún mediador personal como representante de esta autoridad absoluta, pues ella misma ya se ha establecido como absoluta. El valor, la proyección fetichista que se materializa en el dinero, se constituye como un absoluto social y terrenal a través del movimiento de cierre retroactivo del dinero-capital sobre sí mismo, es decir, el proceso de valorización o «sujeto automático» (Marx), al que está sometido el conjunto de la reproducción social y toda comprensión del mundo. Desaparece todo el aspecto heteróclito de las relaciones naturales, culturales y sociales, reemplazado por la reivindicación de la pretensión de totalidad de un único principio esencial abstracto —el valor— y su sustancialidad negativa.

En el plano ideológico o «filosófico», como forma de reflexión *ex post* o en el sentido de una apologética de acompañamiento y refuerzo, el pensamiento de este mecanismo de proyección de la abstracción real vuelve a ciertos valores semánticos que ya se encontraban en el concepto religioso y filosófico premodemo de sustancia, que sin embargo aparecen en una configuración completamente nueva, de conformidad con la metafísica real del capitalismo. La divinidad de la trascendencia absoluta deja paso al principio esencial inmanente y absoluto del «valor» o, más precisamente, como se ha dicho, al proceso de valorización. Sin embargo, al ser la proyección de un proceso de abstracción socialmente objetivado, este principio esencial absoluto —si bien aparece inmediatamente en el plano de las cosas y las relaciones, es decir, aunque es inmanente— no puede tener ninguna existencia material y social inmediata. Como tal, sigue siendo intangible, «esquivo», «no empírico» a pesar de su inconfundible inmanencia. Por eso. la reflexión positiva y apologética sobre la metafísica real del capital puede aterrarse a la corriente «idealista» de la antigua metafísica religiosa y filosófica, en particular de la persuasión platónica. En la era moderna, especialmente en el idealismo alemán, la idealidad trascendente de las formas esenciales que Platón defendió aparece ahora como la idealidad inmanente del principio esencial.

54 Por otro lado, sin embargo, hay una diferencia importante en el concepto de esta idealidad. De lo que estamos hablando en Platón y sus epígonos es de la

idealidad trascendental de las «Formas» esenciales en la pluralidad, de «Formas» ideales propias de todas aquellas cosas de las que la materia terrestre solo nos ofrece las «sombras». A este respecto, el idealismo formal platónico sigue siendo tan pluralista, y por lo tanto relativista, como el concepto tradicional de sustancia, al que está vinculado. Naturalmente, «por encima» de la idealidad del mundo plural de las «Formas» se eleva, sin embargo, la esfera del «Bien Absoluto», la etapa y el origen más supremo de todo Ser. Un todo que, sin embargo, está tan profundamente atrincherado en su trascendencia que ya ni quiera aparece como tal en la inmanencia.

La idealidad formal inmanente de la modernidad, en cambio, ya no conoce un pluralismo de las formas ni, por la misma razón, una relatividad, la forma valor (el «sujeto automático») no tolera ningún otro Dios a su lado. La absolutidad trascendente del ideal. Uno-todo es traída de vuelta a la Tierra como la inmanente pretensión de totalidad del principio esencial «valor». Ciertamente, como Platón, las cosas terrenales empíricas no tienen una existencia independiente, y son sólo una mera «expresión» de la idealidad formal. Sin embargo, esta última precisamente, por un lado, ya no es una idealidad formal trascendente sino una idealidad formal inmanente que se manifiesta en la socialización del valor; y, por el otro, lejos de ser plural, resulta por el contrario monista, absoluta, totalitaria. Detrás de la «forma en general» kantiana, del «espíritu absoluto» hegeliano, de la «voluntad absoluta», etc., siempre se esconde un principio formal total de inmanencia, determinante en última instancia, de que todas las cosas y relaciones serían solo las «formas fenoménicas». El mundo no se construye a partir de la relacionalidad de toda una gama de entidades; por el contrario, se construye en el modo monista, a partir del Uno terrenal, todo lo que constituye la valorización del valor.

55

Se puede apreciar a primera vista que el universo de la física newtoniana, un mecanismo de relojería hecho de ladrillos atómicos todos similares dentro de un absoluto y homogéneo *continuum* espacio-temporal absoluto y uniforme, casi está de acuerdo con este idealismo formal absoluto y totalitario. La aparente oposición entre el «idealismo» de la forma y el «materialismo» del mundo físico desaparece tan pronto como se descifran ambos constructos a partir de su fundamento sociohistórico. Lo mismo probablemente ocurrió con sus antiguas variantes que se oponían al idealismo formal platónico y al materialismo sustantivo atomista, en la medida en que la antigua filosofía occidental representa ya una reflexión, aunque inacabada, en el contexto de la correlación que debía desarrollarse entre la forma mercancía y la forma pensamiento.

En la era moderna se ha completado la complementariedad de ambos constructos, que corresponden, históricamente hablando, al surgimiento de la formación social «basada en el valor» (Marx) que es el capitalismo. El idealismo formal de la filosofía moderna (un idealismo formal cuyas teorías positivistas solo destacan el estado actual de decadencia y trivialidad) puede descifrarse

como el principio esencial «valor», una forma social fetichista paradójicamente secularizada; el materialismo sustancial de la física mecanicista, a medida que el mundo natural se remodela y en muchos aspectos «se ejecuta» por este dictado de la forma, es un mundo hecho de elementos y «fuerzas» mecánicas muy similares, un mundo que se supone que se reduce, incluso en su naturaleza física y biológica, a una mera «forma fenoménica» de abstracción social real. El medio cultural y el mundo vivo actual de nuestra sociedad capitalista están cada vez más estandarizado globalmente, se mueven de manera inquietante hacia la construcción newtoniana de un universo mecánico homogéneo; lo que significa una progresiva aniquilación tanto para la biosfera planetaria, como para la cultura humana en sentido amplio.

56

El concepto filosófico clásico de sustancia se diferencia claramente en la forma (forma ideal inmanente-trascendente o «trascendental», forma valor) y el contenido (el mundo reducido de la física moderna, remodelado según la lógica mecanicista) solo con el advenimiento de la metafísica real del capital en la era moderna. *Pero en esta relación entre la forma y el contenido de la sustancia metafísica que actúa en la realidad todavía falta el agente social de toda la organización metafísico-real, el momento mediador dentro de este movimiento.* La relación entre la forma valor y la sustancia natural reducida a su dimensión mecanicista no puede ser estática: constituye siempre un proceso dinámico en el que solo a través de la mediación social, a través de una fuerza social que interviene en el «metabolismo con la naturaleza» específicamente capitalista, la naturaleza, no reducida en sí misma, queda sin embargo realmente reducida a la abstracción del valor.

Esta fuerza es en sí misma una sustancia material, pero social y no natural. La sustancia natural de la abstracción real moderna contracción formal del principio esencial «valor» es la materia abstracta reducida por la lógica mecanicista de los físicos; en cuanto a la sustancia social de este principio formal metafísico-real, no es otra que «trabajo abstracto» (Marx). Simultáneamente forma la actividad y sustancia del capital, el «trabajo» constituye la fuerza socio-material y el proceso por el cual el principio formal metafísico-real, con su negativa y destructiva pretensión de totalidad puede por primera vez ejercer sus efectos en el mundo terrenal. El movimiento mediador del trabajo abstracto consiste en una auto-mediación de la sustancia y, en consecuencia, de un fin en sí mismo, una auto-agregación tanto en forma de valor (que se manifiesta en forma de dinero) como en forma de «alienación» permanente, en las relaciones sociales y la materia natural, que se refunden en la imagen de la abstracción real, cerrada retroactivamente en sí misma —y esto al precio de su devastación.

57

En este punto ya resulta evidente que el marxismo tradicional ha permanecido completamente atrapado en la metafísica real de la era moderna. Su «materialismo», que no deja de celebrar la rama correspondiente en la historia

de la filosofía occidental, no representa más que el reflejo afirmativo de uno de los aspectos de la relación de valor o de capital, a saber, el materialismo sustancial de la reducción fisicalista; un materialismo en el que el mundo natural ya parece haber sido remodelado por la abstracción real capitalista. Es el materialismo devastador de una forma fetichista de reproducción que desgarra y aplasta la biosfera terrestre. *Lógicamente, este materialismo positivo sustancial-fisicalista de una naturaleza destructivamente remodelada se corresponde en el pensamiento marxista con un materialismo positivo sustancial-social del* «trabajo», *que es el agente de esta remodelación.* Este «materialismo» de la ontología marxista del trabajo, con su *fe* en una ciencia mecanicista de la naturaleza, está lejos de superar el idealismo formal de la tradición filosófica aparentemente adversa; exactamente como el pensamiento burgués, del que constituye en suma una extensión y una actualización, solo complementa este idealismo.

En este sentido, Hegel no se ha vuelto a poner de pie de ninguna manera; los pies corren más que nunca de acuerdo con las instrucciones dadas por la cabeza, a saber, el principio esencial ideal-formal del capitalismo. Descifradas en términos sociales, las relaciones fetichistas «metafísico-reales» son siempre al mismo tiempo «idealismos reales» exacerbados por un idealismo capitana real por primera vez inmanente: el del «sujeto automático» que asume la cara de la valorización del valor, el bucle cibernético de la abstracción real del valor sobre sí mismo. *Irónicamente, el materialismo real del trabajo y la ciencia capitalista de la naturaleza, en lugar de ser lo opuesto al idealismo real de la forma valor, se revela pura y simplemente como su manifestación práctica.* La abstracción real del valor representa un estado o forma de existencia que la *praxis de la abstracción real* del trabajo adopta, y viceversa; y es precisamente por esto que el trabajo abstracto constituye el modo en que el principio esencial social no material se apodera aterradoramente del mundo material.

58

El «idealismo objetivo» defendido por Hegel sigue siendo, en cierto sentido, incluso más relevante que el «materialismo objetivo» del pensamiento marxista; excepto que Hegel concibe el idealismo real capitalista en términos apologéticos, como un movimiento positivo de automediación de la esencia de la abstracción real, cuya negatividad, crueldad, destructividad es por lo tanto completamente dejada de lado. En cuanto al materialismo marxista, si logra abrirse camino hacia la crítica —pero una crítica en gran parte truncada, aferrándose tercamente a la inmanencia— es porque deja de lado el carácter propio de la abstracción social real. Como abstracción, el valor (o el trabajo abstracto) sigue considerándose como un tipo de pensamiento, es decir, como una idealidad (negativa), pero en este caso esta idealidad no es subjetiva o meramente reflexiva; no es una idealidad hecha de abstracciones puramente nominales (de lenguaje o de pensamiento), sino más bien una idealidad objetivada por procesos históricos y «materializada» por la praxis coercitiva.

Si uno quiere criticar completamente la sustancialidad negativa de la relación fetichista capitalista, no hay necesidad de volver a poner en pie el idealismo objetivo hegeliano: hay que cortar la cabeza de la abstracción real. Sólo esto constituiría una praxis liberadora, que trascendería verdaderamente lo existente y, en lugar de perseguir la remodelación compulsiva del mundo de los hombres y la naturaleza, destruiría el principio esencial de esta praxis destructiva.

59

[3]

EL TRABAJO ABSTRACTO EN LA CRÍTICA MARXIANA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA: UN CONCEPTO DE SUSTANCIA NEGATIVA

Es una cuestión observada desde hace mucho tiempo que el marxismo del movimiento obrero unas veces ha ocultado, otras han relativizado, truncado y debilitado el elemento crítico presente en la crítica marxista de la economía política, hasta llegar por su cuenta a una «economía política» totalmente positiva sobre la base acrítica de la moderna forma fetichista. Los manuales del antiguo bloque «socialista» siguen refiriéndose de forma seria e intransigente a una «economía política del capitalismo» y a una «economía política del socialismo», en lugar de concebir y adoptar el socialismo como la crítica práctica de la economía política como tal. Inevitablemente, incluso el concepto de sustancia propuesto por Marx —el trabajo abstracto— solo podía aparecer a su atormentada comprensión del marxismo desde un ángulo del todo positivo, como la simple definición de un estado de cosas ontológico y objetivo, de una especie de «ley de la naturaleza» infranqueable.

Este enfoque, sin embargo, está en completa contradicción con la forma en que Marx introduce el concepto de trabajo abstracto en la cuarta página del Libro 1 de *El capital.*

60

> Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo huma» indiferenciado, a trabajo abstractamente humano. Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la miaña Esas cosas tan solo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas,

son valores.[1]

No se puede pasar por alto aquí que el concepto de trabajo abstracto no es en absoluto una árida definición positivista, ¿no, por el contrario, el primer paso hacia la crítica conceptual de una realidad negativa. Este proceso, que «ignora el valor de uso» al mismo tiempo borra «todas las características sensibles» de los productos del trabajo, dejando tan solo una «objetividad espectral»,[2] una simple coagulación[3] de trabajo humano indiferenciado, ya da testimonio de una tendencia verdaderamente destructiva hacia el mundo sensible y humano. Este es, en efecto, el lado práctico y activo de una abstracción social real, y no de una mera abstracción lingüística que expresa cosas del pensamiento, sin extenderse, sin embargo, a través de la acción, inmediatamente al mundo de los hombres y la naturaleza. Por el contrario, la abstracción «trabajo» tiene un vínculo inmediato con la acción: constituye un *a priori de la reproducción social,* con consecuencias incalculables.

61 Marx esboza aquí un enfoque crítico que no llevará hasta el final. Ciertamente desarrolla (a diferencia de la mayoría de los marxistas) una crítica radical de la abstracción real contenida en el concepto moderno de trabajo, pero que al mismo tiempo permanece ligada a la ontología del trabajo de la Ilustración y el Protestantismo, una ontología del trabajo que también fue defendida por el movimiento obrero nacido en el mismo contexto histórico que su propia teoría. Marx trata, pues, de marcar la diferencia entre el principio ontológico denominado «trabajo», la abstracción que refleja, y la abstracción real propia del capitalismo, empresa en gran parte olvidada por sus epígonos, que no dejaron de reintegrar por completo el concepto de trabajo en su ontologización transhistórica, con raras excepciones, que de pronto parecieron tener una profundidad singular, aunque nunca hicieron nada más que reproducir esta aporía marxista en el concepto de trabajo, como abstracción real capitalista al mismo tiempo que como principio ontológico.

Marx formula su aporía abiertamente en los *Grundrisse* cuando fine el concepto en la Introducción:

> El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad —como trabajo en general— es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el

---

[1] Utilizamos la traducción de Pedro Scarón, Marx, Karl, *El Capital*, México D. F., Siglo XXI, 1975, Tomo I, vol. I, p. 46 (n. del t.)

[2] Traducimos «objetividad espectral», siguiendo la traducción llevada a cabo por Pedro Scarón que mencionamos anteriormente. (n. del e.)

[3] Aquí, sin embargo, sugerimos «coagulación», mientras que Romanos García traduce del alemán como «gelatina». Nos parece que «coagulación» remite mejor a la dimensión material de la dualidad de la propia sustancia tal y como va a desarrollarla el propio Kurz. (n. del t.)

> «trabajo» es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple. [...] Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo: ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro.

62

> Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más como trabajo en general pero como trabajo pasado, objetivado. [...] La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás. Así, las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como común a muchos, común a todos los elementos. Entonces, deja de poder ser pensado solamente bajo una forma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no solo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya. Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de sociedad burguesa, en los Estados Unidos. —Aquí, pues, la abstracción de la categoría «trabajo», el «trabajo en general», el trabajo *sans phrase,* que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. [...]
>
> Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez, precisamente debida a su naturaleza abstracta para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto condiciones históricas y poseen plena validez solo para estas condiciones y dentro de sus límites.[4]

63

Estas consideraciones sobre el concepto de trabajo como categoría social son en muchos sentidos aporéticas. Tanto la abstracción como su dimensión social aparecen, por un lado, de forma positiva, como «progreso», como «actividad creadora de riqueza» en general como despliegue de la diversidad, y por otro lado, de forma negativa, como «indiferencia» ante el contenido material. Del mismo modo, si el «trabajo» aparece a primera vista, por una te como una abstracción «racional», como simple término genérico utilizado para designar «el más rico desarrollo concreto» de las actividades, Marx sin embargo se apresura a retroceder, subrayando que con esta abstracción la cuestión no es tanto la del «resultado, conceptual, de una totalidad concreta de trabajo» como

---

[4] Marx, Karl, *Grundrisse, Elementos fundamentales para una crítica de la economía política,* (traducción de Pedro Scarón, México D.F., Siglo XXI, 1998, tomo i. Introducción, pág. 24-26.

la de su afinidad con una «forma de sociedad» en la que esta abstracción se hace real y determina así las acciones de los individuos. En un principio Marx insiste en que con la abstracción «trabajo» estamos delante de una concepción «muy antigua» y «válida para todas las formas de sociedad», pero al mismo tiempo explica que sería una categoría «tan moderna como las relaciones que engendran esta abstracción simple», de modo que al final esta categoría seguiría siendo «el producto de relaciones históricas muy precisas» (las relaciones modernas) y encontraría su «plena validez solo para estas relaciones y dentro de ellas».

Este razonamiento aporético solo puede ser superado definiendo la categoría «trabajo» como una abstracción real —y al mismo tiempo estrictamente histórica, moderna y capitalista—, y abandonando completamente la ontología del trabajo. Cuando Marx afirma despreocupadamente que esta abstracción (probablemente en el sentido de una mera abstracción nominal) es «muy antigua», es evidente que tal caracterización no se basa en un análisis histórico. En realidad, muchas sociedades históricas, incluidas las denominadas «grandes civilizaciones», como el antiguo Egipto, carecen de una categoría abstracta que abarque todas las formas de actividad. Incluso en las sociedades en que ese nombre genérico parece ser reconocible (pero no hay una abstracción real) el nombre abarca en realidad un campo de actividad muy limitado y nunca se refiere a una *universalidad social* de «la actividad en general». Cuando, en relación con estas sociedades, la lectura de la modernidad persiste en utilizar el término «trabajo», comete un anacronismo lamentable y, en sentido estricto, un error de traducción (esto también se aplica a otras categorías específicamente modernas que van de la mano de relación fetichista basada en la valorización del valor: la política, el Estado, etc.). Si bien es cierto que el concepto de la abstracción «trabajo. apiado a la sociedad moderna es concretamente originario del área lingüística indoeuropea, en algún momento tuvo que ser redefinido por completo, ya que en todos los idiomas de esta área lingüística, «trabajo» se refería invariablemente a la actividad específica de los esclavos, subordinados, personas bajo tutela, etc. No se trata, pues, de un término genérico que subsume conceptualmente diversos sectores de actividad, sino de una abstracción social en cuanto forma de excluir a ciertas clases de personas en la sociedad (y en cierta medida también una abstracción real en este sentido específicamente premodemo), pero precisamente por esta razón no se trata de una universalidad social, ni de una categoría de síntesis social como lo es en la modernidad.

64

La aporía marxiana es una constante en los análisis de *El Capital* al introducir Marx las definiciones de «trabajo abstracto» y «trabajo concreto». En sentido estricto, el término «trabajo abstracto» es un pleonasmo lógico (como «oscuridad negra»), ya que el atributo ya está contenido en el propio concepto; el «trabajo» es ya una abstracción. Por el contrario, la definición de «trabajo concrete es una contradicción en términos (algo así como «claridad oscura»), ya

que el atributo está en contradicción con el concepto; como abstracción (que incluso conceptualmente solo podía surgir donde hay una abstracción social real), el «trabajo» en sí mismo no puede ser «concreto» en el sentido de un determinado modo de actividad.

Estaría tentado de decir que estas definiciones marxistas reflejan la verdadera paradoja de la relación entre el capital y su socialización centrada en el valor, ya que en este caso el capital reduce efectivamente («realmente») a una abstracción lo propiamente concreto, la infinita diversidad del mundo, invirtiendo completamente la relación entre universal y particular. En lugar de que lo universal emane de lo particular, lo particular se reduce, por el contrario, al rango de una manifestación de lo universal totalitario. En cuanto a lo concreto, ya no representa la diversidad estructurada de lo particular, sino que «es» solo la «expresión» de [a abstracción real universal, de la «sustancia» universal.

65

Marx, sin embargo, puede no ser plenamente consciente de lo ue está tratando aquí, porque quiere preservar de todos modos un momento de abstracción ontológico-transhistórico de la abstracción «trabajo». En este punto, trata de vincularlo al concepto de *valor de uso:*

> Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.[5]

El concepto de «utilidad para necesidades específicas» no es, sin embargo, una categoría de la síntesis social y, por tanto, no debe equipararse sin más con el concepto de «valor de uso», como lo hace Marx en todo momento. La categoría de valor de uso se refiere meramente a una utilidad abstracta (otra definición paradójico-real) y en tal medida es un elemento integrante de la abstracción real moderna. No es un concepto relacionado con la necesidad, sino más bien una representación conceptual de la mediación de la forma valor (el valor de uso de una mercancía, en tanto que forma equivalente, expresa solo el valor de cambio de otra mercancía).

El término valor de uso solo tiene sentido en términos de valor de camb¡o y, por lo tanto, el valor de uso no es en modo alguno «condición la existencia humana, independientemente de todas las formaciones sociales».[6] Al ser producido por el «trabajo» no puede entenderse como una determinación ontológica, transhistórica que va más allá de la abstracción del valor, *sino solo como la firma*

---

[5] Marx, Karl, *El Capital*, México D.F., Siglo XXI, 1975, Tomo I, vol. I p. 53.
[6] *Ibídem*

específica en que la abstracción real se apodera de las cosas que en sí mismas no tienen nada de abstracto. Lo que Marx llama paradójicamente «trabajo concreto», lejos de representar una «eterna necesidad natural», *no es por lo tanto otra cosa que la forma material específica en que el trabajo abstracto» ejerce su dominio sobre la «materia» natural o social.* Una vez que esto queda aclarado, es posible continuar utilizando los conceptos marcianos como punto de partida, pero ciertamente resignificando su comprensión.

66

En este punto es necesario anticipar una línea argumental que se desarrollará más adelante con mayor profundidad. Se trata del carácter material de la sustancia del «trabajo abstracto» que Man, como es bien sabido, concibe en términos de «gasto de nervios, músculos, y cerebros humanos», independientemente de las modalidades concretas de este gasto, ya sea como trabajo de carpintería, hilandería u otras. Los partidarios de una cierta línea de debates neomarxistas (a menudo hoy teñidos de postmodernismo) se empeñan en detectar aquí un desafortunado «sustancialismo» o un «naturalismo» fisiológico tanto en el propio Marx como en los marxistas tradicionales, y sostienen que es precisamente esta «naturalización» la que convertiría el trabajo abstracto en un referente transhistórico-ontológico, ya que el ser humano siempre se ha visto obligado al «gasto de nervios, músculos, y cerebro humanos». Por cieno, lamentablemente Moishe Postone también se adhiere a este punto de vista.[7]

Ahora bien, si es cierto que el marxismo tradicional ontologiza el trabajo abstracto, como veremos más en detalle en el siguiente capítulo, la crítica que acabamos de mencionar está completamente equivocada al utilizar la recriminación del «sustancialismo». Lo que pretende, sin embargo, no es tanto clarificar los conceptos sustancia y trabajo, como protegerse de cualquier teoría sustancialista de las crisis basada en la idea de una desustancialización, de una disminución histórica de la sustancia del trabajo como sustancia del valor del capital. En este sentido, se entiende el trabajo abstracto como una *relación cuantitativa,* como un concepto de sustancia en el sentido cuantitativo. Y de hecho, para que algo aumente o disminuya, es necesario que sea sustancial, que posea una realidad material y un contenido; si la sustancia es una forma simple, no puede entrar en una relación cuantitativa. Por ello, la crítica del carácter material de la sustancia «trabajo abstracto» se utiliza para bloquear la teoría sustancialista de las crisis, al mismo tiempo que niega al proceso de valorización del capital cualquier límite interno absoluto. La crisis, cuando no desaparece por completo de los debates teóricos fundamentales, se queda entonces en la superficie del mercado y se considera un simple «error de conducción» de un mecanismo de mercado susceptible de regulación política.

---

[7] Postone, Moishe, *Zeit, Arebeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx,* Friburgo, 2003; ed. cast. *Tiempo, trabajo y dominación social,* Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 208.

67

Dado que esta línea argumenta! contra el «sustancialismo» se refiere más bien a cuestiones cuantitativas y a la teoría de las crisis del trabajo abstracto, la examinaremos en detalle solo en la segunda parte de este estudio (capítulo 15). Por el momento, simplemente la trataremos desde la perspectiva del concepto de la negatividad del trabajo abstracto, relevante para los argumentos que desarrollaremos aquí. Nuestros neomarxistas antisustancialistas, tan inteligentes a primera vista, en realidad se quedan cortos con respecto al marxismo tradicional por perder de vista algo bastante esencial. Cuando Marx habla del gasto fisiológico «gasto de nervios, músculos, y cerebro humanos» no se refiere en absoluto a un sentido naturalista o transhistórico. Porque desde un punto de vista puramente «natural», sería imposible separar el gasto fisiológico de energía humana de la forma concreta de este gasto. Sin embargo, esto es exactamente lo que sucede a nivel social en la abstracción del trabajo. Y este proceso de abstracción de la forma concreta del gasto no es una abstracción «como consecuencia» ni es transhistórico. Si, por ejemplo, se le hubiera dicho a un antiguo pescador egipcio que lejos de estar pescando, estaba básicamente gastando «nervios, músculos, y cerebro humanos» en sentido abstracto, se habría rascado la cabeza por la perplejidad. Tal enunciado sólo tiene «sentido» en el contexto de la moderna abstracción real.

68

Por todo ello, la sustancia «trabajo abstracto» no carece de contenido material o «físico», aunque no se trate de una sustancia directamente natural (ya que un «gasto de nervios, músculos, y cerebro humanos» carente de contenido es precisamente imposible), sino de una sustancia social en virtud de su naturaleza abstracta. Se trata, por un lado, de la materialización de la idealidad de la forma fetichista (el otro lado sería la propia materia natural, tratada de forma reduccionista), por lo que, en un contexto social muy definido y bajo los dictados de esta idealidad de forma negativa, se excluyen, no solo conceptualmente, sino también prácticamente, las modalidades concretas del gasto (que, sin embargo, por supuesto se produce) estableciendo como esencial solo este mismo gasto en cuanto tal, independientemente de su determinación concreta.

Por lo tanto, *en la abstracción como abstracción real permanece entonces un contenido completamente material bajo la forma de residuo—.* el gasto de «energía humana en general». Para el «sujeto automático» que rige el proceso de valorización, hacer pantalones o granadas de mano es lo mismo; lo único que importa es que se produzcan *procesos de combustión corporal humana* (un gasto de energía) que puedan expresarse en términos de un *quantum* de valor, procedimiento que en sí mismo es totalmente absurdo. Pero estos procesos de combustión tienen lugar realmente, lo absurdo estriba solo en el hecho de que son tratados y «representados» independientemente de su forma concreta y, por lo tanto, de su finalidad material-concreta; lo cual sucede porque la finalidad social resulta ser precisamente esta «representación» fetichista. La reducción al

proceso de combustión corporal es una abstracción social, pero no por esta razón es un mero producto del pensamiento (como, por ejemplo, un término genérico nominal), sino que se refiere a un momento completamente real, por lo que también es una abstracción real.

69 La «representación» aquí es un proceso esencial de lo que Marx llamó fetichismo de la mercancía. Pues el *quantum* de energía humana gastado no solo es inseparable de la forma concreta de ese gasto, sino que también pertenece al pasado y se vuelve elusivo tan pronto como se fabrican los productos, por lo que sí está «contenido» en los productos, no puede ser, por supuesto, en un sentido natural o físico. *Desde este punto de vista,* la «representación» como proceso objetivado interviene, pues, solo en la mente de los sujetos sociales así constituidos; interviene como percepción y «tratamiento» de las prácticas fetichistas de su propia socialidad. Sin embargo, esta «representación» hace referencia a algo que, como forma de percepción y acción, está lejos de limitarse a la mente de los sujetos, sino que posee una realidad física, a saber, los procesos de combustión que tuvieron lugar en algún momento del pasado en los cuerpos humanos, el gasto de unidades de energía.

Dado que el *quantum* de energía consumido en el proceso de gasto no puede ser separado realmente de la forma, o determinación concreta de este gasto, y puesto que, tratándose de un gasto definitivamente pasado, tampoco puede estar, en sentido estricto, «contenido» en los objetos; el modo de representación social se revela efectiva y doblemente irreal. No obstante, este *quantum* de energía debe haberse quemado en el pasado y, por lo tanto representa, por otra parte, una sustancia física realmente existente (aunque esté paradójicamente «representada»). *La forma de representación* de esta sustancia real, en cambio, no tiene nada de propiamente físico, sino que es antes que nada una abstracción real, un modo de percepción y acción socialmente constituido, en el que la materia natural y los bienes producidos son realmente tratados como objetos físicos que serían la representación pura de los procesos de combustión que han tenido lugar en los cuerpos humanos.

El trabajo abstracto es, por lo tanto, un cierto nivel de idealidad formal fetichista moderna pero se refiere a un *quantum energético* de fuerza de trabajo realmente gastada; en otras palabras, a un contenido material y cuantificable (no en relación con tal o cual mercancía considerada aisladamente, sino en relación con el promedio social de las mercancías). Sin embargo, debido a su naturaleza abstracta este contenido es un contenido «espectral», no sólo en el resultado que establece la objetividad del valor, sino ya en el proceso de gasto en sí, esto es, en términos prácticos, como determinación de la materia natural bajo la determinación *a priori* esencial de que aquí se gastan los cuantos de energía humana abstracta sin tener en cuenta la forma concreta de su gasto, esta determinación es en efecto sustancial en el sentido de una sustancia material; solo que esta sustancia demuestra no ser natural sino social, no

transhistórica sino históricamente específica de la constitución fetichista moderna.

71

[4]

EL CONCEPTO POSITIVO DE TRABAJO ABSTRACTO EN LA ONTOLOGÍA MARXISTA DEL TRABAJO

Marx abrió el camino para una crítica del concepto de trabajo como sustancia del capital, pero no pudo llevarla a cabo porque todavía tenía un pie en el terreno de la moderna ontología del trabajo. En cuanto al marxismo (me refiero al marxismo tradicional, el marxismo del movimiento obrero) por su fijación en este momento ontológico de la exposición marxista y su voluntad de criticar el capitalismo desde el punto de vista de un concepto de «trabajo» transhistórico, tuvo que dejar inevitablemente en penumbra el concepto de trabajo abstracto, privándose así de toda comprensión de la sustancia del capital. El estudio de este concepto más allá de una simple definición positivista, solo aparece en muy pocos teóricos como, por ejemplo, Isaak Illich Rubin, quien en sus *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx* publicados en 1924, tuvo que señalar:

> Cuando vemos la importancia decisiva que Marx otorgó a la teoría del trabajo abstracto, debemos preguntamos por qué esta teoría ha recibido tan poca atención en la literatura marxista.[1]

71

Sin embargo, ni siquiera Rubin supera la aporía de M el concepto de trabajo. Ofrece una doble interpretación positivista del trabajo abstracto, por un lado como progreso histórico en el establecimiento de la universalidad social:

> Solo sobre la base de la producción de mercancías, caracterizada por el gran desarrollo del cambio, la transferencia masiva de individuos de una actividad a otra y la indiferencia de los individuos hacia la forma concreta del trabajo, es posible desarrollar el carácter homogéneo de todas las operaciones laborales como formas de trabajo humano en general [...]. No exageraríamos si dijéramos que quizá el concepto de hombre en general y de trabajo humano en general surgió sobre la base de la economía mercantil. Esto es precisamente lo que Marx quiso señalar cuando indicó que el carácter general humano del trabajo se expresa en el trabajo abstracto.[2]

Aquí Rubin destaca el papel de la abstracción real (aunque en su caso todavía no

---

[1] Rubín, Isaak Illich, *Studien zur Manchen Wertheorie,* Frankfurt/Main, 1973 (original de 1924); ed. cast. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor,* Buenos Aires, Ediciones Pasado y Presente, 1974, p. 185.

[2] *Ibídem,* p. 192

aparezca como tal) en un «desarrollo del cambio» de connotación positiva. Y si, como Marx, también habla de pasada de la «indiferencia de los individuos hacia la forma concreta del trabajo, es sin la orientación radicalmente crítica de Marx.

Por otro lado, Rubin también marca una divergencia con el objetivo de colmar en cierto modo la aporía marxista: el trabajo abstracto que él todavía llama sin vacilar capitalista, bien puf de asegurarse que desaparezca con el capitalismo, pero habrá sin embargo un aspecto del mismo que tomará entonces un carácter diferente:

> Aunque el trabajo abstracto es una propiedad específica de una economía mercantil, el trabajo socialmente igualado puede encontrarse, por ejemplo, en una comuna socialista. [...]. Todo trabajo abstracto es trabajo social y socialmente igualado, pero no todo trabajo socialmente igualado puede considerarse como trabajo abstracto.[3]

73

Rubin postula así, en el horizonte de progreso de la Ilustración una continuidad transhistórica del «trabajo» como abstracción, ya que se supone que el trabajo abstracto capitalista solo representa un caso particular de este trabajo abstracto entendido como trabajo abstracto universal, que está «socialmente igualado». En realidad, solo se trata de una paráfrasis del trabajo abstracto en el sistema de producción de mercancías, como muestra muy claramente su definición de «trabajo socialista»:

> Imaginemos una comunidad socialista donde el trabajo se divide entre los miembros de la comunidad. Determinado órgano social iguala los trabajos de diversos individuos, puesto que sin esta igualación no puede realizarse un plan social más o menos extenso. Pero en tal comunidad, el proceso de igualación del trabajo es secundario y complementa el proceso de socialización y distribución del trabajo. El trabajo es ante todo trabajo socializado y distribuido. Podemos también incluir aquí la cualidad del trabajo socialmente igualado como una característica adicional y derivada. La característica básica del trabajo es la de ser social y distribuido, y una característica complementaria es su propiedad de ser trabajo socialmente igualado.[4]

Según Rubín, lo único que marca la diferencia entre el trabajo socialista «igualado» y el trabajo abstracto capitalista, es el carácter meramente «secundario» y «complementario» del proceso de abstracción; carácter que, sin embargo, se contradice inmediatamente por el hecho de que, según Rubín, ningún «plan social» sería posible sin esta igualación. Como plan que es por

---

[3] *Ibídem,* p. 193

[4] *Ibídem*, p. 148.

definición algo echo de antemano, el «proceso de igualación», si se sigue la lógica de Rubin, no puede ser puramente secundario y complementario, sino que constituye, por el contrario, el requisito previo en el que descansa todo. Además, sobre lo que opera este proceso supuestamente complementario de igualación es una vez más «trabajo», eso es, nuestra famosa (verdadera) abstracción. Lo que evidentemente a Rubin le resulta muy difícil de pensar aquí es la idea de una superación de la propia abstracción real destructiva: no se da cuenta de que «igualar» significa siempre someter ya los sectores de la vida y de la reproducción, cada uno con su lógica, su temporalidad y sus exigencias específicas, a una lógica unitaria que los subsume; y esto es exactamente en lo que consiste la lógica unitaria y totalitaria de la sustancia abstracta del trabajo.

74

Ni siquiera se percibe que esa planificación, entendida como la distribución de los recursos entre los diversos sectores no puede basarse precisamente en tal igualación, que se debe únicamente a la abstracción del valor y no a ninguna necesidad material. Esto emerge de forma especialmente burda cuando Rubín no se abstiene de hablar, en relación con el socialismo, de una «masa homogénea de trabajo social».[5] Del mismo modo que un individuo que se ocupa, por ejemplo, de tender una línea eléctrica, plantar un manzano, escribir una carta, cuidar de los niños, etc., no tiene razón alguna para considerar todas estas «alienaciones» de distinta naturaleza como una «masa homogénea» de gasto de energía sustancial medido de acuerdo con una única lógica temporal basada en un flujo temporal abstracto —de la misma manera, nada obligará a una sociedad entera a razonar así, una vez que haya dejado atrás la forma mercancía.

En la medida en que una sociedad se haya organizado conscientemente como libre asociación de individuos, entonces ya no estará sujeta a un principio fetichista de «igualación» y, además, ya ni siquiera padecería esa «falta de tiempo» que representa una característica determinada del fin específico de la valorización del valor. El hecho de que no dispongamos de una cantidad *infinita* de tiempo no significa en modo alguno que el tiempo en sí sea un bien «escaso», ya que requiere, desde el punto de vista del «rendimiento óptimo», proceso de equiparación entre unidad «homogéneas» de gasto energético humano. Fue realmente s la socialización del valor y discurso sobre el trabajo abstracto lo que dio a luz una idea tan aberrante. El propio Rubín, cuando intenta describir las modalidades de su sospechosa igualación, muestra que la cuestión no tiene nada que ver con una necesidad material o humana relacionada con el uso de los recursos:

75

> Suponemos que los órganos de Ja comunidad socialista igualan trabajos de diferentes tipos y diferentes individuos. Por ejemplo, un día de trabajo simple es tomado como unidad, y un día de trabajo calificado como igual a 3 unidades; un

[5] *Ibídem*, p. 207.

> día de trabajo del obrero experimentado A es considerado igual a 2 días de trabajo del obrero inexperto B, etc. Sobre la base de estos principios generales, los órganos de contabilidad social saben que el obrero A gastó en el proceso de producción 20 unidades de trabajo, y el obrero B 10 unidades de trabajo.[6]

En realidad, el problema para Rubín no consiste en una distribución planificada de los recursos entre áreas cualitativamente diferentes de la reproducción y la vida, sino más bien en la *contabilización de las prestaciones* de trabajo en el momento de la distribución de bienes y servicios. Es el problema del cálculo de una «prestación de trabajo» [*Leistung*] abstracta que incluso después de una supuesta superación del trabajo abstracto específicamente capitalista, aún seguiría imponiendo tal «homogeneización». De esta manera, sin embargo, se perpetúa precisamente un momento de trabajo abstracto, un residuo de la lógica de la valorización capitalista, que, por cierto, aparece de manera similar también en Proudhon y, en general, en todas las utopías basadas en una contabilidad del «trabajo».

Un elemento de esta cuestión ilógica se encuentra incluso en el propio Marx cuando habla de las famosas «dos etapas» del socialismo/comunismo, donde el principio del trabajo abstracto, como momento de la lógica de la valorización, debe seguir: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo». Solo en el remoto comunismo, cuando el «trabajo» se habrá convertido en «la primera necesidad vital», podrá poner en juego el otro principio: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad. Sin embargo, tal esquema no responde a ninguna necesidad. En efecto, si Marx consideraba que el desarrollo de las fuerzas productivas en el siglo XIX bajo las modalidades de la forma capitalista no era todavía suficiente para echar por la borda el principio burgués de trabajo, esto se debía principalmente a su apego a ciertos elementos de la ideología protestante del trabajo y el esfuerzo. Sin mencionar el hecho de que este concepto abstracto de trabajo es un concepto específicamente moderno, q por lo tanto no guarda relación con la situación premoderna de un desarrollo relativamente modesto de las fuerzas productivas, sino que, paradójicamente, nace solo junto con el ciego desarrollo capitalista de las fuerzas productivas en cuanto desarrollo de fuerzas destructivas.

76

La aporía del concepto de trabajo de Marx fue así resuelta unilateralmente por el marxismo en la ontología positiva del trabajo; y por esta misma razón, fue necesario dejar de lado la dimensión crítica del concepto de trabajo abstracto y devolverlo a una definición positivista plana. Según los teóricos más exigentes, Rubín había trazado una línea de razonamiento que se ha mantenido hasta la actualidad, al dividir este concepto en, por un lado, una categoría puramente capitalista (y todavía idéntica para él a la producción de mercado en general), y

---

[6] *Ibídem*, p. 206.

por otro, una «igualación social» abstracta y universal válida para todas las formas de sociedad. Pero, lejos de resolver la aporía, se limitó a elevarla a un ni de reflexión más alto, demasiado alto para los ojos del estalinismo, en todo caso; en 1931, como tantos otros intelectuales «problemáticos», Rubin fue condenado al gulag y desde entonces se consideró desaparecido.

El destín» de Rubín indica hasta qué punto el «socialismo» nacido de la Revolución de Octubre se vio obligado, en su hostilidad ante la más mínima divergencia, a reprimís toda reflexión teórica susceptible de conducir a la aporía marxista. Las definiciones teóricas como las propuestas por Rubin seguían atascadas en el problema de hacer una clara distinción entre el concepto de trabajo abstracto —inequívocamente imputado por Marx a la relación de capital— y una «igualación del trabajo» que, en una sociedad poscapitalista ya no se pensaría en los términos de la forma mercancía. Estas definiciones debieron parecer tanto más peligrosas y subversivas ya que, a nivel práctico, este «socialismo» era muy explícito sobre cuál era su síntesis social: seguía basándose en el trabajo abstracto, el valor, la mercancía y la forma dinero.

77 Todo esto es sintomático de una época que en retrospectiva podemos descifrar en términos de «modernización rezagada» [*nachholender Modernieserung*].[7] Lejos de conseguir romper la camisa de fuerza de la forma fetichista moderna, los movimientos históricos de los países de la periferia capitalista se preocuparon, por el contrario, de aplicar en sus respectivos tejidos sociales las categorías reales del moderno sistema de producción de mercancías. Esto vale también, si bien de otro modo, para el movimiento obrero occidental, cuyos miembros, sobre la base de este sistema ya bien establecido en los países europeos industrializados, exigían esencialmente el «reconocimiento» como ciudadanos y sujetos de derecho en las mismas formas sociales que teman el trabajo abstracto como premisa natural. Tal es el contexto histórico desde el cual es necesario explicar por qué se perdió la dimensión crítica del concepto marxista de trabajo abstracto, y por qué tanto el movimiento obrero occidental como el socialismo de Estado del Este, así como los posteriores movimientos de liberación nacional en e Sur, quedaron ideológicamente atrapados en la ontología burguesa del trabajo.

78 La teoría marxista —y especialmente la teoría marxista tradicional— desestimó un estado de cosas que Marx todavía connotaba de manera claramente negativa, aunque lo presentó en forma aporética. O bien se negó a entender el concepto de trabajo abstracto en términos de una abstracción real negativa, para interpretarlo solo como una mera abstracción conceptual, o bien, cuando lo entendió como una abstracción real, (y en todo caso exclusivamente entre los

[7] Traducimos «modernización rezagada» siguiendo la traducción de Zamora y Maiso del artículo de Kurz, Rober, «Marx 2000. La importancia de una teoría dada muerta para el siglo XXI», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 8-9, 2016-2017, pp. 28-45. (n. del t.)

marxistas occidentales más destacados) *lo convirtió no en una abstracción real a priori, sino en una abstracción real a posteriori, esto es, referida pura y simplemente a los productos del trabajo en cuanto mercancías en el mercado.* Dicho de otro modo, la teoría marxista entendía este concepto como la forma en que el trabajo realizado, aparentemente siempre concreto y «útil., solo se percibe como forma abstracta a posteriori, al nivel de los productos acabados puestos en el mercado; en definitiva, como una especie de propiedad socialmente constituida del producto. Esto se realizó de manera positiva en la ideología socialista de los países del Este, de manera negativa en el marxismo occidental; sin embargo, en ambos casos la definición de trabajo abstracto se redujo de manera similar a una abstracción que se suponía que intervenía solo en el mercado, en el proceso de intercambio. Y así lo dejó la literatura marxista.

En otras palabras, el famoso «anclaje en la producción» que los marxistas reclaman representa la celebración de una «dignidad del trabajo ontológica», mientras que su crítica del capitalismo se basa en realidad enteramente en la circulación y por lo tanto queda incompleta. Porque entender el proceso de abstracción real como algo que se lleva a cabo solo a posteriori sobre el producto del trabajo, en cuanto mercancía en el mercado no significa otra cosa que limitar la crítica de la abstracción real y, por tanto, del sistema productor de mercancías —si es que realmente se lleva a cabo— únicamente a la esfera de la circulación. El problema de la negatividad capitalista, así circunscrito a la esfera de la circulación y al modo de distribución que la acompaña, solo se percibe desde esta perspectiva truncad, como Moishe Postone fue el primero en señalar:

> El objeto de la crítica de Marx, según esta interpretación, es el modo de *distribución*. Esta proposición puede resultar paradójica, ya que el marxismo es generalmente considerado como una teoría de la *producción.* Por lo tanto, consideremos brevemente el papel de la producción en la interpretación tradicional. Si las fuerzas productivas (que, según Marx, entran en contradicción con las relaciones capitalistas de producción) son identificadas con el modo de producción industrial, entonces ese modo es implícitamente comprendido como un proceso puramente técnico, intrínsecamente independiente del capitalismo. El capitalismo es tratado como un conjunto de factores extrínsecos que traban el desarrollo del proceso de producción: la propiedad privada y las condiciones exógenas de la valorización del capital en una economía de mercado. Por consiguiente, la dominación social en el capitalismo es comprendida básicamente como una dominación de clase que permanece externa al proceso de producción.[8]

El eje de esta simplificación, sin embargo, sigue siendo la reducción del trabajo abstracto a la esfera de la circulación: solo de esta manera la distribución mediada por la circulación puede convertirse en el principal objeto de crítica,

[8] Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social, op. cit.,* p. 50.

siendo entonces la producción central, como muestra Postone, solo en la medida en que constituye el *punto de vista* (y no el *objeto')* de la crítica.[9] El resultado es una perspectiva igualmente incompleta e ilusoria de una superación del capitalismo: o bien el paradigma de un «intercambio justo», o bien el de una «producción de mercado planificada» por el Estado, o una mezcla de ambas cosas, mientras que la producción como tal, a pesar de su sumisión a la forma mercancía como producción de mercancías, sigue siendo afirmada, explícita o implícitamente, como un dato ontológico y positivo.

El marxismo tradicional, por lo tanto, puede ver su crítica como una «crítica de la producción», pero en realidad no se refiere en absoluto a la producción en el sentido de una forma social y una actividad abstracta-real, sino solo a la dominación, malentendida en términos sociológicos y subjetivos, que se ejerce «sobre» la producción en virtud de la definición jurídica de propiedad. Es decir, según cierta terminología marxista se trata, en definitiva, de una crítica dirigida simplemente a la «superestructura jurídica» de la producción, mientras que esta permanece impensada en cuanto a su forma de actividad y su sustancia social. De ahí que la crítica se refiera, una vez más, únicamente a las relaciones circulatorias, ya que solo en estas los propietarios de mercancías entran en contacto entre sí como mónadas jurídicas abstractamente libres y «guardianes de sus mercancías» (Marx).

80

Podemos ver que tan pronto como aparece un elemento de crítica de la forma fetiche, enseguida se restringe a la esfera de la circulación. La forma fetichista del valor, que encabeza todo el proceso de reproducción social en su conjunto (incluyendo el «trabajo/producción», así como la forma jurídica, la forma Estado, la forma política), re *reduce de esta manera a la forma mercancía en el sentido de su mera objetividad en la circulación.* Al mismo tiempo, paradójicamente, el «trabajo abstracto» no parece ser un momento decisivo de la producción (que se reduce a sus aspectos concretos y, por tanto, se ontologiza); incluso desaparece por completo de la producción y, en una inversión total, se presenta solo como un momento circulatorio puro, como un proceso de abstracción *a posteriori* que es solo una parte del proceso de intercambio mercantil. *En consecuencia, el «carácter doble del trabajo representado en las mercancías»*[10] *que Marx había identificado, en lugar de determinar el carácter del conjunto de la reproducción se distribuye en dos esferas diferentes. El trabajo* «concreto» o «útil» *se halla ahora solo en producción, y solo en la circulación el producto sometido a la f mercancía se presenta como representante del trabajo abstracto.*

La teoría de Alfred Sohn-Rethel es prototípica a este respecto. Fue ciertamente el primero en introducir el concepto de abstracción real en el debate marxista.

---

[9] *Ibídem,* p. 51.

[10] Marx, Karl, *El capital, op. cit.,* Libro I, Vol. I, p 90.

Pero la abstracción socialmente objetivada solo es real a sus ojos como una «abstracción intercambio».[11] Únicamente en el mercado el trabajo abstracto aparece como la sustancia común de las mercancías, haciéndolas totalmente compatibles:

81

> La abstracción que se produce en el intercambio deriva de la propia relación de intercambio. No surge de la naturaleza de cosa de las mercancías, ni de su naturaleza de valor de uso, ni de su naturaleza como producto del trabajo [...].[12]

Se evoca aquí la errónea interpretación del materialismo vulgar, que consiste en determinar la abstracción valor y, junto con esta, la lógica del trabajo abstracto, como la calidad material cuasi-natural de la producción. Se utiliza aquí como pretexto para negar cualquier vínculo de la abstracción del valor con el proceso del trabajo «concreto», incluso en el sentido de una determinación social más que natural, y para hacer que tal vínculo caiga bajo el mismo veredicto que ha permitido que la producción se escabulla del ámbito de la abstracción real. Esto es olvidar que no hay nada natural en el trabajo mismo, y que las cosas, precisamente en su calidad de productos del trabajo, son ya mercancías, productos de la abstracción real, mucho antes de participar en el acto de intercambio en el mercado. Así pues, si Sohn-Rethel tiene el mérito de haber tomado conciencia del problema teórico y de haber marcado un hito importante con su concepto de abstracción real, sigue siendo, sin embargo, cien por cien un ontólogo del trabajo, prisionero de la circulación; pero también, y aún más, de la división del concepto de trabajo en, por una parte, una mala abstracción puramente circulatoria que se produce *a posteriori,* y por otra parte, una «buena» concreción productiva que se presume ontológica. Esto, como señala Postone, le llevará a sostener que existen «dos tipos de síntesis social: uno, el llevado a efecto por los medios de intercambio, y el otro por los medios de trabajo».[13]

82

La principal corriente marxista del movimiento obrero ni siquiera llegó tan lejos, pero al menos se mantuvo coherente en su reduccionismo: evadió completamente el problema de tracción real y afirmó positivamente tanto la producción como la circulación en tanto que formas, mientras que la crítica se centró simplemente en la «anarquía» de la circulación y la apropiación de clase en el sentido de un «poder de disposición» jurídico (consecuencia de la comprensión equivocada del plusvalor en un plano estrictamente sociológico). La superación del capitalismo se presentaba entonces, por un lado en términos de planificación puramente externa de todo el proceso de reproducción sujeto a

---

[11] Sohn-Rethel, Alfred, *Trabajo manual y trabajo intelectual,* Madrid, Dado ediciones, 2017.

[12] *Ibídem*, p. 114.

[13] Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, *op. cit*. p. 247.

la forma-mercancía —planificación que la concentración del capital, la regulación estatal y el control capitalista sobre las finanzas ya había gestado dentro del propio capitalismo— y, por otro lado, en términos de ocupación política de los puestos de mando que permitía esta planificación por parte de los representantes de la clase proletaria. Junto con el concepto crítico de abstracción real, tal comprensión truncada eliminó completamente el concepto de fetichismo.

En cuanto a la plétora de literatura que las academias del «socialismo real» dedicaron a la economía política, plantearon ingenuamente un concepto de trabajo abstracto perfectamente inconcebible y de un positivismo cogido por los pelos y de mucho más bajo perfil que la conciencia de la problemática que el mismo Rubín pedía tener del problema. Para tomar un ejemplo al azar, podemos leer un folleto titulado *lie Political Economy of Socialism and its Application in the German Democratic Republic* [*La economía política del socialismo y su aplicación en la República Democrática de Alemania*], la obra de un colectivo de autores de Alen Este bajo la dirección de Günter Mittag:

> El trabajo productor de mercancías de los trabajadores socialistas es, por un lado, la inversión planificada de mano de obra en su forma útil, concreta y creadora de valor. Por otra parte, debido a las condiciones generales del modo de producción socialista, se manifiesta al mismo tiempo en una forma generalizada que se abstrae de sus particularidades concretas: como trabajo abstracto creador de valor, es decir, en forma de valor. El trabajo de producción de mercancías tiene por lo tanto un doble carácter, siendo a la vez trabajo concreto y abstracto. El trabajo concreto desplegado en las empresas para producir, de acuerdo con el plan, los bienes materiales deben realizar siempre como trabajo abstracto creador de valor para desempeñar su papel de trabajo social. [...] Dicho esto, el carácter dual del trabajo de producción de mercancías en el socialismo es fundamentalmente diferente del capitalismo. Mientras que el trabajo de creación de valor en la producción de mercancías capitalistas mediatiza la relación de explotación y constituye un eslabón del sistema de apropiación capitalista, el trabajo de creación de valor en el socialismo, en cambio, es lo que expresa el proceso de apropiación social planificada de los productores socialistas liberados de la explotación. [...] La sociedad socialista plantea así como una proporción socialmente igual de gasto de trabajo el trabajo gastado por las unidades de producción que trabajan según el principio de la división del trabajo. Al hacerlo, reduce cada parte del trabajo total a la mano de obra socialmente necesaria, al valor. El trabajo concreto, a través de la realización de su producto (valor de uso), se reduce a un trabajo socialmente definido, el trabajo abstracto.[14]

83

Aquí estamos a años luz de toda la problemática conceptual del trabajo

[14] Mittag, Günter, (dir.), *Politische Ökonomie des Sozialismus und ubre Anwendung in der DDR,* Berlín, Verlag Marxistische Blätter, 1969, p. 273. (*)

abstracto y de la crítica que Marx hace de este, ya que solo tenemos una exposición ideológica ligada desde el principio a la apologética de un proceso histórico no ponderado. El proceso de abstracción analizado por Marx en términos claramente negativos se ha convertido en un medio práctico de «medir» óptimamente el gasto social de los recursos con un espíritu eminentemente tecnocrático; en otras palabras, una simpe «ayuda objetiva» a la «realización del valor de uso». Que la utilidad (que es puramente abstracta en el mismo concepto de valor de uso) deba ser primero socialmente «realizada» mediante una operación especial no despierta la menor sospecha entre estos ideólogos. En esencia, lo que invocan no es otra cosa que el mecanismo de la «mano invisible» tan querido por Adam Smith, salvo que, paradójicamente, esta mano invisible, que se supone dirigir la «asignación de recursos» como un proceso de abstracción del mercado, aparece aquí como la mano visible de la planificación del socialismo de Estado (y precisamente por esta razón estaba destinad a fracasar).

84

La instrumentalización totalmente acrítica, positivista y tecnocrática del concepto marxista de «trabajo abstracto» expresada aquí, —la legitimación transparente de una praxis preexistente ya objetivada pero no pensada en su constitución histórica— obtuvo una justificación ontológica reforzada de la literatura marxista tradicional occidental teóricamente más ambiciosa. György Lukács incluso realizó la hazaña de formular una *Ortología del Ser Social*[15] basada en el «trabajo», en la que atribuye la calidad transhistórica habitual a un concepto de trabajo entendido en términos de una «posición teleológica» del actuar frente a la naturaleza y la sociedad.

A este respecto, puede decirse probablemente (y algunos lo han dicho explícitamente, comenzando por Aristóteles) que una cierta relación de posiciones teleológicas (la determinación de medios en relación con los fines) ha permitido a la especie humana escapar del reino de la naturaleza y la animalidad; esto es lo que se desprende, por ejemplo, de la famosa frase de Marx sobre la diferencia entre el peor arquitecto y la abeja más dotada, a saber, que en el primero todo el proceso pasa antes por la conciencia. Lukács lo formula en témanos oncológicos cuando dice:

> Porque esto radica en un plan mental que logra la realización material, en el planteamiento de una meta deseada que altera la realidad material, insertando en la realidad algo material que representa algo cualitativa y radicalmente nuevo en relación con la naturaleza. El ejemplo de Aristóteles de la construcción de una casa lo muestra muy concretamente. La casa es una existencia tan material como

[15] Lukács, György, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins,j Teilband, Die Arebeit,* Neuwied y Darmstadt, 1973; ed. cast. capítulo IV del Segundo volume: *Marx, ontología del ser social,* Akal, Madrid, 2007. Todas las citas han sido traducidas de la versión completa inglesa *The Ontology of Social Being,* Londres, Merlin Press, 1978, 3 Vols.

> la piedra, la madera, etc., de la que está construida. Sin embargo, la postura teleológica da lugar a una objetividad completamente diferente a la de sus elementos. La casa, por supuesto, no puede «derivarse» del mero ser-en-si de la piedra o de la madera, ni de ningún tipo de desarrollo ulterior de sus propiedades, de las regularidades y poderes efectivos en ellas. Lo que es necesario para esta casa es el poder del pensamiento y la voluntad humana [...].[16]

85

Sin embargo, no es en absoluto obligatorio que la relación posicional teleológica, como praxis, sea idéntica a la abstracción «trabajo», como presupone axiomáticamente Lukács sin justificarlo nunca, lo que equivale a ontologizar la forma de praxis específica de la época moderna.

Lukács, por lo tanto, también amplía el concepto de *sustancia* como *sustancia trabajo,* que Marx definió inequívocamente como la sustancia del capital, hasta el punto de convertirlo en una categoría ontológico-transhistórica que solo necesita ser «dinamizada»:

> Las ideas más recientes sobre el ser han destruido la concepción estática e inmutable de la sustancia; sin embargo, esto no significa que se pueda prescindir de ella en la ontología, sino simplemente que se debe reconocer su carácter esencialmente dinámico. La sustancia es aquello que en el cambio perpetuo, mutándose ella misma, se preserva en su continuidad. [...] El ser del ser social se mantiene como sustancia en el proceso de reproducción [...].[17]

Y define esta sustancia, por supuesto, como «trabajo»:

> Así, el trabajo puede ser considerado como el fenómeno original, como el modelo del ser social.[18]

86

La especificidad de la abstracción «trabajo», la de ser una abstracción real, queda ensombrecida por esta ontologización y sólo aparece como «una abstracción de la razón en el sentido utilizado por Marx».[19] Lukács conserva incluso aquí la idea, a veces involuntariamente cómica, de Engels que otorga al trabajo un papel central en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre,* [20] «fenómeno primordial», el trabajo vendría, ontológicamente

---

[16] *Ibídem.* (*)
[17] *Ibídem.* (*)
[18] *Ibídem.* (*)
[19] *Ibídem.* (*)
[20] Engels, Friedrich, «Anteil der Arebit an der Menschwerdung des Affen» (1876), en Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke Bd. 20. Dialektik der Natur,* Berlín, 1962 (n. del t.); ed. cast. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014.

hablando, justo después de las «formas pasadas de ser inorgánico y orgánico»,[21] constituiría el lenguaje, etc., de modo que además de «estar erectos», «los seres humanos en formación» participarían también en la «aptitud para el trabajo».[22] La realización de esta aptitud para el trabajo es el punto de partida «para el desarrollo de aquellas capacidades por medio de las cuales el hombre no debe olvidar nunca más el dominio que ejerce sobre sí mismo (l)».[23] Esto suena mucho más protestante que cualquier «fenómeno primordial» y uno no puede evitar pensar en la historia pregonada con candor burgués por Locke y Kant, de que los orangutanes se negaron obstinadamente a hablar simplemente porque no querían trabajar.

No es de extrañar que Lukács, al ontologizar el trabajo no consiga evitar (a diferencia de Rubin en particular) ontologizar también el valor, al fin y al cabo, lo uno lleva a lo otro. Como resultado, amplía y difumina la categoría del valor de la misma manera que la categoría de trabajo, amalgamando la definición del concepto de valor con las «escalas de valor» ético-morales y la noción de «utilidad», siguiendo el ejemplo de Adam Smith y otros pensadores ilustrados del siglo XVII. Así, la abstracción social del valor parece estar inserta en el proceso ontológico de una sustancia del trabajo que se mantiene más allá de todas sus metamorfosis y que, a su vez, se considera un «fenómeno primordial»:

87

> Lo que se manifiesta inmediatamente en el valor como categoría social es la base elemental del ser social, a saber, el trabajo. La conexión de estas últimas con las funciones sociales del valor revela al mismo tiempo los principios fundamentales que estructuran el ser social, que encuentran su fuente tanto en el ser natural del hombre como en su metabolismo con la naturaleza.[24]

Por consiguiente, sería importante definir transhistóricamente «el carácter finalmente unitario del valor como momento real del ser social, a pesar de sus importantes cambios estructurales cualitativos en el curso de la evolución de la sociedad».[25]

El «valor económico» en sentido estricto recibe también su bendición ontológica como teoría del valor-trabajo:

> Todas las demás leyes que se sitúan dentro del Ser social son, por lo tanto, de carácter histórico. Marx demostró la génesis de la más general de ellas, la ley del valor, en el capítulo introductorio de su obra seminal. Esta es, en efecto, inmanente al

---

[21] *Ibídem*, p. 20. (n. del t.)
[22] Lukács, György, *Marx: ontología del ser social*, *op. cit*. (*)
[23] *Ibídem*. (*)
[24] *Ibídem*. (*)
[25] *Ibídem*. (*)

> trabajo mismo, en el sentido de que, a través del tiempo de trabajo, está inseparablemente vinculada al trabajo en sí mismo, concebido como el despliegue de las capacidades humanas; pero ya estaba implícitamente presente en la época en que los seres humanos realizaban solo trabajos útiles y cuando sus productos aún no se habían convertido en mercancías; y de igual manera conservará su validez incluso después de que se haya suprimido la venta y la compra de mercancías.[26]

Lukács muestra aquí con especial claridad cómo el movimiento de la historia, en la comprensión del marxismo tradicional, se basa exclusivamente en la circulación y la distribución. La «compraventa» puede muy bien no haber aparecido aún o, por el contrario, haber llegado a su fin, mientras que el «trabajo» abstracto y el valor, por otra parte, han existido durante toda la eternidad y existirán durante siglos y siglos. Para el socialismo, Lukács nos dice que

88

> [...] la estructura del intercambio de mercancías, la efectividad de la ley del valor para los individuos como consumidores, se acaba. Pero huelga decir que en la producción misma, marcada por un aumento de las fuerzas productivas el tiempo de trabajo socialmente necesario debe conservar su validez sin cambios y, con él, la ley del valor como regulador de la producción.[27]

Sin embargo, al ontologizar la ley del valor en términos de «economía del tiempo», de «producción» *tout court* simplemente olvidamos (al igual que el propio Marx, en ocasiones) que también la *calidad del tiempo mismo* varía históricamente y se «economiza» en el sentido moderno solo en el espacio funcional capitalista, con las consecuencias destructivas que conocemos.

En este sentido truncado, en el que no trasciende la ontología capitalista sino que se limita a una regulación diferente de la mismas relaciones jurídicas y distributivas, el «socialismo» no tiene entonces más remedio que confirmar explícitamente su naturaleza social inalterada:

> La peculiaridad del capitalismo es que engendra una producción social espontáneas, en el verdadero sentido de este término; el socialismo transforma esta espontaneidad en un conjunto de disposiciones tomadas con pleno conocimiento de causa.[28]

La diferencia cualitativa, que en sentido estricto no es una diferencia, se limita al hipotético paso de la «espontaneidad» de la regulación (la «anarquía del mercado») a «un conjunto de disposiciones tomadas con pleno conocimiento de

---

[26] *Ibídem.* (*)
[27] *Ibídem.* (*)
[28] *Ibídem.* (*)

causa». Mientras que el «qué» de esta espontaneidad o regulación, la dimensión social básica, la «producción social., se sitúa ontológicamente en la «continuidad del desarrollo humano, como «la sustancialidad real del proceso en su continuidad».[29] Lo que habría que abolir rigurosamente para romper la falsa ontología capitalista se transfigura así en una «condición humana»; y, como siempre, la idea de una «condición humana., es decir, de un «propio del hombre» que hay que invocar y establecer en sus derechos, es aquí la marca de un pensamiento fundamentalmente afirmativo.

89

Al ontologizar así el trabajo abstracto en la condición humana y presentar como infranqueable la concomitante constitución de una «segunda naturaleza», Lukács se inscribe a su vez en la tradición de una metafísica de la historia y en la ideología del progreso propia de la Ilustración, en la que el despliegue de la abstracción valor conserva, en el marco de su continuidad metahistórica, el rango de una «necesidad» hegeliana:

> El trabajo socialmente necesario (y por lo tanto *ipso facto* abstracto) es también una realidad, un momento de la ontología del ser social.[30]

Al mismo tiempo, Lukács sabe muy bien que esta historia como ontología «dinamizada» es la historia de un sacrificio:

> En el siglo XIX, millones de artesanos independientes experimentaron los efectos de esta abstracción del trabajo socialmente necesario como su propia ruina, es decir, experimentaron en la práctica as consecuencias concretas, sin sospechar que lo que estaban haciendo era una abstracción derivada del proceso social; esta abstracción tenía el mismo rigor ontológico de la realidad factual, por ejemplo, un coche que te atropella.[31]

90

Esta consciencia, sin embargo, lejos de llevar a nuestro ontólogo del trabajo a una crítica radical y a romper con esta falsa ontología, sólo le lleva a «interesarse por el problema de la necesidad». Ese «rigor de la realidad factual» reside claramente en el «progreso ontológico, [...] ya que emerge claramente que la esencia del desarrollo ontológico radica en el progreso económico (que, en definitiva, concierne al destino de la especie humana), y las contradicciones sólo son manifestaciones fenoménicas —ontológicamente necesarias y objetivas— de esta esencia».[32] Por lo tanto, ¡que cada uno de nosotros se ofrezca amablemente en sacrificio al «progreso ontológico» de la economía del trabajo y del valor, a pesar de los pequeños riesgos y efectos colaterales que esto

---

29

30 *Ibídem.* (*)

31 *Ibídem.* (*)

32 *Ibídem.* (*)

conlleva!

Moishe Rostone no analizó los principales trabajos ontológicos del último Lukács, pero lo que dice sobre la irremediable inconsistencia de sus escritos anteriores, más centrados en las formas de pensamiento y la teoría del conocimiento, también se aplica a la *Onotología del ser social*:

> La crítica que Marx hace de Hegel resulta, pues, bastante distinta de la apropiación materialista de Lukács puesto que no identifica un Sujeto social concreto, consciente (por ejemplo, el proletariado), que se despliegue históricamente, alcanzando plena autoconciencia a través de un proceso de objetivación autorreflexiva. Hacer esto situaría implícitamente el "trabajo" como sustancia constitutiva de un Sujeto al que las relaciones capitalistas le impiden realizarse. Como estaba implícito en mi discusión con el "marxismo ricardiano", el sujeto histórico sería, en ese caso, una versión colectiva del sujeto burgués, que se constituye a sí mismo y al mundo a través del "trabajo". Los conceptos de "trabajo" y de sujeto burgués (ya sea interpretado como el individuo o como una clase) están intrínsecamente relacionados: expresan ontológicamente una realidad social históricamente específica.[33]

Lukács pertenece, pues, a ese «marxismo occidental» (Perry Anderson) que, de hecho, ha arañado en dos o tres ocasiones el paradigma marxista del movimiento obrero, pero que nunca lo ha superado realmente. Y su contribución a una *modernización rezagada,* esa praxis histórica que el «socialismo real» puso en práctica y que tercamente no abandonó el horizonte de la ontología capitalista, demuestra ser más un apoyo filosófico que un desciframiento crítico.

91

No obstante, se le puede reconocer a Lukács la circunstancia atenuante de haber escrito en un momento en que esta praxis histórica de modernización rezagada (entendida erróneamente como trascendente) no había llegado aún a su agotamiento e incluso parecía estar a punto de culminar en una segunda oh de movimientos de liberación nacional y regímenes desarrollistas en el Sur global, siguiendo el «modelo» ruso-soviético. Por increíble que parezca, sin embargo, la fuerza inercial de patrones ideológicos interpretativos tras la desaparición de su anclaje en la historia real se pone de manifiesto en el hecho de que las construcciones teóricas que tratan de legitimar una ontologización del trabajo abstracto continúan incluso después de la desaparición del «socialismo real» y de la modernización rezagada —así como las uñas de los pies de los cadáveres siguen creciendo durante algún tiempo en organismos que en realidad han dejado de existir.

En la actualidad, la obsoleta y desmoralizada izquierda occidental tradicional

---

[33] Postone, Mishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, *op. cit*., p. 131.

persiste en sus desvaríos basados en la ontología del trabajo ya ni siquiera en los cráneos cerebralmente muertos de una historia de por sí muerta, sino solo en las extremidades de modelos obsoletos. La noticia de que su mundo ha llegado a su fin no ha llegado aún a las uñas de los pies de esta ideología. Esta literatura, que parece estar persiguiéndonos por algún tiempo, las uñas del pie de un marxismo obrero va muerto en cuanto formación en sintonía con los tiempos, a menudo tiene altas exigencias teóricas; frente a la todavía embrionaria, joven construcción teórica de la *Wertkritik* [34] y su cuestionamiento de la ontología del trabajo, es sin embargo capaz de afirmar toda la riqueza teórica de la antigua exégesis de Marx que quedó atrapada en esta ontología —excepto que la riqueza de antaño ha tomado ahora la forma de un hermoso entierro. Este tipo de ontología marxista del trabajo, que ha recorrido un largo camino aunque se haya convertido en algo indefendible desde el punto de vista sociohistórico, hoy en día es probablemente un fenómeno global.

92

En Alemania, esto concierne, entre otros, a la obra de Dieter Wolf, un intérprete marxista de Hegel con quien la construcción teórica de la crítica del valor ha chocado en varias ocasiones desde finales de los años ochenta. No es casualidad que su libro de 1985, un concentrado de ontología del trabajo originalmente titulado *Mercancía y Dinero,* se reeditara en 2002 con el título *La Contradicción Dialéctica en el Capital. Una contribución a la teoría del valor marxista*.[35] Esta reedición se produce en el contexto de un intento —quizás el último por parte de un marxismo académico tradicional, ya maduro para la jubilación— de lanzar de nuevo una especie de contraofensiva contra la nueva crítica del capitalismo representada por la *Wertbritik.*

Incluso la forma en que Wolf pretende clasificar la crítica marxista de la economía política solo en la historia de las teorías es, de por sí, significativa:

> Marx no mantiene un punto de vista independiente en la historia de las teorías que podría invalidar las teorías de sus antecesores. Como demuestra una mirada a la génesis del socialismo científico, se trata más bien de un movimiento sociohistórico en el que Marx, confrontándose con las teorías anteriores y la situación económica y social en desarrollo, *avanza a través de estas teorías hacia el trabajo social como fundamento tan común como inonsciente.*[36]

93

Aquí, pues, Marx se inserta en un movimiento histórico-teórico general que no va más allá de los límites de la ontología capitalista. Este es un ejemplo típico del

---

[34] Sobre la *Wertkritik,* es decir, la corriente de la «crítica del valor» (de la que Robert Kurz es uno de los principales fundadores, véase el epílogo de Anselm Jappe (n. del t.)

[35] Wolf, Dieter, *Were und Geld: Der dialektische Widerspurch im Kapital,* Hamburgo, Verlag, 2002.

[36] *Ibídem*, p. 19, en cursivas en el original. (*)

concepto falaz de «inmanencia» que subyace tácitamente a la mayoría de las reivindicaciones de una supuesta «crítica inmanente». El movimiento desde la inmanencia hacia la trascendencia se repliega sobre sí mismo, ya sea porque la trascendencia desaparece pura y simplemente, o bien porque un punto de vista que permanece esencialmente inmanente se da como trascendente. Lo que en el marxismo del movimiento obrero ya había surgido en relación con la filosofía de la Ilustración en general, se repite en relación con la teoría económica en sentido estricto: la teoría de Marx es presentada como una simple *extensión* de un edificio, una especie de panteón de la historia del pensamiento moderno, que sus «predecesores» también ayudaron a construir y donde encontraron su lugar. La crítica marciana no aparece, por lo tanto, en una perspectiva de *ruptura* con todas las teorías anteriores, ruptura que se dice que ella ha ejecutado parcialmente sobre la base de una reflexión inmanente (y que hoy en día deberíamos completar), sino en una perspectiva de *continuidad* en la que presumiblemente se sitúa al lado de las teorías que la precedieron. Marx, en esta perspectiva, no se «rompe» de ninguna manera: simplemente se «continúa desarrollando» un poco más. Y axiomáticamente, el concepto esencial de esta falsa continuidad resulta ser el del «trabajo social» como «fundamento común e inconsciente» no solo de la continuidad histórica moderna, sino también de un enfoque social transhistórico en general.

A partir de la premisa ideológica de esta falsa continuidad bis tórica, se despliega entonces el argumento para legitimar la ontología del trabajo. Aquí Wolf es más exigente que la superficial literatura tecnocrático-positivista del difunto universo científico del «socialismo real», en la medida en que, al igual que: Rubin antes que él (por cierto, sin siquiera mencionarlo), trata de diferenciar históricamente el concepto de la abstracción «trabajo» o «trabajo abstracto», para preservar su carácter supuestamente transhistórico. Para ello, distingue tres planos de abstracción. La abstracción-trabajo específica de la forma-mercancía, deducida como es habitual únicamente de la circulación como «abstracción del intercambio», se distingue en primer lugar de la abstracción meramente conceptual (nominal) del «trabajo», la famosa abstracción «por»:

94

> Para dejar esto claro, consideremos una serie de sillas que son diferentes entre sí: podemos mantener como su propiedad general común el hecho de que todas ellas son sillas. Esta operación mental pone en juego la verdad, difícil de discutir, de que toda silla (de cocina. salón, jardín, etc.) tiene también la cualidad de ser una silla en general independientemente de su forma concreta, destinada a un determinado uso. Cada silla específica, como cada trabajo específico pude ser considerada por un lado bajo el punto de vista de su singularidad material y por otro lado bajo el aspecto de una propiedad general abstraída de esta singularidad.[37]

Hay algo muy extraño en equiparar la abstracción del trabajo con la de la silla.

[37] *Ibídem*, p. 55. (*)

Sin embargo, precisamente por este sinsentido, este aspecto es tan sorprendente. Porque en el caso de las sillas, la cualidad común a la que se refiere la abstracción y por la cual se convierte realmente en abstracción «racional» es bastante obvia. No ocurre lo mismo con el trabajo. Las cualidades muy diferentes de los diversos campos de la reproducción y de la vida, o de las posibilidades humanas de «alienarse» en una actividad, no pueden, como en el caso de las sillas, ponerse «racionalmente» en el mismo plano y agruparse bajo un término cualitativo genérico común; al contrario, tal agrupación es en sí mismo bastante irracional. Wolf tampoco arregla las cosas por su tendencia a reducir todo a la transformación de materiales naturales:

> Sólo depende de ver en el trabajo concreto útil un proceso de transformación de la naturaleza que se materializa en un trozo de materia a la que se ha dado una determinada forma.[38]

95

El problema es que la cualidad común a los diversos tipos de «trabajo concreto-útil» se define aquí de manera bastante simplista, ya que deja de lado lo que el capitalismo clasifica bajo el epígrafe de «servicios interpersonales»: el proceso metabólico de los seres humanos entre sí, su actividad dentro de la relación social, que no toma la forma de un «pedazo de materia modelada». En cuanto se tienen en cuenta los campos de actividad relacionados con la interacción social, no queda nada de la abstracción «trabajo», excepto que, después de todo, es una forma de alienación humana. Sin embargo, esta cualidad es tan genérica que ya no tiene ningún sentido.

Sobre todo, en un nivel tan absurdo de abstracción, ya no se puede distinguir la abstracción «trabajo» de otros modos de alienación como el juego, los sueños, la contemplación, la sexualidad, los paseos, el placer, etc. Por ello, el concepto de trabajo abstracto no surgió como un término genérico «racional», sino más bien como una abstracción social negativa en el sentido de ser relegada a la sociedad (por ejemplo, la actividad de los esclavos, sea cual sea).

Sin embargo, como este modo de abstracción social no podía dar lugar a ninguna *universalidad social* del concepto de trabajo (salvo metafóricamente, en el sentido de la negatividad, del sufrimiento), queda claro que una totalidad como el concepto abstracto de «trabajo» solo pertenece al sistema moderno de producción de mercancías. La «propiedad general» común a los modos de enajenación de la energía humana —que responde al nombre de «trabajo» no es en absoluto el resultado de una «abstracción racional», sino que tiene sentido exclusivamente cuando esta «universalidad» consiste en un poder de creación de valor, sólo esa comunidad social (negativa) nos permite subsumir versas actividades bajo el concepto de trabajo, al igual que los diversos tipos de sillas

[38] *Ibídem*, p. 54. (*)

están subsumidos bajo el concepto de silla. La abstracción nominal es, por lo tanto, una simple resultante de la abstracción real, no es de ninguna manera «racional» en sí misma.

96

No es mucho mejor con el otro plano de abstracción del concepto de trabajo que Wolf utiliza para ontologizar el trabajo abstracto. Este plano va no solo debe contener, siguiendo el modelo de la silla, un término genérico «racional., sino que también pretende ofrecer un *concepto relativo a la praxis social.* Wolf vuelve a la línea de razonamiento ontológico hallada en el propio Marx, a la que Lukács y toda la ontología marxista del trabajo se habían adherido rápidamente. Esta vez ya no se trata de un mero concepto genérico, de «trabajo humano abstracto como cualidad universal del trabajo útil-concreto»,[39] sino de la *relación,* en la praxis social, entre los diversos campos de actividad y las «alienaciones» de los individuos. Bajo este epígrafe de regulación social y «reconocimiento» mutuo, se introduce ahora un segundo concepto, el de «trabajo humano abstracto» en un sentido social. Ya no se trata de un mero concepto genérico, de «trabajo humano abstracto como propiedad general del trabajo concreto útil», sino de la *relación,* en la praxis social, entre los distintos ámbitos de actividad y las «alienaciones» individuales y particulares.

En este sentido de regulación social y de «reconocimiento mutuo» introduce ahora un segundo concepto de «trabajo humano abstracto» en un sentido social:

> ¿Existe, en el contexto social en el que los seres humanos realizan sus trabajos concretos-útiles, un proceso por el que estos trabajos, una vez abstraído su carácter concreto, se relacionarían entre sí también como trabajos humanos, es decir, como trabajo abstracto-universal?
>
> Sí, este proceso existe. Consiste en la ya mencionada distribución del trabajo social en las proporciones determinadas de las que ya hemos hablado y que es común a todas las formaciones sociales. Si a partir de esta distribución es posible determinar por qué los trabajos útiles concretos están conectados entre sí también como trabajos humanos abstractos, entonces en este caso se trata de un hecho ahistórico, común a todas las comunidades.[40]

97

Desafortunadamente para Wolf, este es un problema que no existe en absoluto en las sociedades premodernas. Nuestro autor está confundiendo dos cosas muy diferentes aquí. El único punto evidente es que toda sociedad implica una relación con la naturaleza y unas relaciones interpersonales, esto es, los seres humanos deben necesariamente llevar a cabo su reproducción a través de un cierto número de interacciones tan pronto como quieran comer, beber, vestirse, alojarse, reunirse, jugar, construir una visión del mundo y así sucesivamente.

---

[39] *Ibídem*, p. 54. (*)
[40] *Ibídem*, p. 48. (*)

Sin embargo, esto no supone en modo alguno ni una pizca de abstracción del «gasto de energía humana» en el sentido de un proceso de regulación general. Saber, por ejemplo, que hay que sembrar necesariamente para cosechar no implica ningún «sistema de cálculo» universal del gasto energético, sistema que implicaría una universalidad abstracta correspondiente. Si bien esa reglamentación contable se encuentra a veces en las sociedades agrarias, no se refiere precisamente a una «universalidad social», sino siempre simplemente a la exclusión de una actividad concreta de la sociedad, la de la clase subalterna; y en algunas sociedades no se refiere, o no principalmente, a las actividades reproductivas de la vida, sino a fines trascendentales (como en el caso de la construcción de las pirámides de Egipto, por ejemplo).

Esta cuestión también podría formularse de la siguiente manera: todas las sociedades premodernas asumen implícitamente que siempre hay suficiente tiempo disponible de todos modos, que uno «tiene tiempo», y que este tiempo no tiene por qué ser ubicado a propósito en una «relación de escasez» con las diversas ocupaciones humanas o, más en general, con los modos de alienación. Tal concepción habría parecido absurda en el mejor de los casos. Aquí se pone de manifiesto un cierto aspecto de las diferentes *Edades del tiempo a lo largo de la historia.* Marx señaló repetidamente lo absurdo del hecho de que el despliegue de medios para «ahorrar tiempo» en el capitalismo moderno está precisamente vinculado tanto a una eterna falta de tiempo como a la transformación del tiempo de vida en «tiempo de trabajo». Esto se debe a que la ganancia puramente técnica de tiempo (que, incluso en el plano técnico, a menudo debe haber parecido risible y grotesca para una conciencia no capitalista) se obtiene al precio de una relación social basada en lo que Marx llama la «desmesura» del capital, es decir, la incorporación desenfrenada de un gasto de energía humana medido en unidades abstractas de tiempo. Por lo tanto, cuando Wolf afirma —encontrando de nuevo aquí (sin citar sus fuentes, como ya se ha señalado) a Rubin y su concepto de «igualación social»— que la relación social mutua «de los trabajos concretos-útiles como humanos abstractos» constituye una «determinación» transhistórica «inherente a la distribución proporcional de todo el trabajo disponible para una comunidad»,[41] comete un anacronismo.

98

El sistema de impuestos, recaudaciones, etc. vigente en las antiguas sociedades agrarias, como expresión de la dominación social a través de determinadas constituciones fetichistas, no se basaba precisamente en una «gestión contable» tan absoluta y totalitaria Algunos elementos de dicha gestión se encuentran únicamente en trabajos forzados periódicos: la construcción de las pirámides, la Gran muralla China, etc., y cada vez se trataba de un asunto local y limitado, que estaba lejos de abarcar la totalidad de la reproducción social.

---

[41] *Ibídem*, p. 49. (*)

Sólo la idea de captar «todo el trabajo disponible de una comunidad» ya contiene inconscientemente ese exceso capitalista y el totalitarismo del valor que el protestantismo fue el primero en la historia en prefigurar. Las sociedades de modernización rezagada, al proceder precisamente, en su lógica de planificación estatal, a tal «registro» [*Erfassung*], y definir así la «población» sobre todo como una reserva abstracta de «fuerza de trabajo», no hacían sino repetir la historia capitalista del establecimiento de la «soberanía», una historia que había llevado a cabo el mismo proceso bajo una cobertura ideológica diferente.

Aunque Wolf, a diferencia de los ideólogos del socialismo de Estado, evita, por supuesto, convertir el valor en una «categoría de validez ahistórica»,[42] no puede evitar, en completa sintonía con los rasgos de la ontología del trabajo que se encuentra en Lukács y, aquí y allá, en Marx, tratar de salvar el carácter transhistórico de la determinación del valor con su noción de «distribución proporcional de los diferentes tipos de trabajo»:

99

> Si el valor de la mercancía no es una categoría ahistóricamente válida y tampoco ha existido en todas las formaciones sociales, por esta razón no se excluye que lo que está en juego aquí es algo que todas las formaciones sociales tienen en común [...]. Este «algo» no es otra cosa que [...] la distribución de todo el tiempo de trabajo disponible en una sociedad sobre las diversas tareas concretas-útiles. Esta distribución se realiza siempre en un contexto social históricamente determinado, que al mismo tiempo decide sobre el reconocimiento social de los trabajos individuales, es decir, sobre su forma históricamente específica.[43]

Para Wolf, por lo tanto, el «trabajo» varía históricamente solo en términos de las diferentes «formas de reconocimiento» de que goza, siendo la forma moderna, capitalista, determinada precisamente por el mercado, es decir, por el intercambio de productos del trabajo como mercancías. La noción de «formas de reconocimiento» implica desde el principio la posibilidad de no reconocimiento, que por lo tanto se ontologiza de manera similar. Sin embargo, una relación de reconocimiento/no reconocimiento, aparte del hecho de que debe ser regulada por órganos de mediación social *ad hoc*, es un componente básico de cualquier relación de dominación, incluidas por lo tanto las relaciones fetichistas. Wolf ontologiza las relaciones fundamentales de reproducción y esclavitud propias del trabajo abstracto, pero quiere separar de ellas la relación concomitante de la mediación del mercado y hacerla independiente como característica histórica específica del modo de producción capitalista:

100

---

[42] *Ibídem*, p. 47. (*)
[43] *Ibídem*, p. 47. (*)

> Así, en una comunidad no capitalista el trabajo concreto útil también está vinculado entre sí como trabajo abstracto en el marco de la distribución proporcional de la totalidad del trabajo; sin embargo, su carácter de universalidad social no estriba en el trabajo humano abstracto, sino más bien de una manera que depende de la naturaleza del contrato social, en el trabajo útil concreto. Al igual que en las comunidades no capitalistas, el trabajo concreto-útil en un colectivo capitalista se vincula como trabajo humano abstracto a través de la distribución proporcional del trabajo global [...]. Solo en este caso, se trata de un papel social *excepcional* que el trabajo humano abstracto desempeña solo en un único estado concreto de sociedad.[44]

Esto no es más que una argucia conceptual. Porque si, en una colectividad no capitalista, la universalidad social del trabajo ya reside en el trabajo concreto-útil, entonces el concepto de trabajo humano abstracto simplemente se torna inútil. En cuanto al concepto de trabajo como tal —que, no lo olvidemos, representa ya una abstracción en sí mismo— no es entonces aplicable en su acepción moderna; o más bien, si existe realmente un concepto abstracto de «actividad en general», no está precisamente relacionado con la universalidad social (es, por el contrario, la actividad de los esclavos, etc.).

El hecho de que todas las formas de alienación dentro de la sociedad siempre se refieren a algo humano o social, no requería más terminología, ya que en cualquier caso es evidente. Así, cuando Wolf utiliza dos estatutos diferentes del llamado «trabajo humano abstracto» ontológico-transhistórico, que afirma desempeñar un «papel excepcional» sólo en el capitalismo aunque sea incapaz de indicar algún «papel» significativo para las relaciones no capitalistas, demuestra sólo una cosa: que está tratando desesperadamente de colar el trabajo abstracto específicamente moderno en el seno de la historia pasada y futura.

101

Dividir el trabajo abstracto en datos supuestamente ontológicos por un lado, y hechos específicamente capitalistas por el otro, al igual que Lukács antes que él, solo es un bizantinismo. Los marxistas occidentales del movimiento obrero pueden permitirse una tal argucia como puro malabarismo intelectual, siempre que no estén obligados a defender un proceso real de reproducción social basado en el trabajo abstracto y la forma valor. Los pensadores del «socialismo real», operando dentro del sistema de referencia de la «producción planificada de mercancías» y bajo la presión de las contradicciones que ello implica, no tuvieron más remedio que afirmar la categoría de trabajo abstracto de la manera más abierta y brutal. Estos ideólogos del «socialismo real», con su modo de pensar afirmativo, no eran más estúpidos que los marxistas occidentales como Wolf; en cierto modo eran incluso más sabios cuando, partiendo de la ontologización del trabajo abstracto, concluían con una ontologización similar

[44] *Ibídem*, p. 49, cursivas en el original. (*)

de la forma de valor y la mediación («planificada») del mercado.

Porque ambas cosas van de la mano: d mercado no es otra cosa que la «esfera de realización» del proceso de valorización global que ciertamente encapsula el conjunto, pero no puede prescindir de esta esfera como tal. La afirmación de Wolf de que el «papel» específicamente capitalista del «trabajo humano abstracto» consiste únicamente en la mediación del mercado, y su ontologización de la relación fundamental del trabajo abstracto, por otra parte, arroja una dura luz sobre su comprensión de una sociedad postcapitalista y presuntamente emancipada. Cualquier sistema aboral abstracto sin la concomitante mediación del mercado solo podía dar lugar a una dictadura monstruosamente represiva basada en procedimientos de reconocimiento/no reconocimiento, imputación y asignación, incautación y administración de seres humanos a la manera de Stalin e incluso de Pol Pot —lo mismo, en otras palabras, que los marxistas tradicionales han conjurado constantemente como la llamada consecuencia lógica de la *Wertkritik,* para denunciarla y desacreditarla. Sin embargo, solo la superación del sistema de trabajo abstracto en su conjunto, incluida la mediación del mercado, sería emancipadora; no la mediación ciega del mercado por sí sola (que, en este caso, no es ni siquiera una superación real, sino simplemente una intervención estatal superficial que sigue dependiendo de la forma categorial del valor, y por tanto del mercado).

102

Si hay que reprochar a una corriente de pensamiento el hecho de que pueda conducir a un sistema similar al de Pol Pot, es esta teoría occidental la que se cree más inteligente y que ciertamente produce una crítica del trabajo abstracto y del fetichismo, pero limita su alcance únicamente a la esfera de la circulación. La corriente de la crítica del valor *(Wertkritik),* en cambio, propone una crítica radical del trabajo que pretende acabar precisamente con este tipo de razonamiento, para reexaminar la relación subyacente de la reproducción en su totalidad y desde sus mismas raíces. Solo acabando con conceptos como «trabajo humano abstracto» que atormenta a Wolf y no solo a él, se puede esperar en una perspectiva emancipadora que apunte más allá del modo de producción capitalista en su totalidad y del paradigma de la «modernización rezagada», un paradigma que todavía pesa comouna loca en la mente de la izquierda.

103

[5]
ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE TRABAJO DE MOISHE POSTONE

Sin duda, hay que reconocer a Moishe Postone el mérito de haber sido el primero en criticar y superar en parte la ontología burguesa del trabajo, el concepto transhistórico de trabajo y la positivización del trabajo abstracto realizada por el marxismo tradicional; tarea que también comenzó mucho antes de la aparición de la crítica del trabajo tal como se desarrolló en los círculos de habla alemana de la *Wertkritik* a partir de finales de la década de 1980. La elaboración teórica postoniana, aunque basada en argumentos similares, por otra parte, se remonta a la década de 1970. Postone trabajó en ella durante la década siguiente y la presentó de forma ya más elaborada a principios de la década de 1990 (aunque no file hasta 2003 que se dispuso de la traducción al alemán de su principal obra *Tiempo, trabajo y dominación social).* En Alemania, la crítica del valor y del trabajo surgió en gran medida independiente de cualquier recepción de Postone, lo que constituye un indicador del hecho de que el resurgimiento de la teoría marxista y su superación en una crítica radical del trabajo estaba más o menos en el aire como posible respuesta al debate burgués sobre la «crisis de la sociedad del trabajo»: un debate desprovista de conceptos categoriales, inaugurado teóricamente ya en los años cincuenta por Hannah Arendt, pero que repentinamente adquirió una actualidad y una agudeza inesperadas a raíz de la crisis mundial desencadenada por la tercer revolución industrial que multiplicó por diez el desempleo masivo estructural.

104

Según Postone:

> El significado de la categoría trabajo en sus [de Marx] obras de madurez es diferente al que se ha asumido tradicionalmente, tratándose de una categoría históricamente específica antes que transhistórica. En la crítica madura de Marx, la noción de que el trabajo constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza no se refiere a la sociedad en general, sino únicamente a la sociedad capitalista o moderna.[1]

A este respecto Postone, rompiendo definitivamente con el positivismo del trabajo defendido hasta entonces por todas las escuelas marxistas anteriores, distingue

[1] Postone, Mishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*, *op. cit*., p. 45.

> [...] entre dos tipos de análisis críticos radicalmente diferentes: una crítica al capitalismo *desde el punto de vista* del trabajo, por un lado, y una crítica *del* trabajo en el capitalismo, por el otro. El primero, que esta fondado en una interpretación transhistórica del trabajo, presupone que existe una tensión estructural entre los aspectos de la vida social que caracterizan al capitalismo (por ejemplo, el mercado y la propiedad privada) y el ámbito social constituido por el trabajo. El trabajo, por lo tanto, constituye la base de la crítica al capitalismo, el *punto de vista* desde el cual se acomete dicha crítica. De acuerdo con el segundo tipo de análisis, el trabajo en el capitalismo es históricamente específico y constituye la estructura esencial de aquella sociedad. En razón de ello, el trabajo es el *objeto* de la crítica de la sociedad capitalista.[2]

Trabajo, punto de vista de la crítica y objeto de la crítica: esto resume perfectamente la antítesis que esbozamos arriba. Se trata aquí del trabajo como categoría, como determinación esencial, y no de una crítica del trabajo puramente accidental (sin dejar de ser categorialmente afirmativa), como el obrerismo ha sabido proponer entre otras cosas, y donde solo interesa el carácter de dependencia externa del trabajo asalariado, las malas condiciones de trabajo, etc. En virtud de esta nueva y negativa determinación esencial del trabajo, Postone está entonces en condiciones de cuestionar la tradicional reducción marxista de la crítica del capitalismo al único aspecto de la circulación (o más precisamente de la distribución) y de dirigir a las teorías de Lukács, Sohn-Rethel, etc., los cuestionamientos que ya hemos mencionado. Esta actuación es tanto más loable si se tiene en cuenta que condenó a Postone a más de una década de completo aislamiento: los artículos en los que desarrolló su enfoque no tuvieron prácticamente eco y permanecieron, incluso dentro de las diversas colecciones en las que aparecían, como cuerpos extraños a los que la comunidad académica (incluidos los representantes alemanes de la Teoría Crítica) negaron la mayoría de las veces un debate adecuado, ya que se salían del bien arraigado entendimiento habitual. Esto hace aún más admirable la tenacidad mostrada por Postone en la búsqueda de su camino teórico y en el desarrollo de su pensamiento.

105 Tal vez por este aislamiento durante un período tan largo de tiempo, Postone aún no ha llevado los planteamientos de su crítica del trabajo, es decir de la abstracción «trabajo», hasta su conclusión lógica. Cuando habla, como en la cita anterior, de 'trabajo en el capitalismo», esta expresión sugiere que también hay «trabajo» fuera del capitalismo; no arroja suficiente luz sobre 1 problema de la abstracción con respecto a un concepto de «actividad en general» entendido como alienación humana, ni sobre el problema de la abstracción real entendida como la materialización inconsciente de esta alienación, por lo que la crítica

[2] *Ibídem*, p. 46.

queda '"completa.

El análisis de Postone se enfrenta a este dilema en cada paso del camino. Al tratar de marcar la diferencia entre «el trabajo en el capitalismo» y un concepto de «trabajo» que considera desde el inicio como una simple obviedad que no requiere que no detengamos en él, lo que le lleva a conjeturar que sólo en el capitalismo «las categorías fundamentales de la vida social [...] son las categorías del trabajo. Esto no es en absoluto evidente y no basta para justificarlo invocando la indiscutible importancia del trabajo para la vida social humana en general».[3] Postone acepta sin ningún análisis adicional la referencia a una supuesta «relevancia del trabajo. para la vida social en general, pero no quiere conformarse con esto y destaca el papel específico que el trabajo como principio de síntesis social ejerce tan solo en el capitalismo. Ni siquiera se plantea si tiene sentido un concepto universal abstracto del trabajo fuera de la constitución moderna de la sociedad, o si ha existido alguna vez.

106

Incluso en Postone encontramos un concepto de trabajo abstracto desdoblado, donde persiste la categoría transhistórica habitual que se presume no problemática. De allí que Postone sostenga que «la forma del trabajo y el propio tejido de las relaciones sociales difiere en las diferentes formaciones sociales»[4]. En resumen, en su opinión si el capitalismo difiere de otras formaciones sociales, no es porque solamente él haya engendrado la «forma trabajo» (y con ella la correspondiente «forma sujeto», que también existe sólo en la constitución moderna de la sociedad), sino sólo «forma *del* trabajo». La desemejanza solo consistiría en una diferencia en la forma de un estado de cosas que es una vez más propiamente transhistórico, es decir, ontológico, al igual que en el razonamiento aporético de Marx. La especificidad del capitalismo consistiría entonces, según Postone, en la función de síntesis social que asume el trabajo, término que designa simplemente el «gasto inmediato de tiempo de trabajo humano»[5] en el proceso de producción:

> Esta cualidad social, que es históricamente única, distingue al trabajo en el capitalismo del trabajo en otras sociedades [...].[6]

107

Naturalmente, esto crea cierta confesión con respecto a la valide transhistórica o específicamente histórica (solo perteneciente a la modernidad) del concepto de trabajo abstracto. Postone lo intuyó cuando, en ocasiones, dio a este concepto ontológico-transhistórico aparentemente no problemático de trabajo, del que no logró escapar, una formulación que, sin embargo, involuntariamente resulta

---

[3] *Ibídem*, p. 65.
[4] *Ibídem*, p. 70.
[5] *Ibídem*, p. 71.
[6] *Ibídem*, p. 97.

problemática:

> En todas las sociedades existen diversos tipos de lo que consideraríamos trabajo [...].[7]

Esto implica desde el principio que, incluso en otras sociedades, «nosotros» (los seres humanos modernos socializados a través de la categoría del trabajo) «consideraríamos como trabajo» algo que en realidad no corresponde en lo más mínimo a esta abstracción. Esto resulta aún más claro cuando Postone habla de «actividades laborales»[8] en las sociedades no capitalistas. Esta curiosa expresión aclara el recelo implícito de Postone con respecto a la categoría del trabajo que él, en cierto modo, lleva consigo de forma secundaria, como transhistórica; recelo que, sin embargo, aún no se ha hecho explícito. En este contexto, Postone se cuestiona a su vez la relación entre la abstracción y la abstracción real en relación con el concepto de trabajo, apoyándose para ello en la noción marxiana del doble carácter del trabajo, tanto concreto como abstracto:

> Esta determinación inicial del carácter dual del trabajo en el capitalismo no debería entenderse de manera descontextualizada. como si simplemente implicara que los distintos tipos de trabajo concreto representasen formas del trabajo en general. Tal afirmación es analíticamente inútil en la medida en que podría aplicarse a las actividades laborales de todas las sociedades, incluso de aquellas en las que la producción de mercancías solo tiene una significación marginal.
>
> 108
>
> Después de todo, todos los tipos de trabajo tienen en común que son trabajo. Pero una interpretación tan indeterminada no puede contribuir, y de hecho no lo hace, a una comprensión del capitalismo, precisamente porque trabajo abstracto y valor, según Marx son específicos de esa formación social. Lo que generaliza al trabajo en el capitalismo no es simplemente la obviedad de que constituye el denominador común de los diferentes tipos específicos de trabajo, sino *la función social que desempeña.* Como actividad de mediación social, el trabajo se abstrae de la especificidad de su producto y, por tanto, de la especificidad de su forma concreta misma. En el análisis de Marx, la categoría de trabajo abstracto expresa este proceso real de abstracción, estando basado simplemente en un proceso conceptual de abstracción.[9]

Postone bien puede señalar aquí el carácter específico de universalidad del

---

[7] *Ibídem*, p. 214.
[8] *Ibídem*, p. 214.
[9] *Ibídem*, p. 216.

trabajo en el capitalismo, el carácter que por sí solo da un verdadero significado a tal concepto de universalidad, sin embargo admite que la abstracción puramente conceptual «trabajo», en el sentido de un término genérico aparentemente simple (el primer nivel de abstracción afirmativa en Wolf, como vimos en el capítulo anterior) es una abstracción racional en sí, sin importar lo que conciba, (aquí en contraste con Wolf) como «una obviedad» que conciba, (aquí en contraste con Wolf) como «una obviedad» que no «adelanta el análisis», y prefiere plantear como síntesis social la abstracción trabajo capitalista que es incompatible con esta concepción. Lo que Postone pasa por alto, sin embargo, es que el mero concepto general de «trabajo» es «analíticamente inútil» porque representa también otra cosa que no es una «perogrullada». Este solo puede surgir como tal y manifestarse dentro de las relaciones capitalistas, porque la abstracción entendida como forma meramente conceptual no es otra cosa que un reflejo mental de la abstracción real, que pertenece solo a la Modernidad y como tal no tiene ningún paralelismo histórico. Esta extrema ambigüedad acerca del concepto de trabajo abstracto se ilustra aún más con la referencia de Postone a las declaraciones de Marx sobre una supuesta «economía del tiempo» transhistórica que contendría un momento de determinación del valor más allá del capitalismo, declaraciones que Rubin, Lukács, Wolf, etc., ya invocaban con entusiasmo. Postone a su vez retoma este razonamiento, pero de una manera significativamente diferente y menos afirmativa:

109

> Por tanto, la afirmación de Marx de que la consideración del tiempo de trabajo seguiría siendo importante en una sociedad poscapitalista no significa, pues, que la propia forma de la riqueza fuera temporal más que material. [...]
>
> Aunque seguiría siendo importante una economía del tiempo, es presumible que este tiempo fuera descriptivo. [...]: por ende, la relación entre las consideraciones relativas al gasto de tiempo y a la producción de riqueza podría ser esencialmente diferente a la relación que existiría en una situación en la que el valor es la forma social de la riqueza. [...]
>
> Por tanto, la noción de Marx de una posible economía poscapitalista del tiempo y su análisis del capitalismo en términos de una forma temporal de riqueza, no son idénticos y deberían distinguirse.[10]

Sucede que el propio Marx se abstiene de hacer esta distinción y en su lugar designa expresamente la persistencia de una «economía del tiempo» como persistencia de un momento de la forma del valor, dotado de un carácter ontológico y transhistórico. En otras palabras, Marx no ve todavía que, como hemos visto anteriormente, las formas temporales y los conceptos del tiempo en

[10] *Ibídem*, p. 484-485.

sí mismos varían en el curso de la historia; para él, simplemente existe solo el flujo de tiempo abstracto de Newton, Kant y la moderna gestión empresarial. La distinción que Postone señala, con razón, nos prohíbe básicamente decir que la «economía del tiempo» seguiría siendo «importante». Tiene razón al hablar de una economía del tiempo en lugar de *la* economía del tiempo, pero una forma verdaderamente innovadora de definir el tiempo sería dejar de definirlo en términos «económicos» abstractos, como si el «ahorro de tiempo» fuera un valor en sí mismo, independientemente de la actividad a la que se destine.

110

La perspectiva de Postone choca con su defensa literal (poco convencida), referente tanto al concepto de tiempo abstracto como de trabajo abstracto.

Este dilema se repite en la discusión de la llamada «necesidad» en el sentido de «trabajo necesario». Como es bien sabido, Marx introdujo esta definición de una doble manera: por un lado, como trabajo socialmente necesario promedio en relación con el gasto de energía humana en el capitalismo sobre la base de un determinado estándar de productividad (es decir, puramente inmanente al capitalismo)y, por otro lado, como la necesidad transhistórica del trabajo en general, «un reino de la necesidad» del que, según él, necesariamente quedaría algo incluso después del fin del capitalismo, cuando podría surgir el «reino de la libertad».

Postone no critica esta última definición, aunque sobre la base de sus propios argumentos realmente debería haberlo hecho, lo que hace es duplicar el concepto de «necesidad» del «trabajo» al igual que había duplicado el de la economía del tiempo, postulando que

> A1 igual que hay que distinguir entre una economía del tiempo y la dominación por el tiempo en la teoría de madurez de Mane, al considerar la relación entre trabajo y necesidad social, también se debe distinguir entre necesidad social transhistórica y necesidad social históricamente determinada. Para Marx, un ejemplo del primer tipo de necesidad, sería que determinado tipo de trabajo concreto, al margen de cómo esté determinado, sería necesario para mediar las interacciones materiales del ser humano y la naturaleza, y por ende, para mantener la vida social humana. Algo de tal actividad, según Marx, es una condición necesaria para la existencia humana en todas las modalidades de sociedad. [...]
>
> Como resultado de su carácter dual, pues, en el análisis de Marx, el trabajo determinado por la mercancía está ligado a dos tipos diferentes de necesidad: una necesidad transhistórica y otra necesidad específica del capitalismo.[11]

111

Detrás de la noción de «necesidad. en relación con el valor de uso (cuya dependencia lógica de la socialización del valor no es tematizada por Postone

[11] *Ibídem*, p. 485-486.

todo lo que debiera), vuelve por la puerta trasera otro concepto de trabajo explícitamente ontológico que se introduce subrepticiamente en el debate, siendo totalmente incompatible con el otro. Puede que esto se deba también al intento de Postone de presentar la crítica del trabajo y del valor como una nueva interpretación de un Man prácticamente libre de contradicciones, «íntegro», actitud que solo puede conducir a absurdos. Lo que es mucho más razonable es identificar en Marx una antinomia entre la ontología del trabajo por un lado, y la crítica del trabajo y del valor por otro, correspondiente a la situación histórica en la que se encontraba.

La recaída en la ontología del trabajo se hace evidente en cuanto Postone habla de las perspectivas de una sociedad poscapitalista. Esto implica para él «la posibilidad de un proceso de producción diferente, basado en una nueva y emancipadora estructura de trabajo social».[12] En este caso sería «trabajo no alienado, liberado de las relaciones de dominación social directa y abstracta».[13] Postone llega incluso a caer en la jerga del antiguo movimiento obrero, aunque utiliza un giro paradójico en la siguiente frase:

> La emancipación del trabajo requiere la emancipación *del* trabajo (alienado).[14]

Significativamente, el adjetivo que se supone debería resolver la paradoja se encuentra entre paréntesis y no aporta nada a la explicación. Si lo omitimos, la paradoja se queda ahí en su forma pura, uniendo solo exteriormente dos paradigmas opuestos: emancipar *el* trabajo (alienado) no puede tener el mismo significado que emanciparse *del* trabajo. Aquello de lo que el ser humano tiene que emanciparse está ya atrapado en la abstracción «trabajo» como tal, como concepto que define la esencia de la socialización negativa. No se trata, por lo tanto, de una verdadera paradoja reproducida conceptualmente, sino de una contradicción conceptual del propio Postone (similar a la aporía marxiana con respecto al concepto de trabajo).

112

Esta contradicción en la línea argumental de Postone también reaparece con respecto al carácter de totalidad propio de la socialización capitalista. Por un lado, subraya que es el trabajo abstracto la fuente de esta totalidad y que, por lo tanto, debe ser «abolido» junto con esta. Pero, al mismo tiempo Postone prolonga ciertos momentos de esta totalidad más allá del capitalismo, en el pobre espíritu hegeliano de una *«Aufhebung»* afirmativa (por lo que la esencia, precisamente, se conserva). Esto es particularmente evidente en lo que respecta a la esfera política, que por lo visto entiende que no es históricamente específica, sino una vez más ontológicamente específica. En lugar de formular

---

[12] *Ibídem*, p. 71.
[13] *Ibídem*, p. 78-79.
[14] *Ibídem*, p. 79.

lógicamente la crítica del trabajo también en términos de una crítica de la democracia, Postone se propone llevar a cabo «una renovada crítica democrática del capitalismo» [15] y reclama una poscapitalista»; [16] una contradicción en términos que se ajusta perfectamente al concepto afirmativo de democracia defendido por el marxismo tradicional, y que corresponde precisamente a la famosa limitación circulatorio-distributiva del concepto de capital que Postone critica tan pertinentemente. Sin embargo, estas críticas no pretenden, ni puede, reducir el mérito de Postone por haber hacho el primer avance hacia la superación de esta moderna ontología del trabajo que, para el conjunto del marxismo tradicional todavía se da por sentada. Este fue un gran avance cuyo alcance no se puede subestimar. Pese a los momentos de ontologización que sigue arrastrando, Postone se distingue decididamente del marxismo del movimiento obrero por el hecho de que mega todo carácter transhistórico al trabajo en el capitalismo, incluido el trabajo concreto que implica el proceso de producción material. Explica sin la menor ambigüedad que:

113

> [...] el trabajo que constituye el valor no debe ser identificado con el trabajo tal y como pudiera existir transhistóricamente. Más bien, se trata de una forma históricamente especifica que sería abolida, no realizada, con la superación del capitalismo.[17]

El concepto ontológico-transhistórico de trabajo, que aún encontramos en la obra de Postone, es poco más que un concepto hueco conservado a falta de algo mejor, el fantasma de una comprensión ya anticuada de la realidad; además, resulta incluso absurdo, ya que si realmente existiera el «trabajo» en un sentido transhistórico, necesariamente existiría también en el capitalismo, pues este obviamente no está fuera de la historia. O existe una ontología del trabajo, o no existe; pero lo que no puede ser es que exista antes y después del capitalismo, y no en el capitalismo. Esto sería ir demasiado lejos en términos de especificidad histórica. Si el «trabajo en el capitalismo» representa una relación negativa puramente histórica, ya no puede haber ningún «otro» trabajo transhistórico: por el contrario, esta noción abstracta pertenece, como relación social universal, a la única época moderna que ha producido mercancías desde su comienzo. Incluso la mera abstracción conceptual «trabajo», como concepto de universalidad social, depende de esta relación; el concepto en cuanto concepto es un producto de la abstracción real que lo precedió, y no puede atenderse separadamente de ella como algo transhistórico.

---

[15] *Ibídem*, p. 57-58.
[16] *Ibídem*, p. 87.
[17] *Ibídem*, p. 74.

Parte I.

115

[6]
EL TRABAJO ABSTRACTO Y EL VALOR COMO *A PRIORI* SOCIAL

Lo que surge de los debates de la crítica del valor *(Wertkritik)* sobre la abstracción del valor, y que Postone incluso tematizó explícitamente, es la cuestión del verdadero *a priori* en la constitución social. Para decirlo sin rodeos: ¿es el trabajo abstracto un concepto relacionado con la producción o simplemente con la circulación? ¿Es el punto de partida o simplemente un punto de tránsito? Este problema, ya esbozado anteriormente cuando mencionamos la reducción circulatoria del concepto de trabajo abstracto en el marxismo tradicional, lo retomaremos ahora con más detalle para arrojar algo de luz sobre sus implicaciones. Curiosamente, ninguno de los teóricos del movimiento obrero marxista tradicional se ha interesado nunca por él, lo que sin duda debemos atribuir esencialmente a la función de este marxismo en la ideología de la modernización, donde el trabajo abstracto se convierte por un lado en una definición positivista irreflexiva (que los partidarios del «socialismo real» como Günther Mittag no dudan en recuperar positivamente para encontrarle un «uso doméstico»), y donde, por otra parte, se sostiene implícitamente que es un concepto de la circulación —una idea errónea que más tarde, como hemos visto, se hace explícita entre los teóricos occidentales más sofisticados como Sohn-Rethel, y conduce a la concepción del trabajo abstracto en términos de una «abstracción de intercambio» que solo se produce fuera de la esfera de la producción. Y, por supuesto, lo mismo ocurre con Dieter Wolf:

116

> Solo en el intercambio los trabajos individuales se relacionan entre sí como trabajo humano abstracto, de modo que este se convierte en una forma históricamente especifica.[1]

Esto, desde luego, encaja perfectamente con la división del proceso capitalista de reproducción en, por un lado, una esfera ontológica transhistórica del trabajo concreto y del proceso de producción material y, por el otro lado, en una esfera específicamente capitalista de intercambio o mercado, de regulación «anárquica» por parte del mercado. Esa escisión, que se supone que «libera» de una esfera circulatoria específicamente capitalista la esfera ontologizada de la producción («emancipación del trabajo»)[2] lleva a la idea paradójica de que el «trabajo» se convertiría en «trabajo en una forma históricamente específica» no

---

[1] Wolf, Dieter, *Ware un Geld,* Hamburgo, Verlag, 2002, p. 79. (*)

[2] Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Crítica del programa de Gotha,* Moscú. Editorial Progreso, 1977, p. 9.

en el curso del proceso de trabajo en sí, por lo que representa un gasto efectivo de la fuerza de trabajo en un proceso de producción real, sino solo fuera del trabajo, en ese más allá social del trabajo que es el proceso de intercambio o actividad comercial cuando en el lugar del trabajo vivo solo tenemos su reflejo fetichista en los productos en cuanto mercancías.

Postone rompió este patrón al arrancar explícitamente el trabajo abstracto de su definición puramente circulatoria, desontologizando al mismo tiempo la reproducción capitalista en su conjunto. Como es fácil de ver, tal enfoque tenía como condición previa un reexamen de la historia de la teoría marxista, pero también formaba parte de los antecedentes de los debates ecológicos del decenio de 1980. En aquella época, la destrucción de las bases naturales de la vida debido a la «externalización de los costes» por parte de las empresas estaba en la vanguardia de la crítica social y estaban en boga lemas como «trabaja de forma diferente, vive de forma diferente». Sin embargo, la determinación de forma social a través del trabajo abstracto y la lógica del valor pasaron completamente desapercibidos, y Postone fue el primero en proponer, en el marco de esos debates, un renacimiento y una ampliación de la teoría marxista sobre la base de una crítica del trabajo y del valor. Este tema es hoy más actual y urgente que nunca.

117

Para el marxismo tradicional, la dimensión interpersonal del proceso de producción capitalista real, es decir, el *carácter de esclavitud social* inherente a la esfera funcional de la gestión empresarial, no se derivaba de la naturaleza misma de la lógica concreto-abstracta de la producción como proceso de valorización, sino simplemente de una definición jurídica de la propiedad entendida de manera sistemáticamente reducida en términos de voluntad subjetiva ejercida desde el exterior (los medios de producción no «pertenecen» a los productores), malentendido que correspondía a su positivización y ontologización de dicha esfera como puramente «concreta» de la producción. Como resultado, se vio obligado o bien a negar categóricamente el carácter ecológicamente destructivo del proceso de producción capitalista (como hicieron algunos ideólogos del «socialismo real» con su apología de las empresas «socialistas», que en realidad eran igual de perjudiciales para el medio ambiente), o bien a reducir este problema a su vez a una simple cuestión de propiedad jurídica.

De esta manera, la idea —en el fondo, obviade poner el concepto marxiano de trabajo abstracto al servicio de una crítica ecológica del proceso de producción capitalista en su —lógica de producción» material, quedó fuera de alcance. Dada su tradicional fijación en la esfera de la circulación (anarquía del mercado), la distribución (lucha por la distribución en forma de dinero) y, por consiguiente, en una dimensión político-jurídica entendida como externa (relaciones de propiedad, intervención estatal), el Marxismo solo podía hacer oídos sordos al problema ecológico que irrumpía en la sociedad, mientras que el movimiento

socioecológico seguía siendo «concretista» y carente de concepto, por lo que era incapaz de la más mínima crítica a la «sustancia del capital»; y la ausencia de estudios marxistas sobre el tema reforzó esta tendencia en lugar de ayudar a superarla.

118

El punto crucial consiste en determinar si uno es capaz de pensar consistentemente en el trabajo abstracto, o la abstracción real, como lógica de la producción, o si ésta permanece confinada a la circulación. Lo cual equivale a cuestionar la prioridad del trabajo abstracto. ¿Forma éste el *a priori* de la reproducción capitalista en su totalidad, y por lo tanto entra en vigor ya en el proceso de producción supuestamente «concreto», o se trata solo de una «abstracción del intercambio» que se produce a posteriori? El marxismo tradicional ha optado, la mayoría de las veces de manera implícita, por la segunda hipótesis, tanto porque solo ha conseguido pensar en la forma capitalista de la producción industrial de manera completamente superficial, como porque, en el plano histórico, la lógica de la abstracción no había madurado todavía hasta el punto de manifestar su carácter de fuerza destructiva totalitaria; y donde, como en el caso de Sohn-Rethel, la formulación se hizo explícita, no pasó de una definición que caía como un pelo en la sopa.

Pero la alternativa entre el trabajo abstracto como *a priori* social y el trabajo abstracto como mera «abstracción del intercambio», subproducto de la circulación, equivale a preguntarse si el valor de las mercancías se «produce» en el proceso de producción o si «se origina» solo en la esfera de la circulación, ya que concebir el trabajo abstracto como la sustancia del capital implica que naturalmente no es otra cosa que la «sustancia creadora de valor», es decir, lo que constituye el valor. Nuestro primer movimiento en respuesta a esta pregunta es un molesto encogimiento de hombros. Por supuesto que el valor es producido por el trabajo, aunque... ¿No concuerda eso con el solemne credo del marxismo del movimiento obrero, su «punto de vista del trabajo», su glorificación del proletariado como «creador de valor»? La ironía del asunto es que el marxismo tradicional entiende su propio «punto de vista» de forma completamente errónea, ya que mientras afirma que la «clase que crea valor» es la de los productores, confina la abstracción del valor a la esfera de la circulación.

119

Por un lado, se supone que la producción se limita al «trabajo concreto», a la producción de «valores de uso», y el proceso de abstracción solo tiene lugar posteriormente en la esfera de la circulación; por otro lado, sin embargo, se habla bastante positivamente de una «producción» de valor a través del «trabajo». Así que, vemos por una parte a los productores orgullosos de crear un valor de uso que ponen por encima del despreciable valor de cambio y que la lógica capitalista solo habría remodelado superficialmente (sometiéndolo simplemente a una definición jurídica de la propiedad entendida de forma reduccionista); por otra parte, los mismos productores se alegran de la

«creación de valor» propiamente dicha, que precisamente convierte la universalidad abstracta capitalista en «dignidad» del trabajo. Es revelador que el marxismo no se haya visto más afectado por esta contradicción flagrante. Podríamos decir que este pensamiento, oscilando constantemente entre dos posiciones irreconciliables, refleja ciertamente la totalidad negativa (o la unidad) del trabajo abstracto y concreto, pero de manera completamente inconsciente y sin ningún concepto crítico del mismo. Mientras tanto, ya sea objetivamente a través del desarrollo histórico de las fuerzas destructivas del capitalismo, o discursivamente a través del surgimiento del enfoque de la crítica del valor, el problema ha alcanzado tal grado de madurez que incluso la autocomplacencia del marxismo tradicional se ve ahora obligada a formularlo explícitamente. Por ejemplo, el politólogo berlinés Michael Heinrich, 9 en el campo de la teoría del valor representa una especie de Posición mixta entre marxista-tradicional y postmoderna, llama explícitamente «¿Una teoría de la producción o de la circulación?» la selección dedicada a la «objetividad espectral» de la forma mercancía en su reciente trabajo introductorio a la crítica de la economía política.[3] Y en esta alternativa, no es sorprendente que opte por la teoría de la circulación:

120

> Por consiguiente, es solo en el cambio donde se realiza la abstracción que está a la base del trabajo abstracto [...] Las mercancías no poseen objetividad de valor como objetivación de trabajo concreto, sino como objetivación de trabajo abstracto. Pero si, como se acaba de indicar, el trabajo abstracto es una relación social de validez que existe solo en el cambio (el trabajo privado gastado vale como trabajo abstracto que genera valor), entonces también la objetividad de valor de las mercancías existe solo en el cambio.[4]

Para Heinrich, que está totalmente de acuerdo con el marxismo tradicional, el trabajo abstracto no es, por lo tanto, una relación de producción, sino solo una relación secundaria de circulación, una «relación de validación», lo que implica que concibe la actividad productiva real en el capitalismo como «solo concreta» y define la «relación de producción» como capitalista solo a través de la cuestión jurídica de la propiedad, planteada de manera muy superficial. En otras palabras, dada la complejidad del problema, Heinrich queda bastante alejado. Buscando distanciarse del enfoque de la crítica del valor, se jacta de presentar un Marx supuestamente «auténtico» y «entero» que va en contra del «doble Marx» de la *Werkritik*,[5] pero en este mismo punto es el propio Marx auténtico el que refuta a Heinrich. Para una línea argumental como la de Heinrich, el valor (o

---

[3] Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie,* Sttutgart, Schmetterling Stuttgart, 2004: ed. cast. *Crítica de la economía política*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

[4]

[5]

la objetividad del valor) se identifica con el valor de cambio, es decir, con la reciprocidad de las mercancías en una relación entre «forma valor relativa» y «forma equivalente universal» (la «mercancía excluida», que toma esta forma para representar a todas las demás mercancías). Y ciertamente, si el valor (o la objetividad del valor) se reduce a valor de cambio, entonces se tiene la impresión de que solo en la circulación se constituye como «forma valor», entendida como relación de las mercancías entre sí. El valor «no es» otra cosa que esta relación, y una mercancía aislada no puede existir como tal: al final del proceso de producción, cuando los productos están esperando en el almacén de la fábrica, por ejemplo, no son en modo alguno mercancías en el sentido de la forma valor; siguen siendo meros bienes de consumo que solo adoptarán verdaderamente la forma valor y, al mismo tiempo, la forma de mercancía, mediante su venta en el mercado. Heinrich lo dice muy explícitamente:

121

> [...] la objetividad de valor no es una propiedad que pueda tener para sí una cosa aislada. La sustancia del valor, que fundamenta esta objetividad, no les corresponde a las mercancías aisladamente, sino solo conjuntamente en el intercambio.[6]

Todo esto está muy bien, pero Marx no razona en absoluto de esta manera, ni siquiera a nivel puramente lógico o «metodológico», porque entonces la *determinación esencial* «valor» sería idéntica a la *forma fenoménica* «valor de cambio», esto es, la esencia y la apariencia serían inmediatamente coincidentes (como es, además, típico del pensamiento postmodemo, que, por esta misma razón, pasa por alto el problema de la constitución sociohistórica). Marx, por el contrario, enfatiza la diferencia entre esencia y apariencia, una diferencia que, a sus ojos, explica la necesidad misma de una reflexión teórica: «Toda la ciencia sería superflua si la apariencia y la esencia de las cosas se fusionaran». Pero esa no es en absoluto la línea argumenta! de Marx. Ni lógica ni «metodoloógicamente», ya que en este caso la *determinación de la sustancia* «valor» sería idéntica a la *forma de apariencia* «valor de cambio», (lo que por cierto, es típico de la postmodemidad, que precisamente por ello ni siquiera roza el problema de la constitución socio-histórica). Marx, en cambio, establece la diferencia entre esencia y apariencia viendo allí, en primer lugar, la necesidad de fundamentar la reflexión teórica: «toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente»[7]. Por esta razón, Marx vuelve a referirse una y otra vez a la decisiva diferencia entre:

122

> [...] el valor y el precio de la fuerza de trabajo —ocurre lo mismo que con *todas las*

---

[6] *Ibídem*, p. 34.

[7] Marx, Karl, *El capital*, *op. cit*., Tomo III, Vol. 8, p. 1041.

> *formas de manifestación* y su trasfondo oculto. Las primeras se reproducen de manera directamente espontánea, como *formas* comunes y corrientes *del pensar,* el otro tiene primeramente que *ser descubierto* por la ciencia.[8]

Heinrich, haciendo coincidir inmediatamente esencia y apariencia, el valor (u objetividad del valor) y el valor de cambio, se contenta con aquello que según los «modos actuales y habituales de pensamiento», se «reproduce de una manera inmediatamente espontánea». Se aferra a las formas fenoménicas perdiendo así su «trasfondo oculto» traicionando en cierto modo su naturaleza de *seguidor de la vulgata económica marxista.* Marx, en cambio, cuando se interesa por el trabajo abstracto y el valor, ve muy claramente lo que los distingue de la simple forma fenoménica del valor de cambio. Tomando primero este último como punto de partida, muestra precisamente la imposibilidad de explicar la forma fenoménica por sí misma:

> El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía, pues sería una *contradictio en adjecto*.[9]

Sin embargo, tan pronto como se comparan dos bienes diferentes en el mercado, no referimos implícitamente a su sustancia común, es decir, a un denominador común inherente a cada uno de los dos bienes, que ya debe estar allí antes de que entren en relación.

123

> Qué denota esta ecuación? Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas [...] Ambas, por consiguiente son ¡guales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera.[10]

En otras palabras, incluso antes del intercambio, los productos básicos como objetividades de valor «son» ya

> [...] una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan solo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa

---

[8] Marx, Karl, *El capital*, *op. cit.,* Tomo I, Vol. 2, p. 660.
[9] *Ibídem*, p. 44.
[10] *Ibídem*, p. 45.

> sustancia «vial común a ellas, son valores.[11]

Por lo tanto, ya son valores y no solo valores de cambio, objetos y resultados de la producción y no solo de la circulación. De ello se desprende que el valor y el valor de cambio no son directamente idénticos; el valor es determinado por la sustancia, el valor de cambio por su forma fenoménica:

> Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor. El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducimos al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor, al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar independientemente de esa forma. *(Erscheinungsform)*.[12]

Precisamente esto, considerar la «forma valor» independientemente de su «forma fenoménica de valor de cambio» es sin embargo, precisamente lo que es imposible tanto para Michael Heinrich, como para el conjunto de los marxistas tradicionales y los economistas burgueses. Todos ellos consideran el valor solo en términos de valor de cambio, de lo que aparece en el momento en que las diferentes mercancías entran en relación. Marx, por su parte, señala expresamente que tal óptica es superficial y absolutamente falsa:

124

> Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor*. Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia —la del valor de cambio—, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía, de diferente dase. Si se tiene esto en cuenta, ese modo de expresión no hace daño y sirve para abreviar.[13]

La mercancía en sí, incluso a título individual, «es», tanto una objetividad de uso como una objetividad de valor; sin embargo, esta última «aparece» («se presenta») solo en la relación de intercambio. Sin embargo, para que algo pueda aparecer o presentarse, ya debe existir en sí. Es por eso que Marx afirma una vez más como refuerzo:

---

[11] *Ibídem*, p. 47.
[12] *Ibídem*, p. 47.
[13] *Ibídem*, p. 74.

> La antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una antítesis externa, es decir, a través de la relación entre dos mercancías [...].[14]

Cada una de las mercancías ya contiene la oposición interna entre el valor de uso y el valor, pero esta sólo puede «ser representada» por medio de la oposición externa constituida por la relación entre la forma-valor relativa y la forma-equivalente, en la relación de intercambio. En Heinrich, en cambio, nos encontramos solo la oposición externa y no la más mínima oposición interna; él confunde la «representación» de la cosa con la cosa misma, la forma fenoménica con la esencia. Pierde así de vista (o más bien se niega a ver) lo que Marx consideraba indispensable tener en cuenta para que «esta forma de hablar, del valor de cambio «no acarree ningún prejuicio»; en el razonamiento de Heinrich es innegable que perjudica a alguien, pues supone la banalización del análisis conceptual de Marx.

125

El valor es la objetividad social de la mercancía, incluso de la mercancía considerada aisladamente, de la mercancía tal como existe antes de la relación de intercambio e independientemente de esta relación secundaria en la que, en las condiciones capitalistas, la aparición del valor de cambio en la forma del equivalente universal del dinero no es otra cosa que la *realización del plus-valor.* Es decir, el retorno del capital a su configuración monetaria cuantitativamente aumentada. Sin embargo, el valor y el plusvalor son ya determinaciones esenciales de la mercancía en términos de objetividad del valor incluso antes de esta «realización» (en la medida en que la mercancía siempre ha sido determinada como forma específica de riqueza en las sociedades capitalistas). Y la eventual ausencia de realización no cambia esto: el carácter de valor de la mercancía se traduce entonces en el hecho de que se tira absurdamente a la basura en lugar de ser consumida, lo que solo es posible porque su esencia social consiste *a priori* en la objetividad del valor y no en la objetividad de la necesidad.

Toda mercancía individual es una objetividad del valor, no en un sentido cuantitativo, atribuible a cada una en particular —que, como demostraremos más adelante, se determina solo a nivel del Promedio social-, sino en un sentido cualitativo, en la medida en que una cosa social, un objeto de valor. No se trata de una disposición jurídica, política o de otro tipo de dominio externo (al interpretar erróneamente la relación jurídica como una relación de voluntad puramente subjetiva, el marxismo tradicional solo puede reducirla a algo externo); por el contrario, se trata de la determinación interna esencial de la propia mercancía, se logre o no intercambiarla. Por eso la objetividad del valor es lo fantasmagórico, lo oculto, lo no inmediatamente visible a nivel del cuerpo

[14] *Ibídem*, p. 75.

de la mercancía, como dice claramente Marx desde el principio de su análisis de la forma valor:

126

> La objetividad de las mercancías en cuanto valores se diferencia de *mistress* Quickly en que no se sabe por dónde agarrarla. En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto rosa que es valor. Si recordamos, empero, que las mercancías solo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad romo valores solo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías.[15]

Cualitativamente, la mercancía individual es esencialmente un objeto de valor, pero como tal sensiblemente «intangible». Reduciendo el problema de la objetividad del valor, como hace la economía vulgar, a la aparente «apropiación» que surge en la «relación social de mercancía a mercancía», Heinrich elude el carácter fantasmagórico de la objetividad del valor, y se remite a la plausibilidad aparente de la esfera de la circulación. Ciertamente, sospecha una laguna en su argumento, a saber, el vínculo con la producción. Para salirse con la suya, empieza recordando la observación de Marx según la cual el valor de las cosas «ya se toma en consideración desde el momento en que se producen» y luego lo explica de manera bastante lamentable diciendo:

> Pero que el valor sea tomado «en consideración», que los productores hagan una estimación del futuro valor, es algo completamente distinto de que el valor ya exista.[16]

127

Es evidente que tal razonamiento equivale a plantear el valor, la objetividad del valor, como algo totalmente ajeno a la producción, como una mera cuestión subjetiva de un acontecimiento «futuro» que tendrá lugar únicamente en la esfera de la circulación. El «auténtico» Marx vuelve a decir exactamente lo contrario. Analiza el proceso de producción en dos subcapítulos, a saber, primero como proceso de trabajo[17] luego como proceso de valorización.[18] En la introducción de esta segunda sección se afirma:

---

[15] *Ibídem*, p. 58.
[16] Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política*, op. cit., p. 71, nota 7.
[17] Marx, Karl, *El caital*, op. cit., Tomo I, Vol. I, p. 215 y ss.
[18] *Ibídem*, p. 215.

> En realidad, como se trata aquí de la producción de mercancías es obvio que nos hemos limitado a tratar solo un aspecto del proceso. Así como la mercancía misma es una unidad de valor de uso y valor, es necesario que su proceso de producción sea una unidad de proceso laboral *y* proceso de formación de valor. [*Wertbildungsprozess*].[19]

Lejos de situar la objetividad del valor solo más allá del proceso de producción en la forma fenoménica que asumió dentro de la esfera de la circulación, Marx aprehende el proceso de producción en sí mismo como proceso de creación de valor Una vez más esto se deja bastante claro y explícito en otro pasaje un poco adelante:

> Toda esta transición, la transformación de su dinero en capital, ocurre en la esfera de la circulación y no ocurre en ella. Se opera por intermedio de la circulación, porque se halla condicionada por la compra de la fuerza de trabajo en el mercado. Y no ocurre en la circulación, porque ésta se limita a iniciar el proceso de valorización, el cual tiene lugar en la esfera de la producción.[20]

Si la formación de valor tiene lugar en la circulación, es sólo en el sentido de que desempeña un papel «de mediación» a través de la compra de la mercancía fuerza de trabajo en el mercado laboral.

128

La relación entre la producción y la circulación es, por supuesto una relación cruzada; toda producción será precedida por actos de intercambio y toda circulación por actos de producción. Sin embargo, es evidente que la creación de valor como tal no tiene lugar en la circulación, sino en la esfera de la producción. El proceso de producción es un proceso de creación de valor, y como proceso capitalista, es esencialmente un proceso de creación de valor. El hecho de que la «validación» *cuantitativa* de este proceso solo tenga lugar a través de un promedio y a nivel del proceso social global de producción y circulación (la realización), no cambia en nada esto.

Con esta definición de mercancía concreta como objetividad del valor, y del proceso de producción como proceso de creación del valor, no recurrimos a una «teoría premonetaria del valor», (concepto forjado por Hans-Georg Backhaus en el curso del debate sobre el contenido conceptual del análisis marxiano de la forma valor), es decir, a la hipótesis de una relación de valor anterior a la relación monetaria e históricamente independiente de ella. Marx, como es bien sabido, abre su obra maestra con un concepto de mercancía explícitamente

---

[19] *Ibídem*, p. 226.
[20] *Ibídem*, p. 236.

designado como la forma de la riqueza en las sociedades capitalistas modernas; las deducciones que obtiene son esencialmente lógicas y no históricas. Por ello, el dinero se presupone siempre no solo como equivalente universal, sino también como forma en que se realiza el plusvalor. Se trata, pues, de explicar esta presuposición por medio de sucesivas deducciones lógicas, no de sacar la génesis histórica del dinero a partir de alguna relación de valor premonetaria.

Es precisamente esta presuposición del capital, es decir, de la forma dinero como forma de valorización que se enrosca retroactivamente sobre sí misma en un proceso de valorización, en un circuito de retroalimentación, la que convierte el proceso de producción en un proceso de creación de valor; esto no sucede en absoluto fuera de la forma de reproducción capitalista y, por lo tanto, fuera de la forma dinero ya plenamente desarrollada.

129

El simple hecho de que la producción sea desde el principio un proceso de valorización de que esté destinada exclusivamente a la realización del plusvalor incorporado, es suficiente para hacer que cualquier mercancía sea *a priori* una objetividad del valor. Así como los seres humanos socializados en el capitalismo son siempre *a priori* sujetos dinerarios, independientemente de si pagan con dinero o con un cheque, así también la mercancía producida en el capitalismo es siempre ya una objetividad del valor, independientemente de que se venda o no en el mercado.

En resumen, Heinrich no puede invocar de ninguna manera a Marx. Dicho esto, lo importante aquí no es la letra de la ortodoxia, sino la cosa misma. Y en este sentido debemos estar de acuerdo con Marx frente a Heinrich: el valor se produce, consiste en una relación de producción y no en una «relación de validación» puramente circulatoria (veremos en la Parte II de este estudio que este aspecto desempeña un papel crucial en la definición del trabajo abstracto como relación cuantitativa y por lo tanto también en la teoría de las crisis).

Sin embargo, si se produce realmente valor, entonces la mercancía ya es — incluso antes de que llegue al mercado, es decir, a la circulación, una «objetividad del valor» y además una «objetividad fantasmagórica» porque no puede ser «captada» como tal a través su forma sensible. Para poder captar verdaderamente el valor, necesitamos definirlo precisamente en esta forma fantasmagórica no directamente tangible y no solo en su forma fenoménica de valor de cambio.

En un ensayo de 1987, ya había estudiado este problema desde el ángulo de *Los dos niveles del concepto de la forma valor*[21] y describí el valor de cambio que aparece en la relación entre dos mercancías, es decir, en la relación entre la forma relativa del valor y la forma equivalente, como «la forma de una forma». La forma social en sí es la forma valor en el sentido de la objetividad del valor de cada mercancía, cuyo monto ha sido «fabricado» en la esfera de la producción.

[21] Kurz, Robert, «Abstrakte Arbeit und Sozialismus» en *Marxistische Kritike* nº 4, Earlangen, 1987, p. 62.

Esta forma esencial, que es «intangible» a nivel de mercancía singular, —aparece» en la forma secundaria del valor de cambio, por lo tanto, a este respecto, como la «forma (fenoménica) de una forma» (en este caso, la forma esencial «valor»). Así es, de hecho, exactamente como Marx lo presenta, incluso si nunca plantea el problema explícitamente, como lo hacemos en nuestras discusiones con los neomarxistas repletos de postmodemismo como Heinrich; tal vez porque Marx estaba lejos de imaginar que alguna vez habría economistas marxistas.

130

Esta definición de «forma de una forma» todavía parece hoyen día completamente incomprensible para un marxista tradicional enfrentado a la crítica del valor, como Alexander Gallas: ¿«Forma de una forma? Este sinsentido no es claramente producto de la negligencia, sino más bien el síntoma de un problema inherente a este tipo de crítica».[22]

Tal aconceptualidad que se limita a la anticrítica nos muestra que, a diferencia de Marx, tanto los marxistas tradicionales como los neomarxistas (y especialmente aquellos cuyo discurso es evidentemente embebido de postmodernidad) se muestran incapaces de distinguir entre la forma esencial y la fenoménica, entre el valor y el valor de cambio; permanecen pegados a la superficie, al concepto circulatorio de valor de cambio, porque quieren aprehender el concepto de trabajo abstracto no en términos de *a priori* del proceso de reproducción, sino solo en términos de la «abstracción de intercambio» secundaria.

Si el trabajo abstracto es un elemento primario, lo es solamente en el sentido de que, como momento del propio proceso de producción, proceso en el que se forma realmente el valor, se situaría aguas arriba de la abstracción del intercambio que aparece en la circulación, por lo tanto, simplemente en el sentido de la prioridad de una cierta esfera particular, la de la producción, sobre otra esfera particular, la de la circulación. Determinar el trabajo abstracto como *afinan* social es, por el contrario, determinar la totalidad (el término designa aquí el conjunto de la reproducción consciente del capital, que no coincide sin embargo, con la reproducción global real, que siempre incluye otros momentos, momentos disociados).

131

Esto significa que el trabajo abstracto se extiende sobre todo el proceso de reproducción capitalista como fuerza motriz de la abstracción valor. Lo que «aparece, a través del valor de cambio en la esfera de la circulación es la objetividad del valor que ya poseen las mercancías, en la que se manifiesta el trabajo abstracto que determina el propio proceso de producción. Trabajo abstracto y objetividad del valor no son sino diferentes estados de una misma abstracción real en la que se mueven tanto el proceso de reproducción

[22] Gallas, Alexander, *Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Werkritik,* Masters dissertation, (Berlín, 2003, p. 23).

determinado por el capital como la trayectoria histórica de este proceso; el valor de cambio es su forma fenoménica cotidiana, aparentemente desprovista de historia.

[7]

¿QUÉ HAY DE ABSTRACTO-REAL EN EL TRABAJO ABSTRACTO?

Naturalmente, los marxistas tradicionales, en el debate con la crítica del valor, acabaron percibiendo que con su argumentación conceptual se les podía acusar de limitar la crítica del capitalismo a la esfera de la circulación, aunque siempre habían creído que tenían un concepto claro del capitalismo en cuanto «relación de producción». En su desesperación, tratan de refugiarse una vez más detrás del «Marx del movimiento obrero», que no es otro que el Marx de la ontología del trabajo, el Marx atrapado en una aporía. Gallas, por ejemplo, intenta eludir las críticas a la ontología del trabajo desplazando el problema. Ciertamente, dice, existe una dimensión transhistórica, «antropológica» del trabajo, pero el proceso de producción capitalista no la afirma necesariamente de manera positiva en términos de ontología, en detrimento de la esfera de la circulación que seguiría siendo la única especificidad del capitalismo; tal suposición resulta

> [...] indefendible en la medirla en la que tenemos, en el Capital, un Marx que piensa conjuntamente las dimensiones transhistóricas en históricamente específicas del concepto de trabajo. Este Marx distingue entre la «forma social» y el «contenido material», es decir, antropológico de los fenómenos relativos a la vida común de los seres humanos. *(El Cantal, Tomo* i, Vol. I p. 40) Así, señala que «el trabajo [...] es una condición de la existencia humana que es independiente de todas las formas de sociedad» (*Ibídem*, p. 233) pero al mismo tiempo destaca lo que es específico del capitalismo: «el trabajador trabaja bajo el control del capitalista a quien pertenece su trabajo». (*Ibídem,* p. 224) De este modo, Marx subraya hasta qué punto los datos naturales y las relaciones debidas a los contextos históricos están funcionalmente entrelazados: la producción en el capitalismo tiene también una función antropológica [...].[1]

Según Gallas, la crítica del valor mezclaría chunos con merinas, asumiendo que la posición tradicional, la que atribuye un estatus antropológico al trabajo, tiene:

> [...] una comprensión dualista de la cuestión. Pero esto no es conciliable con el concepto de trabajo de Marx citado anteriormente. La forma capitalista y el contenido antropológico del trabajo, siguiendo a Marx, no existen independientemente uno del otro. Y en este caso se excluye interpretar el trabajo y el capital como principios estructurales de la sociedad que se contradicen entre

[1] Gallas, Alexander, *Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Wertkritik,* Berlín, 2003, p. 23. (*)

sí.[2]

Es aquí, si se aceptan los argumentos de Gallas, donde la crítica del valor lo mezclaría todo, poniendo en duda la posición tradicional, con el pretexto de que imputa un estatus antropológico al trabajo, para derrotar la prueba de «una comprensión dualista de la cuestión. Esto no es conciliable con el concepto de trabajo de Marx citado anteriormente. La forma capitalista y el contenido antropológico del trabajo, según él, no existen independientemente el uno del otro. Y en este caso es imposible interpretar el trabajo y el capital como principios estructurales de la sociedad que se contradicen entre sí.[3]

Gallas concluye que la interpretación de los partidarios de la *Wertkritik* es inexacta, que «a través de sus ataques a una comprensión dualista de la cuestión, vemos todas las variantes de la crítica de la economía política, cuyo concepto de trabajo no se corresponde con el de la *Wertkritik*»,[4] en resumen, que simplemente nos hemos convertido en «un espantapájaros etiquetado como marxismo tradicional [...]».[5] Según Gallas, se puede concebir así una obra ontológica transhistórica (o «antropológica») y sin embargo, captar con Marx el «trabajo en el capitalismo» como algo históricamente específico; bastaría con «pensar juntos» el momento «antropológico» y el momento históricamente específico en su entrelazamiento. Entonces evitaríamos una «comprensión dualista de la cuestión», con una ontología de la producción o del trabajo concreto por un lado, y la especificidad histórica de la circulación o del trabajo abstracto por otro.

135

Excepto que, en primer lugar, ya hemos demostrado que esta famosa comprensión «dualista» se encuentra no solo en un marxismo obrero especialmente tosco, por ejemplo entre los socialdemócratas y leninistas, sino que también, precisamente, en el marxismo occidental más exigente, incluso entre los académicos marxistas contemporáneos como Heinrich, con su explícita teoría circulatoria del trabajo y el valor abstractos. En segundo lugar, el razonamiento del propio Gallas, por el cual busca implantar una comprensión no dualista de la ontología del trabajo y de su especificidad histórica, es más bien una evidencia de lo contrario. Porque cuando Gallas afirma que Marx distingue entre la «forma social» y el contenido «material», esto es, antropológico, de los «fenómenos relativos a la convivencia de los seres humanos», al fin y al cabo nos encontramos delante del famoso dualismo propio del marxismo, ya que si el contenido material de la producción y la reproducción es «antropológico», entonces el momento históricamente

[2] *Ibídem*, p. 16. (*)
[3] *Ibídem*, p. 16. (*)
[4] *Ibídem*, p. 16. (*)
[5] *Ibídem*, p. 17. (*)

específico de la «forma social» solo puede referirse al modo de distribución y a la esfera de la circulación.

136

En opinión de Gallas, el único elemento históricamente específico en la producción parece ser la premisa de Marx de que «el trabajador trabaja bajo el control del capitalista a quien pertenece su trabajo». Y Gallas no apunta a una lógica interna de la producción material en sí, como la entendía Marx, sino simplemente a una relación de apropiación y dominación jurídica que está sujeta a la voluntad de los sujetos y entendida como algo externo. Nada nuevo, por lo tanto: el supuesto enredo no dualista de un momento «antropológico» e históricamente específico dentro del proceso de producción se esfuma, y lo único que queda es precisamente la comprensión «dualista» de una dominación puramente externa y subjetiva —mediándose, en esta perspectiva truncada, por la circulación y su relación jurídica— que la clase capitalista ejerce sobre una producción material, «concreta», considerada como «perpetua» y positivamente asentada. Es un espejismo de la mercancía cuando se nos hace creer que una comprensión tan insuficiente llevaría a una crítica del trabajo considerado como relación históricamente específica.

Típico en este sentido es también el obrerismo en el que el elemento específicamente capitalista del trabajo, completamente desprendido de la determinación abstracta y de la fetichización de la forma social, se disuelve de manera extremadamente reduccionista en la pura relación voluntarista de un derecho de control completamente externo ejercido por la «clase capitalista»; hasta el punto de que se acaba abandonando totalmente la crítica de la economía política en favor de una relación de dominación sobre la producción que se supone que es más que «política» (esto es particularmente claro en la obra de Antonio Negri).

Entonces, toda la cuestión estriba evidentemente en saber cómo el trabajo abstracto, en tanto que *a priori* social, se presenta *a nivel práctico* en el proceso de intercambio, lo que determina la realidad de la abstracción, tomando la forma no de una abstracción puramente conceptual sino de una acción social práctica, es el desinterés por el carácter sensible-material de los bienes es su tratamiento práctico como cosas de valor en la compra-venta. ¿Pero cómo se presenta esta abstracción real en el proceso de producción en sí? Aquí parece haber sólo trabajo concreto la transformación predeterminada de materiales naturales; lo que ciertamente haría del concepto de abstracción real, como hemos visto, un concepto paradójico y una contradicción en sí misma.

137

Marx habla, en esta relación material-sensible, de la «forma» del trabajo, dependiendo de si se trata del trabajo del carpintero del tejedor, etc. Pero no confundamos esta forma relacionada con la materia con la forma social. El trabajo concreto como «forma», por ejemplo, de la ebanistería, se refiere a la fabricación de muebles de madera. Pero la forma social de este trabajo es en este caso el trabajo abstracto, lo que significa que el trabajo realizado en la

forma concreta y material de la ebanistería solo encuentra validación social como una masa específica de trabajo abstracto, de energía humana gastada en general («de materia cerebral, muscular, nerviosa»). Esta «validación», sin embargo, no espera a que intervenga la circulación, ya que en cuanto elemento determinante que cubre todo el sistema resulta decisiva también para la producción; y no se trata simplemente de una «validación» en el sentido de una percepción formal (como sucede en la circulación), sino de un dominio práctico.

La naturaleza espectral de la objetividad del valor ya está ahí en el proceso de su fabricación; el propio proceso de producción tiene algo espectral. Porque así como la objetividad del valor en la mercancía terminada, en la medida en que se trata de una determinación abstracta de la forma social, no es inmediatamente «captable» por los sentidos, tampoco la función del proceso Producción en sí mismo como proceso de creación de valor es Mediatamente «captable» por los senados, al menos no a primera vista y para un individuo socializado dentro de esta forma social.

Parece que no hay más que trabajo concreto, la transformación sensible y tangible de la materia. Pero este trabajo concreto, contrariamente a las apariencias, es en realidad sólo la expresión (la forma fenoménica) de otra cosa. En esencia, no se trata de hacer muebles con el fin de mejorar el confort del hogar: se trata de crear valor con el fin de la valorización.

138

En este sentido, el trabajo en el proceso de producción no «cuenta» aquí por lo que parece ser, es decir, un proceso concreto de fabricación de muebles; cuenta como un gasto de fuerza de trabajo abstracta en general, como un proceso de gasto de nervios, músculos y cerebro (que debe ser optimizado a través de una mejor gestión). Este es un punto de vista eminentemente práctico, que afecta —y acaba dominando completamente— al conjunto de las formas de organización de la producción. Por ello, incluso los criterios de funcionamiento y las disposiciones de gestión de las empresas son abstractos-universales y totalmente independientes del contenido concreto de la producción. En nombre de la determinación abstracta de la forma social (valor), la forma concreta del proceso de producción en el sentido de su contenido material es incluso prácticamente abstracta: la producción de muebles, por ejemplo, se convierte en mero «trabajo», que toma inciden talmente la forma de ebanistería. El elemento concreto, la ebanistería, se valida aquí en la práctica como «trabajo», como la opresión pura y simple de un gasto de energía humana en general. Y esta abstracción real influye —de manera destructiva en el proceso de transformación concreta de la materia así como en su resultado.

En el sistema capitalista, como ya se ha señalado, se invierte la relación entre lo abstracto y lo concreto; lo concreto, el mundo efectivamente sensible y variado, solo se considera ahora como la forma fenoménica de lo abstracto, es decir, la de una determinación totalitaria esencial cuyo nombre es valor. *Sea lo que sea, siempre se trata de valor —o deber llegar a serlo*. El sujeto de la valorización ve a

los seres humanos y a la naturaleza sólo como objeto para la valorización, y esta forma de ver determina su actividad práctica. El trabajo concreto y el trabajo abstracto son uno y el mismo trabajo; se fusionen en la abstracción «trabajo» como abstracción real:

> Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso.[6]

139

Pero antes que nada, «todo trabajo» significa aquí solo el trabajo moderno determinado por el capitalismo, y no «todo trabajo» en un sentido transhistórico (en Marx, el contexto no deja ninguna ambigüedad al respecto). Y en segundo lugar, este «por un lado [...] por otra parte» no debe entenderse como un equilibrio. El lado concreto no solo es inseparable del lado abstracto, sino que está subordinado a él. En otras palabras, el valor de uso es solo una forma fenoménica del valor, una forma en la que se presenta, y el trabajo concreto es solo una forma fenoménica del trabajo abstracto. El elemento transversal de ambos es la abstracción «trabajo» como abstracción real (y es solo en el contexto de una relación tan real, subrayémoslo de nuevo, que la abstracción nominal «trabajo» tiene realmente sentido como concepto de universalidad social). El trabajo concreto, por su esencia social, «es» por lo tanto realmente trabajo abstracto —aunque no sea inmediatamente «aprehensible» como tal— así como la forma sensible adoptada por la mercancía es realmente la objetividad del valor, aunque tampoco sea inmediatamente «comprensible» como tal. Sin embargo, esta noción de «intangibilidad» no se refiere más que al fenómeno como tal; es obviamente importante, mediante un esfuerzo de análisis y desciframiento, «aprehenderlo», «captar» sus fundamentos ocultos, a pesar de su carácter mediatizado. y esto no solo es válido en el sentido de una reconstrucción teórica, sino que al mismo tiempo consiste en nombrar un estado de cosas que entra en juego prácticamente y que experimentamos constantemente en la realidad, aunque su naturaleza nunca aparece inmediatamente. La crítica, como consecuencia del análisis, no es más que la determinación consciente de algo que se conoce en la realidad y prácticamente desde hace mucho tiempo, pero que ahora está bañado por una luz lo suficientemente brillante como para revelar sus mediaciones. Entonces, ¿cuáles son las mediaciones prácticas que permiten descifrar el trabajo concreto como una simple forma fenoménica del trabajo abstracto? Esto concierne en primer

[6] Marx, Karl, *El capital*, op. cit., Tomo I, Vol. I, p. 57.

lugar al *espacio* donde se lleva a cabo el proceso de producción. Así como la producción nos aparece como una serie de procesos completamente inocentes de transformación concreta de la materia, este espacio, la planta de producción de la fábrica por ejemplo, se nos aparece como un edificio utilitario completamente inocente. Pero el espacio de producción no es solo un simple espacio material a modo de este edificio funcional: es también un espacio social, cuyo carácter es apenas inmediatamente «aprehensible» como el de la objetividad del valor. El espacio social de la producción capitalista es el *espacio funcional de la gestión empresarial,* un lugar social aparte, que en esencia está determinado no por su forma material, sino por su función social como espacio de valorización del valor (de esta función deriva su forma material, y no al revés). La determinación funcional de este espacio «da la espalda» (hace abstracción de) a todos los regímenes de la vida y todas las necesidades, para ver solo la determinación económica que lo convierte en el lugar del proceso de formación del valor; y en esta medida este espacio constituye un componente de la abstracción real. Es un espacio separado de todo el proceso existencial, un espacio que es «escindido» en el sentido de Karl Polanyi y su feliz expresión de «economía escindida» (aunque él le da una connotación algo diferente y no lo conecta de ninguna manera al problema del trabajo abstracto).

Esta «escisión» fue también un proceso histórico, estrechamente vinculado con la revolución militar de la primera época moderna, es decir, con la innovación de las armas de fuego y la posterior partición de la máquina militar fuera de la sociedad (ejércitos permanentes, absolutismo, burocracia estatal en expansión, etc.), lo que a su vez provocó, dentro de estos primeros despotismos militares basados en las armas de fuego, la sed insaciable de dinero, la monetarización de las regalías feudales y, finalmente, tras varias etapas intermedias (fábricas estatales, agroindustrias basadas en mano de obra esclavizada, etc.), la transformación de la población en una masa homogénea de materia poma para la valorización del trabajo abstracto (la famosa «mano de obra nacional», como incluso los marxistas la han ontologizado y afirmado positivamente en el contexto de la modernización rezagada). Todo lo que esto implica en cuanto a la brutal subyugación de los seres humanos en la gran mayoría de los centros de trabajo, penitenciarías, manicomios y otros «campos», y que está bien documentado en el capítulo de Marx sobre la «acumulación originaria» o en los escritos de Foucault y Agamben, forma parte de la historia de la constitución del espacio funcional escindido de la empresa.

141

Lo que Marx dijo sobre el dinero también se puede aplicar a la constitución de este espacio escindido: «El movimiento mediador se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna».[7] El hombre moderno encuentra el espacio de la gestión empresarial como una forma acabada cuyo carácter escindido advierte, pero que ya no sabe nombrar. Es el espacio en el que el

[7] Marx, Karl, *El capital*, op. cit., Tomo I, Vol. I, p. 57.

individuo, como afirma el joven Marx, «se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja, y cuando trabaja no está en lo suyo»;[8] está «fuera de sí», fuera no precisamente en un sentido jurídico referido al concepto de propiedad, sino en virtud de la funcionalidad específica de este espacio para el proceso de creación de valor. Si la separación de producción de todos los demás ámbitos de la vida (el hogar, la familia y los amigos, el cuidado de los niños, el juego, la cultura, etc.) se presenta como un hecho, no es en absoluto porque se trate de una producción dirigida a las necesidades de los demás en lugar de las propias necesidades del productor, es decir, una producción social.

142

La desaparición de un contexto de vida en el que se incluí, la producción no se debe al cambio a la producción social como tal, sino al cambio a la valorización. Es solo a la usurpación de lo social a través de la abstracción real del valor y el trabajo abstracto que le debemos la creación del espacio funcional escindido de la empresa, un espacio social espectral situado completamente fuera de cualquier forma social. Puesto que se ha constituido como un espacio funcional y escindido, el trabajo abstracto tiene asimismo una connotación de género. La escisión [*Abspaltung*] de todas las demás áreas de la vida y de las relaciones (afecto personal, sentimientos, etc.) de la producción en cuanto proceso de creación del valor y la valorización connota como «femenino» cada momento escindido de la naturaleza que debe ser formalizada [*Zurichtung*] por la economía de empresa, lo cual ha llevado a definir las atribuciones y las «competencias» correspondientes de las mujeres, atribuciones de las que serían naturalmente responsables.[9]

Por lo tanto, la disociación de lo femenino es también —no accidentalmente sino en esencia— el resultado de la abstracción real provocada por el trabajo abstracto en el proceso de producción, y también se encuentra en las raíces históricas capitalistas del trabajo abstracto, que, repetimos, está en los albores de la era moderna, en la interacción entre una economía escindida y una máquina militar escindida que se basa en el poder de las armas de fuego. El trabajo abstracto se define *per se* como estructuralmente masculino, incluso si desde el principio las mujeres fueron, por supuesto, empleadas en el proceso de producción. El hecho de que las mujeres casi siempre reciban una remuneración inferior a la de los hombres, solo muy excepcionalmente llegan a puesto directivos, solo obtienen algún reconocimiento si son significativamente más

---

[8] Marx, Karl, *Manuscritos economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1980, p. 109. Nos parece interesante citar la continuación de ese párrafo: «Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste». (n. del e.)

[9] Scholz, Roswitha, *Das Geshlecht Kapitalismus,* Bad Honnef, Horlemann, 2000: extractos en castellano en http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz_es6.html; también en castellano, *Capital y patriarcado,* Santiago de Chile, Mimesis, 2021.

eficientes., etc., todo esto es atestiguado hoy en día por las estadísticas no puede ser relegado al rango de contingencias histórica y más o menos explicado como mera supervivencia de las relaciones premodernas o de un retorno meramente subjetivo *y* regresivo de las mismas: al contrario, es la expresión de la relación *de disociación como rasgo esencial del propio trabajo abstracto* y *de su* espacio funcional de la gestión empresarial.

143

La opinión contraria, que interpreta erróneamente la relación de disociación y asimetría de género en la era moderna como un legado de los siglos pasados y que ahora tiende a desaparecer, está fundamentalmente ligada al error de ver en la abstracción real una simple «abstracción del intercambio» (con la salvedad que se presentaría de repente, para variar, en forma de relación positiva y progresiva). Es cierto que en la circulación considerada aisladamente, la abstracción real no muestra ningún momento disociativo; solo cuenta la solvencia, independientemente del género, la edad, el color de la piel, etc. Por eso la circulación, como sabemos, es el «El Dorado» de la ideología burguesa del progreso y la libertad, aunque implica la competencia y la deshumanización de los no solventes. Pero incluso esta competición a muerte y deshumanización de los perdedores se lleva a cabo de acuerdo con *las* especificidades de la esfera de la circulación, en forma de cierto universalismo abstracto, es decir, en silencio, sin la más mínima consideración por la persona humana y bajo *la* afable apariencia de un «reconocimiento» de fachada que hace referencia a la jurídica de los poseedores de bienes. ¡Las personas insolventes o no aptas para competir no existen en absoluto para la lógica de la circulación! Lo que también explica la aparente desaparición gradual de la discriminación de género.

Pero, por supuesto, es imposible considerar la esfera de la circulación y el derecho solo de manera aislada, y por eso la libertad abstracta que reina allí resulta se puramente ilusoria en un doble sentido: en primer lugar, se basa en las determinaciones represivas de la actividad reproductiva en el metabolismo de la sociedad con la naturaleza y con ella misma; y en segundo lugar, incluso desde el punto de vista de la circulación, es por lo tanto «libertad» solo en un sentido orwelliano, como relación auto-represiva, como una auto-sumisión formal a la lógica del trabajo abstracto. En cuanto se considera desde el punto de vista del proceso en su conjunto, es decir, en relación con el trabajo abstracto en la esfera de la producción y con la discriminación sexual y la sujeción que ello conlleva, la esfera de la circulación con su «abstracción del intercambio» resulta ser algo muy distinto de lo que se considera superficialmente y de forma aislada: a nivel objetivo es *la esfera en la que se realiza el plusvalor,* y a nivel subjetivo es *la esfera en la que la relación social coercitiva se lleva a cabo* a nivel puramente formal de las relaciones de intercambio burguesas.

144

A este respecto vemos otra contradicción flagrante del marxismo tradicional: este reduce la relación históricamente específica del capital a una cuestión de regulación en el ámbito de la esfera de la circulación (mediación del mercado),

el trabajo abstracto a una mera «abstracción del intercambio», la relación de dominación a una relación de distribución de mercancías y la «relación de producción» al concepto jurídico externo de la propiedad. Por lo tanto, como esfera de mediación específicamente capitalista, «la esfera de la circulación (la «abstracción del intercambio») la que debe ser abolida. Pero este mismo marxismo, apelando a la «herencia de la Ilustración», también reclama el idealismo de la esfera de la circulación, de la que se deriva el postulado igualitario que se supone que se extiende de una manera u otra (por ejemplo, en virtud de la «democratización») a la producción. Por cierto, esta aporía se encuentra de manera bastante marcada en Adorno que, en este punto, permanece totalmente prisionero del pensamiento marxista tradicional.

Lo que falta aquí fundamentalmente es el vínculo interno entre, por una parte, la abstracción real como relación mediadora del trabajo abstracto en el proceso de producción y, por otra parte, la realización de este trabajo abstracto, su «representación» en forma de valor, es decir, la famosa «abstracción del intercambio» en el proceso de circulación, junto con sus correspondiente, determinaciones jurídicas de una «individualidad abstracta» aparentemente neutra en cuanto al género. Una condiciona a la otra. Por lo tanto no podemos abolir la circulación sin abolir el trabajo abstracto como lógica de la producción, ni a la inversa, extender la ideal-formal de los sujetos abstractos de la circulación a la producción y la reproducción, ya que el mismo proceso de abstracción real se presenta allí necesariamente de otra manera, a saber, como un dominio ejercido sobre la fuerza de trabajo con discriminación según el género; y lo mismo ocurre, por contagio, desde la esfera funcional «escindida» de la gestión empresarial, para todas las instituciones sociales que conforman el tejido general de la socialización del valor hasta el corazón del mundo más cotidiano.

145

El caso del soldado (y aquí tocamos una vez más la raíz histórica de la economía escindida) es bastante análogo: en la vida civil es un sujeto legalmente libre y circulante como todos los demás, pero tan pronto como se pone el uniforme se convierte en un objeto de mando, parte de una máquina, un sujeto asesino y, si es necesario, carne de cañón. El carácter estructuralmente masculino de toda la organización es simplemente más pronunciado aquí que en otras partes, con muchas menos mujeres que en el proceso Producción, y aún menos ocupando puestos de mando (puramente operativos para ellas). Este ejemplo, que se remonta a la historia de la implantación del capital, muestra al mismo tiempo lo absurdo que sería, sobre todo desde el punto de vista de género, querer reivindicar para las otras esferas de la reproducción capitalista aún no afectadas (y, por qué no, para el ejército) la igualdad abstracta que prevalece en la esfera de la circulación. Esa reivindicación no sería emancipadora en sí misma, y nuestros esfuerzos deberían dirigirse más bien a superar a la totalidad de la relación trabajo abstracto/disociación de género/circulación.

146

Muchos han percibido y denunciado el carácter espectral del espacio escindido de la empresa como una esfera funcional abstracta-eral situada fuera del contexto de la vida; y tanto los sindicatos como, más recientemente, el movimiento ecologista han mudo constantemente de recuperar la cohesión perdida, abogando por una unidad entre «la vida y el trabajo» o, en un sentido más específico, entre el hogar y la fábrica. Pero estas ideas carecían de un concepto del contexto formal subyacente de trabajo y valor abstracto. Se suponía que la integración del mundo viviente se realizaría sobre la base de las categorías incuestionables de la socialización del valor, incluida la circulación. Una empresa condenada al fracaso desde el principio. Lo mismo puede decirse de los intentos desde «arriba» (de estrategas corporativos o burocracias estatales) de introducir a hurtadillas, otros momentos del mundo de la experiencia en el espacio funcional escindido de la empresa, o de tender puentes entre ellos, por razones ideológicas o disciplinarias. La historia de los grandes grupos industriales nos maestra cómo establecieron «comunidades de trabajadores» y se esforzaron, mediante la ayuda de viviendas de empresa, guarderías y clubes de ocio de empresa, etc. por motivar y vincular estrechamente la identidad y la vida de la empresa. Por muy útiles que hayan sido para reforzar aún más la adaptación de las personas al proceso de producción abstracto-real y su exigencia de rendimiento, este tipo de medidas siempre se mantuvieron marginales y efímeras; y posteriormente, debido a la crisis, estos arreglos experimentaron un descenso brutal y continuo, hasta el punto de que hoy día la racionalización y la globalización prácticamente los han casi eliminado (en Alemania, el grupo Siemens es un caso de manual a este respecto).

Esto no fue diferente en las burocracias estatales «socialistas», donde las comunidades de la clase obrera se integraron aún más firme y profundamente en el mundo (probablemente por delante de Occidente en cuanto a calidad de vida y autodeterminación, si bien a ambas se les exigía cumplir con requerimientos burocráticos). Pero precisamente estos momentos de emancipación que irrumpen en el espacio funcional abstracto de la empresa estaban destinados a chocar con la base real del trabajo abstracto y acabarían fracasando ante una socialización del valor que no había sido abolida.

147

Al final, estos intentos de integración no fueron concebidos conscientemente como una contramediación para superar el trabajo abstracto, sino que, por el contrario, implicaban su afirmación. Se trataba, pues, de simples nichos sujeta a las condiciones de un sistema de modernización rezagada, en los que la dirección de los procesos del mercado por la burocracia estatal (una dirección que a la larga resultaría insostenible) abría a regañadientes el espacio funcional de la empresa solo para darle una mejor carga ideológica de territorio del mundo de la vida. El fracaso de estos diversos intentos no llevó en no a la conclusión de que se trataba del trabajo abstracto y que ya era hora de considerar su superación, sino más bien que el espacio funcional abstracto de la

empresa debía ser llevado a su destino lógico también en términos prácticos, «purificándolo» de todos los momentos del mundo de la vida que desde este punto de vista eran disfuncionales.

Mientras el trabajo abstracto constituya el *a priori* de la mediación social y la reproducción, establecerá y restablecerá constantemente y cada vez más brutalmente el espacio funcional de la empresa como un espacio «escindido» y separado de todos los demás momentos de la vida, es decir, precisamente como espacio abstracto-real. Este es básicamente el problema que Marx aborda en la conclusión del capítulo IV del primer volumen de *El capital*, cuando define la relación entre la estera de la circulación y la producción del capital con respecto a la mercan trabajo «fuerza de trabajo»;

> *La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías,* dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos.* Lo que allí imperaba era la *libertad,* la *igualdad,* la *propiedad, y Bentham*, *¡Libertad!,* porque el comprador y el vendedor de una mercancía por ejemplo de *la fuerza de trabajo*, solo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres,* jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. *¡Igualdad!*, porque solo se relacionan entre sí ¡*en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. *¡Propiedad!*, porque cada uno dispone solo de lo suyo. *¡Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados.* Y precisamente *porque* cada uno solo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo de su interés colectivo.[10]

148

Hasta aquí la esfera de la circulación y su idealismo de sujetos legales libres e iguales. Un idealismo que, sin embargo, en vista del curso posterior de todo el proceso de reproducción, debe ser refutado. Marx continúa diciendo:

> 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

[10] Marx, Karl, *El capital*, op. cit., Tomo I, Vol. I, p, 214.

> llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan.*[11]

Si hemos seguido nuestra discusión hasta ahora, habremos comprendido perfectamente cómo el marxismo tradicional tiene que leer este pasaje, a saber, no simplemente como relación establecida por el trabajo abstracto como «abstracción del intercambio» por una parte y como la lógica abstracta-real de la producción por la otra, sino simplemente como una relación jurídica exterior entre el capitalista (propietario de los medios de producción) y el trabajador asalariado (propietario de la fuerza de trabajo) que no tiene nada que ver con el concepto de trabajo abstracto como abstracción real. Esta lectura de las palabras de Marx puede tener alguna plausibilidad, pero aun así queda aquí circunscrita la relación jurídica tan solo a la esfera de la circulación. El «curtido» que sigue no es precisamente la pura y simple explotación subjetiva de una persona jurídica libre por otra en el plano externo de la distribución, sino la entrada en una esfera funcional abstracta-real, «escindida», la del espacio espectral de la gestión empresarial. Como la comprensión tradicional del «carácter explotador, inherente al *modo de producción* capitalista sigue estando restringida a una cruda cuestión de apropiación entre sujetos jurídicos libres, no percibe en absoluto la naturaleza del espacio funcional de la gestión empresarial. Al hacerlo, obviamente, también puede pasar por alto la disociación del moderno sistema de producción de mercancías en esferas funcionales separadas: en cierto modo, esto también aplica a los propios capitalistas, o a los funcionarios que dirigen la valorización (cuadros, dirección, etc.).

149

Pues bien, esta escisión resulta, en primer lugar, de la formación del espacio funcional desenganchado de la empresa, espacio en el que se produce la valorización y que, como tal, implica la separación de todos los demás ámbitos de la vida como esferas particulares, pero al mismo tiempo se convierte en el centro que domina todas estas otras «esferas» y las hace aparecer como esferas «derivadas». Además, todo lo que no encaja plenamente en la lógica de «te espacio funcional escindido pero central y sus esferas denominadas «derivadas» —como ciertas actividades reproductivas— se asigna a la relación de disociación de género y, en consecuencia, se considera en la sociedad como tradicionalmente «femenino». Este vínculo entre la abstracción valor y la disociación también evoluciona a lo largo de la historia: «La disociación-valor no es una estructura rígida, como se encuentra, por ejemplo, en muchos modelos estructurales de la sociología, sino un proceso. Por lo tanto, no puede ser vista como estática y siempre idéntica».[12]

150

---

[11] *Ibídem*, p. 214

[12] Scholz, Roswitha, *Das Geschlecht des Kapitalismun*, op. cit., p. 118 (*)

Este proceso evolutivo parece haber alcanzado su punto culminante con la crisis desencadenada por la tercera revolución industrial Por un lado, en la urgencia de esta crisis de acumulación unida a una crisis financiera, el espacio funcional de la gestión empresarial, escindido en origen, impone ahora su lógica a todas las esferas secundarias y derivadas de la reproducción social: la política, la cultura, la salud, la educación, etc., son despojadas de su propia lógica y tratadas según los criterios vigentes en el funcionamiento de las empresas, quedando así subsumidas directamente a la lógica del trabajo abstracto, lo que hasta ahora solo ha sucedido de manera indirecta y, precisamente, en formas derivadas. Por otro lado, esta expansión de la lógica funcional de la gestión empresarial es incapaz de amortiguar los efectos de la crisis fuera de su verdadera área específica, y más aún de suplir las actividades «femeninas» disociadas de la reproducción: «En cambio, vemos que el patriarcado productor de mercancías regresa a una especie de estado salvaje, por así decirlo, al romper con sus apoyos institucionales».[13] La desintegración de la familia tradicional y la demolición de las estructuras del Estado social, lejos de volver obsoleta la disociación sexual, por el contrario, solo la refuerzan.

Cuanto más el espacio incorpóreo abstracto-real del proceso de valorización trata de hacerse total —y por lo tanto corre el riesgo de su pérdida— tanto más los momentos disociados considerados «femeninos» colapsan bajo una carga de trabajo insuperable. El hecho de que esto resulte en un colapso de la reproducción social en su conjunto es precisamente la prueba práctica de que la lógica funcional del espacio de la gestión empresarial es una lógica perfectamente hostil a la vida y misántropa, que por lo tanto este espacio representa algo más que un refugio ontológico transhistórico, neutra e inocente de la producción material «concreta» de bienes «útiles», únicamente desviado por una camarilla de explotadores dotados de un «poder de disposición» legal y externo hacia sus fines innombrables.

151

Al espacio funcional de la empresa, este espacio «escindido» y realmente abstractizado (separado de las necesidades vitales y del mundo de la vida), corresponde un tiempo igualmente «escindido» y abstracto, que es en cierto modo el *tiempo funcional* específico del trabajo abstracto. Se trata de una forma (o determinación) históricamente específica del tiempo que solo pertenece al sistema moderno de producción de mercancías. Esta forma o determinación temporal es el flujo temporal [*Fliesszeit*\ astronómico abstracto del universo mecánico newtoniano, el equivalente temporal de los muy similares ladrillos atómicos de los que el reduccionismo de la física moderna compone este universo.

Socialmente hablando, esta es la *forma temporal del exceso:* un tiempo ilimitado, indeterminado, apegado a la nada (la dimensión astronómica solo sirve como

[13] *Ibídem*. (*)

medida externa y arbitraria); un tiempo que fluye sin cesar, al servicio únicamente del «sujeto automático» y de su exigencia desproporcionada de incorporar infinitamente la energía humana abstracta, gastada y medida por unidades de tiempo igualmente abstractas (segundos, minutos, horas de «trabajo» desvinculadas de todo contenido), es decir, de transformar todo el tiempo de vida en tiempo de trabajo. A este respecto, el flujo-tiempo astronómico es en efecto la medida paradójica del exceso, un tiempo insaciable que ya no está vinculado a ninguna necesidad (las necesidades son siempre limitadas, condicionadas); es la cadencia dada por un fin irracional en sí mismo, que ya no mide un movimiento limitado en el tiempo por un objetivo o un plazo determinado, sino que se repite infinitamente como una forma temporal propia del movimiento sin fin de la valorización del valor que se reitera y envuelve en bucle sobre sí mismo. El «trabajo concreto» del proceso de producción capitalista no solo tiene lugar dentro del espacio funcional «escindido» de la empresa, sino que en realidad se desarrolla al ritmo insostenible del flujo temporal abstracto y «escindido», y no al ritmo de una transformación de la materia determinada temporalmente (e inherentemente limitada). Moishe Postone se preocupó menos por el carácter específico del espacio escindido que por el carácter específico de la forma temporal capitalista, sobre la que incluso se puede decir que ha provocado una verdadera revolución. La inquietante extrañeza del «tiempo abstracto» ha sido estudiada muchas veces a lo largo de la historia de la modernización, tanto explícita como implícitamente, pero nunca antes se había relacionado con el trabajo abstracto y con las formas categoriales de mediación propias de la socialización del valor. Basándose en historiadores sociales como E. P. Thompson, Aaron Gourevitch, Joseph Needham, etc., Postone comienza distinguiendo entre el «tiempo concreto», en su definición de cualidad del tiempo en las sociedades premodernas (y como, de otro modo, debe ser esencial para una sociedad postcapitalista), y el «tiempo abstracto» de la moderna producción de mercancías:

152

Llamaré concretos a los distintos tipos de tiempo en los que éste se regula en función de los acontecimientos. Estas formas se refieren a, y pueden ser comprendidas a través de ciclos naturales y periodicidades de la vida humana, así como a tareas o procesos Funiculares, por ejemplo, el tiempo requerido para cocinar arroz o rezar un *padrenuestro.* Antes de la llegada de la sociedad moderna, capitalista, en Europa occidental, las concepciones dominantes del tiempo fueron diferentes clases de tiempo concreto: el tiempo no era una categoría autónoma, independiente de los acontecimientos, de ahí que pudiera ser determinado cualitativamente como bueno ° sagrado o profano. Tiempo concreto es una categoría más amplia que de tiempo cíclico, porque hay concepciones lineales del tiempo que son en esencia concretas, [...]. El tiempo concreto se caracteriza menos por su dirección que por el hecho de que se trata

de una variable dependiente.[14]

La concepción corriente de tiempo premoderno, la de un tiempo puramente cíclico (vinculado a los ritmos de la vida, a las estaciones, etc.), que parece circunscrita a los modos de reproducción agrarios y a sus formas fetichistas, apenas se presta a una crítica de la época moderna productora de mercancías, salvo en un sentido reaccionario; por el contrario el concepto más amplio de tiempo concreto de Postone, que él define como una «notación del tiempo vinculada a las tareas»,[15] que sigue siendo una función de los acontecimientos y está vinculada a los procesos finitos que tienen lugar en el tiempo (ya sean cíclicos o lineales). Por otro lado, tenemos la otra calidad del tiempo, la calidad negativa del tiempo en la era moderna, la del espacio funcional escindido de la gestión empresarial:

153

> Por su parte, el «tiempo abstracto, —con el que me refiero a un tiempo uniforme, continuo, homogéneo y 'vacío'— es independiente de los acontecimientos. La concepción abstracta del tiempo, que se vuelve crecientemente dominante en la Europa occidental entre los siglos XIV y XVII, se expresó enfáticamente en la formulación de Newton de un «tiempo absoluto, verdadero y matemático [que] fluye uniformemente sin relación con nada externo a él». El tiempo abstracto es una variable independiente, constituye un marco independiente dentro del cual el movimiento, los acontecimientos y las acciones se suceden. Un tiempo tal es divisible en unidades iguales, constantes, no cualitativas.[16]

El «marco independiente» que este tiempo abstracto representa para Postone puede, sin embargo, entenderse también como un «espacio independiente», precisamente el espacio funcional escindido de la empresa. El flujo de tiempo abstracto y astronómico del proceso de valorización constituye este espacio espectral, a la vez que está constituido por él como tiempo espectral. Postone señala que

> [...] este tipo de alienación temporal implica una transformación de la naturaleza misma del tiempo. No sólo el tiempo de trabajo socialmente necesario se constituye como una normal temporal «objetiva», que ejerce una constricción externa sobre los productores, sino que el tiempo mismo se constituye como absoluto y abstracto. La cantidad de tiempo que determina la magnitud del valor de una única mercancía es una variable dependiente. El tiempo mismo, no obstante, se vuelve independiente de la actividad —ya sea individual social o natural—. Se convierte en una variable independiente medida en unidades

[14] Postone, Moishe., *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., p. 274.
[15] *Ibídem*, p. 290.
[16] *Ibídem*, p. 275.

> convencionales, constantes, continuas, conmensurables e intercambiables (horas, minutos, segundos), lo que sirve como medida absoluta del movimiento y del trabajo en tanto que gasto. Acontecimiento y acción, en general, trabajo y producción, en particular, ahora nene lugar dentro de, y están determinados por, el tiempo; un tiempo que se ha vuelto abstracto, absoluto y homogéneo.[17]

154

Sin embargo, el tiempo abstracto, independiente y absoluto, se ha convertido en primer lugar en un espacio social bien definido, el espacio funcional escindido de la gestión empresarial, donde lo que importa ya no es el tiempo «para algo», sino el tiempo en el sentido de «trabajo» en general, o simple y llanamente de combustión de la energía humana. El espacio escindido, y el tiempo que se ha vuelto absoluto en él, forman juntos *un espacio-tiempo* [*Raumzit*] *social específico, un continuum espacio-temporal* situado a años luz de toda humana y vida social. A medida que el capitalismo se impone históricamente, esta determinación espacio-temporal se refleja en las esferas derivadas y, por último, en el mismo mundo de la vida cotidiana; se trata del dominio espacio-temporal usurpador del «dios extranjero» (Marx), del «sujeto automático», en una palabra, de esa demanda totalitaria de valorización que, nacida de la revolución de las armas y de la sed de dinero de las economías militares en los albores de la era moderna, ha evolucionado hasta convertirse en una verdadera *máquina social.*

Pero el origen y el centro es y sigue siendo, el espacio-tiempo específico del proceso de valorización empresarial, del trabajo abstracto, que solo podría extenderse a todo el proceso de la vida al precio de una completa autodestrucción de la sociedad; el actual proceso de crisis mundial que sigue a la tercera revolución industrial nos acerca cada vez más evidentemente a esta situación de desintegración.

155

Una vez aclarado el carácter del espacio-tiempo social abstracto de la gestión empresarial, queda patente cuán borda es la idea de querer reducir toda esta relación a un mero «poder de disposición» jurídico en manos de una camarilla de explotadores. Pues resulta que la «propiedad privada de los medios de producción» no instituye en modo alguno el sistema de trabajo abstracto ni le da su estructura espacio-temporal, sino que es, por el contrario, el modo de producción basado en el trabajo abstracto, fin en sí mismo del «sujeto automático», el que instituye la forma jurídica de la propiedad privada a nivel de los medios de producción (así como el movimiento de auto-mediación del trabajo/valor abstracto a través de la esfera de la circulación).

El hecho de que solo nos ocupemos de la «cuestión (jurídica) de la propiedad» es todo menos radical, e incluso equivale a poner el carro delante del caballo: no afecta al carácter espacio-temporal del proceso de reproducción social ni la

---

[17] *Ibídem*, p. 289.

forma sujeto de sus portadores. Cuando, por ejemplo, los sujetos del trabajo abstracto y, por tanto, los sujetos del espacio-tiempo directivo (y por tanto de la competencia mediada por la esfera de la circulación) se «ponen de acuerdo democráticamente» sobre cuestiones ligadas a la reproducción, solo pueden reproducir, sacar a relucir y, en el mejor de los casos, intentar atenuar las contradicciones de su forma de existencia social, pero no pueden emanciparse de las leyes funcionales que rigen este espacio-tiempo abstracto, es decir, la relación fetichista que sigue fundamentándolas,

La intervención emancipadora debe ser más profunda, debe perforar y destruir el mismo espacio-tiempo del trabajo abstracto; la abolición de la propiedad privada de los medios de producción podría se entonces una consecuencia lógica de este cambio radical, pero no el cambio mismo. Creer lo contrario, como se obstina el marxismo tradicional, solo puede conducir a la reproducción de la forma jurídica de la propiedad privada —que no está intrínsicamente ligada al individuo o la familia— en una u otra configuración institucional: burocracia estatal, dictadura de partico, consejos obreros, cooperativas, etc. La propiedad privada de los medios de producción (así como de la mercancía fuerza de trabajo) no es en absoluto un «poder de disponer» subjetivo, y menos aún arbitrario, destinado al «enriquecimiento» puro y simple; no es otra cosa que la forma jurídica propia del sistema de trabajo abstracto y su espacio-tiempo abstracto específico. Para ser más precisos, se trata de la forma jurídica necesaria de los *sujetos funcionales* de este espacio-tiempo, y no de la causa social de toda la organización; en el espacio-tiempo abstracto de la empresa tiene lugar paradójicamente un triple proceso de abstracción real y práctica. En primer lugar, aunque son ellos quienes «trabajan», los sujetos funcionales deben abstraerse de su propia persona, borrándose en cierta medida como seres humanos, para obedecer a los imperativos del trabajo abstracto. Esto no se debe al carácter objetivo del propio movimiento capitalista per se —en particular debido a la producción (social) para otros en lugar de para las necesidades propias— sino a su objetivo fundamentalmente «ajeno»: la valorización del valor.

156

No se trata de producir objetos útiles, ya sea para uno mismo o para los demás, sino de producir valor y plusvalor, es decir, de consumir al máximo la propia energía humana-abstracta dentro del espacio funcional del espacio-tiempo empresarial, para transformarse uno mismo como ser humano en un motor de combustión social. Por eso los sujetos del trabajo abstracto, que no son más que funcionarios al servicio del «sujeto automático» (incluso cuando ocupan cargos directivos), no pueden influir en el contenido concreto de la producción, predefinido por el propósito autosuficiente de la valorización y cuya conveniencia o sinsentido está fuera de su control, ni pueden adaptar el curso o el ambiente del proceso de producción a sus deseos y necesidades. El espacio-tiempo abstracto de la gestión empresarial no les permite hacer «agradable» su actividad; lejos del tiempo y el espacio vital que les son propios y dentro del cual

se pueden relajar, representa un espacio-tiempo ajeno, no «ajeno» en el sentido de la propiedad privada ajena, de otro sujeto de voluntad (del capitalista), sino «ajeno» en el sentido de la lógica funcional del trabajo abstracto como tal. El flujo de tiempo abstracto deber ser interrumpido como tal. El flujo de tiempo abstracto deber ser interrumpido lo menos posible, ya que apunta precisamente a un gasto máximo de energía humana por unidad de tiempo, y no a la fabricación de objetos de necesidad o a la satisfacción de las necesidades de los productores; los tiempos de pausa, por ejemplo, no se dejan en absoluto a la discreción de los productores y tienden a reducirse al mínimo (hasta el punto de que uno se pregunta si todavía tiene derecho a ir al baño).

157 En cuanto a los medios de producción, herramientas de trabajo, etc., tampoco pueden ser utilizados por los productores fuera del trabajo o para fines personales: una reglamentación estricta los reserva para el propósito de la valorización. Incluso en este caso, la referencia a la noción jurídica de propiedad privada no nos ayuda, porque la falta de «poder de disposición» entre los productores tampoco se deriva, en este sentido, de una relación de voluntad externa entre las personas, sino de la propia lógica interna del espacio-tiempo de la empresa. Siempre que se viola esta lógica, como fue el caso, por ejemplo, con la defectuosa y «negligente» gestión corporativa de las burocracias socialistas de Estado, se paga invariablemente con una pérdida de la funcionalidad del sistema. Mientras no se suprima conscientemente la misma lógica del trabajo abstracto y su espacio-tiempo especifico, solo se pueden esperar disfunciones y rupturas brutales en cuanto los productores planteen, en el propio proceso de producción, su naturaleza de seres con necesidades. En segundo lugar, los temas funcionales del trabajo abstracto también deben abstraerse los unos de los otros en la práctica, aunque al mismo tiempo se les pide que cooperen en el proceso concreto de producción. Sin embargo, cooperación, como Marx ha señalado repetidamente, no es en sí misma la de los productores, ni está simplemente bajo el mando externo de los capitalistas/propietarios privados como sujetos de voluntad: está estructurada de hecho por el espacio-tiempo abstracto del propio proceso de valorización. Lo que los productores como individuos no pueden hacer, es decir, determinar el contenido y el curso del proceso de producción, tampoco pueden hacerlo mediante su cooperación. A través de ella, permanecen como unidades de gasto energético humano-abstracto aisladas unas de otras; porque si la cooperación se deriva efectivamente de las necesidades de transformación concreta de los materiales naturales, esta transformación es, sin embargo, solo la «expresión, de otra cosa, a saber, el proceso de valorización. Y el proceso de producción capitalista, precisamente, es *en esencia* un proceso de valorización, al que el «trabajo concreto» permanece subordinado. Por lo tanto, el aspecto cooperativo a nivel del trabajo concreto no es lo esencial; lo esencial es el aspecto no cooperativo del gasto casi autista de la energía humana abstracta a nivel del trabajo abstracto.

158

En este sentido, los productores se plantean como mónadas en competencia hasta en el proceso de producción —y no solo en la circulación, donde compiten en el mercado de trabajo como vendedores de la mercancía fuerza de trabajo. *El espacio-tiempo abstraen de la gestión empresarial reduce estrictamente el momento de ¡a cooperación al carácter instrumental de los procesos técnicos, mientras que toda cooperación propiamente humana representa una disfunción y un «peligro» par el sistema.* La lógica fundamental del trabajo abstracto tiende a eliminar cualquier momento de cooperación no funcional; incluso los nichos representados por el café y las charlas son regularmente denunciados como «distrayentes» y eliminados con el pretexto de que perturban el trabajo. y afecto, al mismo tiempo, al «trabajo en equipo» y la infame «competencia relacional» tan a menudo invocados, que en su reducción funcionalista solo pueden conducir a absurdos. Es el propio espacio-tiempo de la empresa, en el que los productores permanecen separados unos de otros como por paredes de cristal, el que paraliza todo tipo de comunicación horizontal y hace que las estructuras de mando verticales se reproduzcan una y otra vez. De nuevo, la referencia a la facultad jurídica de los propietarios privados de disponer de las personas muestra sus límites, ya que deja de lado la verdadera naturaleza real del problema.

159

Lo mismo ocurre con la estructura arquitectónica de los edificios funcionales dedicados al trabajo abstracto, por sus divisiones espaciales y las conexiones entre ellos. La abstracción de los individuos «trabajadores» y su cooperación se hace aquí más palpable que nunca. El funcionalismo poco atractivo y antiestético, incluso ofensivo para la mirada y la sensibilidad espacial de las' instalaciones empresariales, en las zonas industriales y las zonas comerciales, etc. (y que desde hace mucho tiempo también se ha contagiado al mundo en que vivimos, desde los bloques de apartamentos hasta los edificios culturales) no procede tanto de una necesidad objetiva de «trabajo concreto» igual que los demás momentos del espacio-tiempo empresarial, sino solo del carácter de la producción como proceso de valorización.

El hecho de que los productores se vean obligados a no considerarse a sí mismos como seres humanos, el hecho de que el espacio funcional de la empresa no sea su propio espacio vital, ni el tiempo funcional de la empresa su propio tiempo vital, todo ello se refleja también en la atmósfera de su actividad, una atmósfera que está tan poco sujeta a su autodeterminación como el significado, el propósito y el proceso de la propia producción.

En tercer y último lugar, los productores bajo la influencia de la gestión del espacio-tiempo deben en cierto modo también dar la espalda a los productos (materiales) de su actividad. Técnicamente hablando, sin embargo, esto es el fruto de su trabajo concreto, pero en el proceso de producción la actividad concreta para los productores es solo una combustión indiferente y abstracta energía.

Como resultado, tanto el «material» a trabajar como su transformación concreta permanecen esencialmente indiferentes y ajenos para ellos, y ya no pueden identificarse con los objetos que fabrican, como el artesano premoderno todavía podía hacer. La identificación con la actividad se basa más en puntos de vista que están separados de los objetos, puntos de vista secundarios mera y socialmente competitivos, desvinculados de su objeto: los que se confieren, por ejemplo, por un alto cargo en la jerarquía cuasi militar de la empresa, un puesto de mando, el éxito comercial, el orgullo por el rendimiento abstracto medido en unidades de tiempo o número de piezas, la cualificación y el reconocimiento de los conocimientos técnicos puramente funcionales y la ausencia de preocupación por la materia, el reconocimiento de este saber hacer, el «aura» de la marca de la empresa, etc.

160

Solo en campos remotos como el arte, por ejemplo, donde el reino del espacio-tiempo empresarial no es total, se encuentran todavía —a pesar de la mediación del dinero, y por lo tanto de una abstracción real al menos circulatoria— elementos de identificación con la materia y su transformación cualitativa; pero incluso estos campos están siendo gradualmente ganados por la indiferencia del trabajo abstracto a medida que resulta mercantilizado.

La «abstracción real de la producción» en el plano de los objetos de un trabajo en apariencia solo concreto está, sin embargo, lejos de resultar únicamente de la indiferencia, en gran parte subjetiva, de los productores ante el material de esta actividad que, en el espacio-tiempo de la gestión empresarial, se presenta para ellos esencialmente como un proceso abstracto de combustión de su energía. Es más bien el propio proceso de producción, en su lógica interna de trabajo abstracto-real, el que erige esta indiferencia *a priori.* En otras palabras, es la objetividad social la que obliga a los sujetos, como portadores de los procesos abstractos de combustión de la energía humana, a ser indiferentes a los contenidos, y no al revés (en todo caso, ciertamente no una especie de «sed de lucro» subjetiva por parte de los propietarios). Esta objetividad social de indiferencia hacia el contenido material se deriva del carácter de los procesos de valorización que constituye la esencia misma del proceso de producción. Se produce un extraño giro en la relación entre la abstracción del valor y lo que se denomina valor de uso; más concretamente, este famoso valor de uso se revela, como ya hemos indicado, como una simple determinación formal de la objetividad del propio valor y su realización como valor de cambio. Esta inversión, en la que el valor de uso se presenta directamente en función de la formación del valor y del valor de cambio, se debe sobre todo al carácter mercantil de la fuerza de trabajo, que hace posible que el capitalismo generalice la producción de mercado en una forma de reproducción social. Pero en este producto, que es constitutivo como específico, las determinaciones de la forma mercancía quedan en cierto modo invertidas. En todas las demás mercancías, lo que se denomina valor de uso consiste —al menos a primera vista— en su utilidad material. No ocurre lo mismo con la mercancía fuerza de trabajo. Su

valor de uso para el proceso de producción capitalista no consiste en absoluto en su capacidad pan. fabricar denos ámenlos de necesidad, materiales o inmateriales. Todo lo contrario:

161

> Y para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro* de la *esfera de la circulación,* en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *frente de valor,* cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo,* y por tanto *creación de valor.* Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *especificar, la capacidad de trabajo, o fuerza de trabajo.*[18]

El elemento decisivo es, por lo tanto, «el valor de uso especifico de esa mercancía: el de ser fuente de valor, y de más valor que misma tiene».[19] En la producción y su efecto, lo importante no es el valor de uso aparente (material) de los productos, sino este valor de uso social que es específico de la mercancía fuerza de trabajo y que consiste únicamente en la creación de valor y plusvalor. Sin embargo, el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo constituye realmente el concepto de valor de uso en la interrelación formal del modo capitalista de la producción generalizada de mercancías. A este respecto, el propio Marx niega su definición antropológica ontológica de una «producción de valor de uso» transhistórica en la que se suponía que la abstracción «trabajo» también se eternizaba.

162

Así como el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo consiste socialmente en la producción de valor más allá de sus propios costos de reproducción, el *valor de uso social* de los productos consiste en «representar» este fin en sí mismo en el proceso que es el plusvalor, y luego «realizarlo» en la venta. Ambos aspectos son indisociables. *El valor de uso social, en este sentido, está por lo tanto desvinculado de la utilidad concreta, ya sea material o inmaterial.* El hecho de que dicha utilidad, en el sentido concreto y tangible de una necesidad objetiva, represente de alguna manera, incluso para la producción capitalista, un mal necesario y una especie de condición residual, no le brinda un carácter transhistórico-ontológico en sí mismo, ni siquiera en esta escisión del valor de uso social. Por el contrario, la determinación cualitativa de la abstracción, la destructividad y la negatividad aplicada al fin en sí mismo/valor de uso social que representa la valorización del valor también afecta a la objetividad de la necesidad disociada y su producción, lo que concierne en primer lugar al «qué» de la producción, a su contenido objetivo.

Como es sabido, por razones relacionadas con la competencia y la obligación de

---

[18] Marx, Karl, *El capital*, op. cit., Tomo I, Vol. I, p. 203.
[19] *Ibídem*, p. 2234.

rentabilidad, tanto los propietarios de capital como los gerentes y los empleados deben ser indiferentes a lo que se produce, ya se trate de manzanas o piezas de bombas atómicas; lo que importa es que el valor de uso social negativo de la riqueza abstracta, del plusvalor como fin en sí, esté bien producido y realizado. No hay absolutamente ningún organismo social que pueda determinar conscientemente el contenido concreto de la producción según criterios de adecuación a las necesidades. La referencia al llamado «poder de los consumidores» es pura ideología. En realidad, el *a priori* del trabajo y del valor abstracto determina incluso las formas de la necesidad social y las somete a la lógica abstracta específica de su valor de uso: la producción de plusvalor.

163

Bajo el dictado de esta producción y realización de riqueza abstracta, cada día se cierran por falta de rentabilidad o solvencia producciones destinadas incluso a las necesidades elementales, al tiempo que se sigue adelante con la producción de mercancías destructivas (no solo las de la industria militar), y no solamente en este sentido la abstracción de las necesidades materiales interviene de forma masiva en el proceso de producción; interviene incluso en los contenidos de producción aparentemente no destructivos en sí mismos que no se ajustan al espíritu *del* trabajo abstracto a costa de su destrucción. Que los tomates sin sabor se cultiven y envasen de conformidad con las normas vigentes para la distribución, que las manzanas se irradien para garantizar una conservación más prolongada o que en general los productos alimenticios se desnaturalicen con fines exclusivos de valorización y que, por razones de simplificación administrativa, toda la riqueza acumulada a lo largo de la historia en términos de variedades de plantas y animales domésticos se pierda y se reduzca cada día más a una «biopobreza», o incluso que en la construcción inmobiliaria el dictado de la reducción de los costes de lugar al empleo de materiales peligrosos para la salud y se traduzca en una disposición disfuncional de los espacios junto con un escándalo del punto de vista estético —en todos los casos el contenido material se alinea con los imperativos de la valorización, no al revés; y esto «n proporciones crecientes, a medida que se desarrolla históricamente el capitalismo.

El «sujeto automático» *de la valorización del valor simplemente engendra material humano para el trabajo abstracto, llegando incluso a remodelar las necesidades. La lógica de la producción y la lógica del consumo se unen y combinan sus esfuerzos bajo el dictado del* a priori *social que representa el trabajo abstracto.* Al tiempo que descuida despiadadamente ciertas necesidades básicas (incluyendo precisamente aquellas que podríamos llamar transhistóricas, como por ejemplo la necesidad de agua potable, de espacio vital suficiente, etc.), la abstracción real da lugar simultáneamente a necesidades destructivas, puramente compensatorias, agresivas o simplemente absurdas e infantiles, justo en el corazón de la vida cotidiana. *El sistema de trabajo abstracto invierte virtualmente la relación entre necesidades y producción: ya no son las necesidades las que generan la producción como fin, sino el fin en sí mismo*

de una producción escindida genera necesidades cada vez más negativas como simples medios para un fin. Incluso en los países capitalistas más ricos, cada vez más seres humanos están condenados a padecer hambre, mientras que otros intentan crear en ellos la «necesidad» casi incomprensible de ver una película en una pantalla del tamaño de un sello postal mientras hacen *jogging* en la cinta del gimnasio.

164 El *a priori* social del trabajo abstracto como lógica de la producción implica, por tanto, el menosprecio de las necesidades elementales, la producción de bienes puramente destructivos y una disminución general de la calidad (biopobreza, basura producida en masa, artículos desechables, estandarización, desestetización, etc.), y, finalmente, la modelización general de las necesidades a los imperativos del proceso de valorización, hasta el punto de reducir o incluso destruir completamente el placer que teníamos en la satisfacción de estas necesidades. Dicho esto, la adecuación de la producción a la lógica del trabajo abstracto no se refiere simplemente al «qué», a la determinación concreta de los bienes a producir, cuya materialidad está subordinada y alineada con la objetividad espectral del valor; se refiere también al «cómo» del propio proceso de trabajo, la forma en que la actividad de transformación ejerce su dominio sobre la materia natural (o sobre una contrapartida humana en el caso de los servicios),

Para optimizar la lógica de la valorización, el espacio-tiempo abstracto de la empresa requiere un alineamiento del «trabajo concreto» con el espacio y el tiempo abstractos de una cadena de producción sin fin: «El tiempo es dinero». Esto implica negar y eliminar, en el proceso de trabajo concreto, de acuerdo con las reglas del espacio-tiempo empresarial, todo lo que de una manera u otra impide este flujo de combustión optimizada de energía humana causando pérdidas por fricción. Sin embargo, donde el procese ose desarrolla con mayor fluidez es cuando da forma a objetos de material físico muerto (la línea de montaje «clásica» de la industria automovilística es un ejemplo emblemático de ello). El espacio-tiempo de la empresa implica por lo tanto un *reduccionismo* específico que es perfectamente similar al de las ciencias naturales modernas.

165 Podemos hablar aquí de in reduccionismo fisicalista que intenta formular una explicación monista del mundo a partir de las partículas elementales usando los bloques elementales atomices del universo mecanicista neroniano. Esto significa necesariamente una reducción que tiene lugar en dos etapas. En la primera etapa, el mundo social, cultural e histórico de los seres humanos debe reducirse a los mecanismos de funcionamiento biológico, un lugar común de la ideología burguesa desde el siglo XVIII, ya que el alcance de este reduccionismo biológico hace que la pseudo-naturalidad de las relaciones capitalistas de producción y circulación en la economía política de Adam Smith (pseudo-naturalidad unida a pseudo-ciencia y «matematización» en las teorías económicas más recientes) pase a la supuesta programación genética y

determinación de la «naturaleza humana», a través de la biologización de lo social (darvinismo social). Luego, en un segundo paso, el mundo biológico debe reducirse a su vez a mecanismos de funcionamiento químico y físico, y el mundo vivo a materia muerta. La arrogancia por la búsqueda de una «fórmula mundial» total, a partir de la cual se podría, según el credo monista, «deducir» todo lo que existe, se basa todavía hoy en esta forma de pensamiento reduccionista y, por lo tanto, en una visión del mundo mecanicista, aunque la física cuántica parece contradecirla. Por otra parte, el reduccionismo fisicalista demostrado teóricamente por las ciencias naturales modernas, se presenta en el espacio-tiempo de la gestión empresarial como una praxis abstracta-universal, como un tratamiento eficaz del mundo de los objetos en el espíritu de dicho reduccionismo. Esta forma de proceder es, de hecho, lo que hace posible que el proceso de trabajo como proceso de valorización se base en una lógica de control abstracto-universal independiente de su objeto. La negación de la lógica y el tiempo propios de áreas cualitativamente diferentes de la vida y la reflexión para exclusivamente por el camino del reduccionismo fisicalista. Los seres humanos son tratados como animales o plantas, pero los animales y las plantas son tratados como piedras o metales. Así, en la practica administrativa, terminamos reduciendo drásticamente la materia humana, y más generalmente la materia viva, a una objetividad muerta. La objetividad del valor espectral de la mercancía se traduce en el proceso de su producción, en una reducción fisicalista de su materialidad. El proceso de producción como proceso de valorización es en esencia un proceso de *exterminio* de sus objetos.

166

Las consecuencias extremas de esta lógica de reducción se han hecho visibles con el tiempo: a través de los monocultivos de la industria alimentaria, por ejemplo, o en el brutal transporte a escala continental de animales destinados al matadero, pero también en las prácticas comerciales de servicios sociales y cuidados personales, que ven a los enfermos y a los ancianos arrojados de un lado a otro como cualquier automóvil en un lavado de coches automatizado, y en el «trabajo afectivo» con personas al final de la vida, obligadas a someterse a la racionalización económica y a la gestión del tiempo. Lo que nos muestra, sin embargo, este tipo de prácticas en las fábricas agrícolas, hospitales y otros gulags «asistenciales», de los que el mundo entero nos ofrece cada vez más ejemplos y de los que solo la punta del iceberg de una lógica de reducción fisicalista que reina indiscutiblemente en todo el espacio-tiempo de la gestión empresarial, insinuándose en los poros del proceso de reproducción social.

Este reduccionismo incluye también la destrucción incidental de la biosfera planetaria por los «desechos físicos de la producción» (Marx) y la similar destrucción incidental de las relaciones humanas por lo que podría describirse como «desechos psíquicos de la producción». La indiferencia al contenido cualitativo inmediato del «trabajo» implica una idéntica indiferencia al «ambiente» biológico, social y humano del proceso de valorización. El espacio-tiempo «escindido» de la gestión empresarial conoce y tolera solo su propia

lógica interna; es insensible a todo lo que, fuera de su campo, está sujeto a otra dimensión de espacio y tiempo. Por eso estamos viendo, por un lado, el fracaso de todos los protocolos climáticos y demás esfuerzos de un ecologismo impotente que, en lugar de romper la lógica de gestión como tal, espera persuadir a las empresas para que incluyan en sus cuentas los costes que han «externalizado», sin romper esta lógica como tal.

167

Por eso, por otra parte, los llamamientos a la compasión, a la responsabilidad individual, a la «sociedad civil., etc., que nos instan a comportarnos de manera no reduccionista en nuestras relaciones sociales, pero que no cuestionan fundamentalmente el espacio-tiempo empresarial que constituye el núcleo de este reduccionismo, siguen siendo igual de impotentes. Así como las guerras de aniquilación producen seres humanos que son reducidos al rango de bestias salvajes e incapaces de reintegrarse a la vida «civil», el espacio-tiempo de la gestión empresarial condiciona a los individuos a modos de comportamiento reduccionistas y los deja incapaces de ir más allá de ellos para adoptar una actitud «ecologista»; a lo que se añade el hecho de que este «más allá» está siendo corroído cada vez más por el espacio-tiempo empresarial, sin que este pueda realmente triunfar del todo al incorporar los momentos disociados (tiende más bien a dejarlos «abandonados»).

Esto se toma absurdo por completo cuando las autoridades oficiales del capitalismo global en crisis invocan la «moral» ecologista mientras míe al mismo tiempo abogan por la extensión del espacio-tiempo empresarial y su lógica reduccionista a todas las áreas de la vida. De esta manera, mediante sermones dominicales que no se comprometen a nada, la Razón, que requeriría tener en cuenta la lógica de la biosfera y las relaciones sociales, se confía a la responsabilidad personal de los individuos aislados y, en cierto modo, a su «conducto en el tiempo libre», mientras que en el fondo, la razón negativa que impulsa a la sociedad, la razón de la gestión abstracta del espacio-tiempo, determina el proceso de la reproducción social real hasta en los aspectos más ínfimos e intensifica aún más su control reduccionista sobre el mundo. El resultado es previsible: la transformación de la biosfera y la civilización huma en un desierto físico. La literatura popular de ciencia-ficción ha anticipado este resultado desde hace mucho tiempo en los tópicos del mundo de los robots, donde una «inteligencia» mecánica autorreplicante de máquinas muertas gobierna un mundo reducido a sus propiedades físico-químicas. Quizás este amor por la reducción fisicalista tanto en la teoría como en la práctica también explica por qué la anti-civilización capitalista está tan fascinada por Marte, que se ha convertido en el objetivo favorito de sus misiones espaciales con la ayuda de motores nucleares y robots con ruedas. Marte representa exactamente el desierto físico Enel que el trabajo abstracto y su espacio-tiempo están a punto de cambiar la Tierra. Estos robots que rascan la superficie del desierto en busca de rastros de vida bacteriana simbolizan involuntariamente la desesperada

lógica autodestructiva de una humanidad dominada por el *a priori* social del trabajo abstracto.

169

[8]
EL TIEMPO HISTÓRICO-CONCRETO DEL CAPITALISMO

Es evidente la destrucción real del mundo por el trabajo abstracto en cuanto proceso de producción. Cuando el marxismo tradicional, ideología inmanente a la modernización, busca restringir los conceptos de trabajo abstracto y abstracción real a la esfera de la circulación, no solo revela su contaminación por la ética protestante, el productivismo capitalista y una falsa ontología transhistórica del trabajo, sino sobre todo su limitación al espacio interno del sistema moderno de producción de mercancías y su tiempo abstracto. Sin embargo, de esa forma, también se le escapa completamente el concepto de historicidad capitalista. Porque si es cierto que el capitalismo es en algún sentido el eterno retomo del mismo tiempo, abstracto y ahistórico, propio del *continuum* escindido de la gestión empresarial, no obstante es también un proceso histórico ciego, una trayectoria irreversible con diferentes etapas de evolución a medida que emerge, se impone y luego cae de crisis en crisis. Moishe Postone discierne con razón dos especies diferentes, y en cierto modo opuestas de determinación del tiempo en el proceso de reproducción capitalista; según él, de hecho, «la dialéctica del desarrollo capitalista es, en cierto sentido, una dialéctica entre dos clases de tiempo constituidas en la sociedad capitalista y, por tanto, no puede ser adecuadamente entendida en términos de la sustitución de todo tipo de tiempo concreto por el tiempo abstracto».[1] No se puede negar que el tiempo concreto que soba prevalecer —el de h vida cotidiana, un tiempo que siempre fue limitado y relativo, el tiempo «de algo» o «para algo», una concepción del tiempo centrada en las tareas específicas realizadas— ha sido sustituido ahora por el espacio-tiempo abstracto y escindido de la gestión empresarial. Pero esta transformación da lugar simultáneamente, en un segundo nivel temporal, a un tiempo histórico-concreto de un tipo sin precedentes: una dinámica histórica ciega de «desarrollo» y crisis.

170

Además del espacio-tiempo abstracto, homogéneo y ahistórico de la gestión empresarial, el capitalismo como socialización del valor también establece un tiempo concreto-histórico específico. Para Postone, la relación entre estas dos formas temporales deriva simplemente de la relación entre las dos dimensiones de la mercancía, a saber, su objetividad del valor y su materialidad: «La interacción entre las dos dimensiones de la forma mercancía también puede ser analizada en términos temporales, en referencia a una oposición entre tiempo

[1] Postone, Moishe., *Tiempo, trabajo y dominación*, op. cit. p. 291.

abstracto y una modalidad de tiempo concreto peculiar del capitalismo»[2]. Se podría decir de otra manera: el tiempo abstracto y ahistórico de la socialización del valor representa la lógica temporal del proceso de valorización, mientras que el tiempo histórico concreto de la socialización del valor representa el de la materialidad movilizada por este proceso de valorización, materialidad tanto en el sentido de los materiales naturales modificados como en el sentido del desarrollo social correlativo.

El problema que surge aquí es una vez más el de la «dimensión del valor de uso» (Postone) del trabajo abstracto, esta vez examinado desde el punto de vista de la forma temporal. La determinación del valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo como producción de plusvalor conduce a la determinación del valor de uso social de las mercancías como una mera materialización del valor/plusvalor y su «realización», mientras que la concreción material —y al mismo tiempo también la cualidad sensible— se desprende y permanece secundaria, un mero apéndice (indiferente) de la valoración del valor.

171

Sin embargo, el capitalismo no ha terminado con esta materialidad concreta, ya que el valor de uso social de producir y reamar plusvalor se ve obligado a un nivel de productividad cada vez mayor como resultado de la competencia universal, a «encarnarse» una y otra vez en formas concretas de transformación de la naturaleza y la evolución social cada vez más avanzadas. Es precisamente esta tensión entre, por un lado, la indiferencia a la materia y la abstracción del «trabajo» y el valor, y, por otro lado, un «desarrollo» concreto-material impulsado por el propio proceso de valorización, lo que subyace a la dialéctica de las dos formas temporales.

El espacio-tiempo abstracto de la gestión empresarial no conoce «desarrollo» alguno; una hora es invariablemente una hora de tiempo homogéneo y autónomo, sin cualidad ni contenido. Este tiempo corresponde a la dimensión del valor de la reproducción, al trabajo abstracto y por tanto a la objetividad del valor de la materia, es decir, al valor de uso del fetiche social que consiste en la producción y realización de plusvalor. La actividad material indiferente con la que se llena es, por otra parte, cambiante, constantemente redefinida; y no a gusto de los seres humanos, sino siempre en el sentido de una creciente cientifización y productividad en el curso de un proceso histórico concreto.

En esta referencia a un contenido concreto que, aunque indiferente desde el punto de vista del fin en sí de la valorización del valor, ejerce sin embargo sus efectos en la práctica, una hora no es siempre igual a otra: poco a poco nuevos contenidos vienen a ocuparla, se convierte en el tiempo de otra cosa, el «tiempo de desarrollo». Postone muestra en el plano lógico la oposición y el entrelazamiento de estas dos formas temporales.

171

[2] *Ibídem*, p. 380.

> Por tanto, la constante temporal abstraen es, a la vez, constante y no constante. En términos temporales abstractos, la hora trabajo social permanece constante como medida del valor total producido; en términos concretos, cambia al mismo tiempo que la productividad. No obstante, dado que la medida del valor permanece como unidad temporal abstracta, su redeterminación concreta no se expresa, indudablemente. en el decrecimiento proporcional del valor de cada mercancía particular producida —pero no en el valor total producido cada hora(...) El que el marco temporal abstracto permanezca constante a pesar de ser sustantivamente redeterminado es una paradoja aparente [...] Esta paradoja no puede resolverse dentro del marco del tiempo abstracto newtoniano. Por el contrario, supone *nm* clase de tiempo como marco supraordenado de referencia. [...] Este movimiento resultante de la redeterminación sustantiva del tiempo abstracto no puede expresarse en términos abstracto-temporales, sino que requiere de otro marco de referencia. Este marco puede ser concebido como un modo de tiempo concreto. (...) Por tanto, este movimiento del tiempo está en función de la interacción entre la dimensión del valor de uso con el marco del valor, y puede ser comprendido como una especie de tiempo concreto.[3]

La dimensión del valor de uso se refiere aquí a la materialidad concreta disociada que, por cierto, no siempre es «útil» sino en el sentido fuerte, ya que también y sobre todo abarca el desarrollo de las fuerzas productivas como fuerzas destructivas. Así pues, por un lado, sabemos que se trata de un «marco temporal abstracto y homogéneo que es inalterable y sirve como medida del movimiento».[4] Por otra parte, este espacio-tiempo de la gestión empresarial es precisamente lo que impulsa, en el plano concreto-material del desarrollo de las fuerzas productivas/destructivas, el tiempo histórico-concreto de un proceso dinámico e irreversible de desarrollo social. Este proceso

> [...] implica cambios permanentes en la naturaleza del trabjo, la producción la tecnología, y la acumulación de modalidades afines de conocimiento De modo más general, el movimiento histórico de la totalidad social implica transformaciones masivas y permanentes en el modo de vida social de la mayoría de la población —en los patrones sociales de trabajo y de vida, en la estructura y distribución de clases la naturaleza del Estado y la política, el tipo de familia, la naturaleza del aprendizaje y la educación, los modos de transporte y comunicación, etc. [...] Así pues, el tiempo histórico en el capitalismo puede considerarse como una clase de tiempo concreto que es constituido socialmente y expresa una transformación cualitativa permanente del trabajo y la producción, de la vida social y, más generalmente, de modalidades¡ de conciencia, valores y necesidades. A diferencia del «fluir» del tiempo abstracto, este movimiento del

[3] *Ibídem*, p. 380-381.
[4] *Ibídem*, p. 382.

tiempo no es uniforme, sino que cambia e incluso se puede acelerar.[5]

173

El tiempo abstracto, homogéneo y autónomo, medida de la combustión sin fin de la energía humana, coincide y entra en conflicto con el tiempo histórico-concreto de un desarrollo ciegamente energizado e igualmente autónomo (aunque de manera (Aferente), en el que no solo se transforma la faz del mundo en el curso de la historia, sino que incluso las categorías reales de la socialización del valor cambian de aspecto. Es el desarrollo desde la diligencia al ferrocarril y luego a la «automovilización» de la sociedad, pero también desde las estructuras de producción familiar pre-burguesa pasando por la concentración en «ejércitos de trabajadores» hasta la individualización abstracta, sin olvidar el desarrollo de las correlativas relaciones de disociación de género; es el proceso que conduce de la subsunción formal de las estructuras de producción preexistentes a la subsunción real del proceso de producción y de todo el proceso de vida bajo el capital, sobre la base de sus propios principios; es la historia de la ciencia moderna en su entrelazamiento con la dinámica capitalista, la historia de la relación entre la acumulación industrial y la creciente necesidad de condiciones-marco (infraestructuras) a escala de la sociedad en su conjunto, etc. Al considerar ambas formas temporales desde el ángulo de la conciencia social de los sujetos (individual pero también institucional), podríamos entonces definir el espacio-tiempo abstracto de la gestión empresarial como la forma temporal subjetivamente determinante, y el tiempo concreto-histórico del desarrollo capitalista como la forma temporal que se manifiesta objetivamente. Porque la acción social de los propios sujetos solo se produce dentro del marco temporal abstracto y homogéneo de la gestión empresarial escindida y bajo la presión de sus imperativos, o (en lo que se refiere al Estado y la política) con referencia a este marco temporal presupuesto; este tiempo puede haberse convertido en autónomo, pero sin embargo define el marco para la acción inmediata de los sujetos. El tiempo histórico-concreto, en cambio, es el resultado ciego, la dinámica objetivada de una historia del «sujeto automático», que está hecha por los hombres solo indirectamente y, por lo tanto, *a fortiori,* fuera de su control colectivo. Tenemos aquí una relación temporal paradójica: el tiempo subjetivo y consciente no es otra cosa que el tiempo de la combustión de la energía humana, un tiempo vacío y abstracto, indiferente a cualquier contenido y materia, mientras que el tiempo histórico-concreto del desarrollo material real es un tiempo inconsciente y objetivo, que adquiere un significado especial de inevitabilidad histórica.

174

La emancipación de la humanidad solo puede consistir, por lo tanto, en la conquista del control colectivo sobre el tiempo histórico-concreto, precisamente para abolir conscientemente el espacio-tiempo incorpóreo de la gestión

[5] *Ibídem*, p. 383

empresarial y superar así la lógica de la valorización. Solo la inclusión de la reproducción en el mundo de la vida, la disolución del trabajo abstracto y, con ello, de la disociación de género, puede poner fin a la disociación de los contenidos materiales del proceso de producción y a la creciente indiferencia hacia ellos. Acabaría con la separación entre la vida y la producción, la materia y la forma, la producción y la circulación, la economía y la política. En resumen, el proceso capitalista de destrucción del mundo solo puede detenerse estableciendo una integración social en la que, por primera vez en la historia, los miembros de la sociedad organicen conscientemente el uso de sus recursos comunes (por ejemplo, en forma de una amplia coordinación de consejos escalonados en varios niveles) y de esta manera determinen, de nuevo por primera vez, su propio tiempo histórico-concreto en el que el desarrollo social deje de ser un proceso ciego y una fatalidad.

175 El marxismo tradicional ni siquiera está en condición de pensar en esta tarea, y mucho menos de trabajar activamente para llevarla a cabo. Si en el pasado aún se presentaba el tiempo histórico-concreto del capitalismo en la mente de los teóricos marxistas del movimiento obrero —no, por supuesto, como concepto, sino al menos indirectamente, en discusiones más o menos positivistas sobre las «etapas de desarrollo» del capitalismo— hoy los últimos representantes de este pensamiento han desterrado completamente de su reflexión el problema del tiempo histérico-concreto y, por tanto, el problema de la historicidad del capitalismo. Esto se debe a que esta historia interna del capitalismo, la historia de su desarrollo y sus crisis, se encuentra ahora delante de sus límites. En consecuencia, el tiempo histórico-concreto como resultado del espacio-tiempo abstracto de la gestión empresarial ya ni siquiera es recuperable a un nivel inmanente a las categorías, es decir, en el sentido de una interpretación «crítica» del próximo salto adelante. El tiempo histórico concreto solo puede pensarse ahora críticamente en términos de un cuestionamiento categórico del espacio-tiempo incorpóreo del trabajo abstracto en sí.

Totalmente incapaz de una crítica de este último reducto del marxismo tradicional se repliega así, con respecto al concepto de capital, sobre la idea del «eterno retorno de lo mismo», convirtiéndose en una especie de «marxismo budista». Caracterización que no es ni siquiera exageradamente polémica. Para limitarnos a un ejemplo significativo, he aquí lo que se dice en un tratado sin duda de alto nivel, pero que no logra ocultar sus orejas de asno marxista tradicional con concepciones ya obsoletas: «Se ve lo difícil que es descubrir en la realidad capitalista algo sustancialmente nuevo, incluso original, que se parece un poco a lo que ese demonio de Marx ya preveía no hace tanto tiempo [...]. No se trata de rendir homenaje a Marx, sino de comprobar que [...] el capital representa fundamentalmente el eterno retorno de lo mismo».[6]

---

[6] Initiative sozialistisches Forum, *Der Theoretiker ist Wert [The Theoretician is Value]*, Friburgo, 2000, p. 79. (*)

Ya sea explícita o implícitamente, este mecanismo de defensa contra la noción de una evolución histórica en la relación de la valorización se encuentra hoy en día entre casi todos los náufragos supervivientes de una época ya pasada de crítica categorial inmanente del capitalismo. En otras palabras: este pensamiento se limita ahora exclusivamente al marco temporal abstracto y homogéneo de la gestión empresarial. Dentro de este marco temporal, varios eventos pueden acontecer en sucesión, pero no hay desarrollo ni historia. A esto corresponde la reducción estructural del concepto de capital al único nivel del capital individual y su supuesta capacidad de reproducirse eternamente («algunos siempre salen ganando»). La dimensión universal de la socialización del valor desaparece del campo junto con el tiempo histórico concreto. Así, el marxismo tradicional al final del camino se fusiona con la visión burguesa de la historia y la economía (el fin de la historia, el punto de vista «microeconómico»). Incapaz de prever una nueva etapa de desarrollo del capitalismo que la «izquierda» pueda elaborar —por la simple razón de que el propio capitalismo está al final de su camino-, el marxismo tradicional abandona completamente la noción de tiempo histórico-concreto. Al hacerlo, no demuestra otra cosa que su inmanencia categorial en la socialización del valor, una inmanencia a la que se ha condenado a sí mismo en virtud de su ontologización del trabajo abstracto. Por lo tanto, junto con su objeto, choca inevitablemente con su límite histórico.

Todo esto nos lleva de vuelta al problema de la crisis categorial. El tiempo histórico-concreto del capitalismo, tal como se presenta en forma de un proceso ciego resultante del espacio-tiempo abstracto de la gestión empresarial en los niveles concreto-material y social, no solo es una trayectoria histórica de desarrollo, sino también una trayectoria de crisis. La irreversibilidad de este proceso conduce a una «etapa de desarrollo, que va no lo es, ya que revela un límite histórico absoluto. Critica categoría! y crisis categorial son nociones que se condicionan mutuamente, Dar cuenta de esta conexión en términos de tiempo histórico-concreto requiere un análisis del trabajo abstracto en términos de sus relaciones cuantitativas. La desustancialización histórica del valor (es decir, la desvalorización del valor) se presenta como un problema cuantitativo del trabajo abstracto, problema que constituye el núcleo de la teoría marxista de la crisis. En la segunda parte, estudiaremos esta relación cuantitativa del trabajo abstracto en el sentido de su equivalencia a un límite interno del espacio-tiempo escindido de la gestión empresarial.

PARTE II

EL FRACASO DE LA TEORÍA MARXISTA DE LA CRISIS BASADA EN UNA CONCEPCIÓN ONTOLÓGICA DEL TRABAJO. LAS BARRERAS IDEOLÓGICAS QUE IMPIDEN EL DESARROLLO DE UNA CRÍTICA RADICAL DEL CAPITALISMO

181

[9]

LA «TEORÍA DEL COLAPSO», TÉRMINO CONTROVERTIDO Y CONCEPTO ENGANOSO EN LA HISTORIA DE LA TEORÍA MARXJSTA

Si hay algo que puede poner los pelos de punta a los marxistas tradicionales más que la crítica del trabajo, es sin ninguna duda la teoría del colapso. Ambas tienen una conexión directa entre sí. Una crítica radical del trabajo abstracto determina una teoría radical de las crisis y viceversa. Porque si el trabajo abstracto forma la sustancia del capital y si, por lo tanto, se excluya cualquier ontología del trabajo, ya que la abstracción del trabajo como «universal social» solo es válida para una y solamente una forma históricamente específica de sociedad, entonces la crisis y el límite histórico absoluto del capital solo puede provenir de un mecanismo de contradicciones internas del proceso de valorización capitalista, por el cual este último ace «superfluo» y lo expulsa hiera de sí.

En resumen, el capital se «desustancializa», el valor de desvaloriza, y esto establece un límite interno absoluto que no solo interviene a nivel lógico sino que debe aparecer necesariamente en el plano histórico-empírico. Sin embargo, antes de poder desarrollar el problema de la desustancialización como tal, es necesario comenzar por derribar las barreras ideológicas que el marxismo ordinario (todas las tendencias: desde el marxismo tradicional o el marxismo del movimiento obrero hasta la Nueva Izquierda que surgió en Occidente en los años sesenta, y desde las posiciones ortodoxas hasta las posiciones postmodernas llamadas «no dogmáticas») ha levantado contra el concepto de límite interno absoluto y objetivo inherente a la valorización del capital.

182

Entonces, ¿cuáles son los obstáculos que han dado lugar constantemente a

reacciones defensivas violentas contra esta idea, y que continúan haciéndolo por mucho que ahora equivalga a una negación de la realidad? Frecuentemente se reitera que el viejo marxismo ortodoxo, ya sea socialdemócrata o leninista, habría sucumbido en algún momento a una «teoría objetivista del colapso», pero que esta teoría es ahora rechazada tanto por la teoría como por la historia real. Por lo tanto, ya no habría necesidad de ocuparse de ella, y cualquiera que lo hiciera hoy en día sería acusado de especulación, «esoterismo» y falta de seriedad. Son típicos a este respecto, por ejemplo, los comentarios de Michael Heinrich en su ya citada «Crítica de la Economía Política» *{Una introducción a los tres volúmenes de El capital de Marx}.* Sin proporcionar ninguna evidencia o siquiera la más mínima referencia, afirma allí que:

> En la historia del movimiento obrero se difundió ampliamente la idea de que las crisis económicas conducirían finalmente al colapso del capitalismo, que el capitalismo se dirigía hada su «crisis final». Se sacó de *El Capital* una «teoría marciana del colapso».[1]

Esta afirmación es simplemente falsa y no hay pruebas de ello en la historia del antiguo movimiento obrero. El malentendido positivista de los «fundamentos naturales» del modo de producción capitalista y su movimiento (o más bien su desarrollo) categorial ha constituido sin duda alguna siempre un trasfondo común de las representaciones marxistas tradicionales, pero la idea de un colapso económico objetivo no desempeñó ningún papel en ellas, o al menos ningún papel *teórico* en el sentido de una fundamentación sistemática. La objetividad de la crisis no apareció a nivel categorial, sino solo a nivel histórico-empírico, es decir, a lo sumo en forma de un fondo de experiencia que solo se vincula a la crítica marxista de la economía política a través de metáforas vagas («choque», «ruptura», etc.). Todo el mundo tenía en mente la experiencia de la Gran Depresión de 1873 a 1879, que terminó en un interminable estancamiento hasta aproximadamente 1895. Sin embargo, *el* debate y *el* imaginario del marxismo *del* movimiento obrero vinculados a esta crisis no se condensaron, en ninguna parte, en una «teoría *del* colapso» bien definida que *habría* sido «sacada» de *El capital.* A pesar *de* algunas reservas, lo confirma Rudolf Walther en su estudio (no motivado *por la teoría de las* crisis) sobre las representaciones que los socialdemócratas de la época tenían de la cuestión:

183

> El distanciamiento a menudo relativamente claro de los teóricos de las teorías del colapso no lleva a la conclusión obvia de que estas teorías no tuvieron ningún papel en absoluto [...]. Para los teóricos del movimiento obrero representaba una

[1] Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung,*op. cit.

> gran tentación el congelar de una vez *por* todas el desarrollo fluctuante del capitalismo entre 1890 y 1914 en una teoría del colapso. Por eso la teoría del colapso constituía un problema permanente alrededor del cual, consciente o inconscientemente, reman que girar. El principal resultado de este estudio es que solo muy pocos de ellos caserón en la teoría del colapso y que sus concepciones pueden ser explicadas sin referencia a ellas. El hecho de que muy pocos de ellos se dedicaron realmente a construir tal teoría, y que por lo tanto no puede ayudamos a arrojar luz sobre las concepciones marxistas de la época, es uno de los principales resultados del presente trabajo.[2]

La fraseología de Walther es como poco imprecisa, ya que equipara el concepto de «teoría» con representaciones vagas, o incluso con problemas que permanecieron puramente «inconscientes», pero la conclusión de su estudio es inequívoca: ninguna teoría del colapso fue desarrollada dentro del movimiento obrero marxista antes del cambio de siglo. Esta conservaba el estatuto simbólico de una «tentación» indistinta, resultante de las contradicciones inherentes a la historia de la recepción de la teoría marxiana; en cuanto a lo que Heinrich enuncia con tanta confianza, el desarrollo real de tal teoría no lugar. La expresión «teoría del colapso» nunca tuvo buena prensa; su estatus fue incluso negativo desde el principio; de hecho, fue introducida con fines polémicos por Eduard Bernstein, el promotor de la llamada corriente «revisionista», que pretendía desacreditar las posiciones de sus oponentes «ortodoxos». En la serie de artículos dedicados a los «Problemas del socialismo» que publicó en la revista *Die Neue Zeit* desde 1896 a 1898, encontramos incluso un ensayo subtitulado «Teoría del colapso y política colonial».[3]

184

Bernstein, sin embargo, no se refiere en modo alguno, ni siquiera alusivamente, a una «teoría» que se habría «extraído» de la obra de Marx, sino más bien a una resolución del Congreso Socialista Internacional de Londres (1896) que dice:

> En vista del desarrollo económico que ya está muy avanzado en la actualidad, es posible que pronto surja una crisis. Por lo tanto, el Congreso llama a los trabajadores de todos los países a aprender a dirigir la producción, para que puedan, con conciencia de clase, asumir la dirección de la producción para el bien de toda la sociedad.[4]

Fue a partir de estas dos frases que Bernstein derivó la siguiente afirmación:

---

[2] Walther, Rudolf, *«[...] aber nach der Sündflut kommen wir ind nur wir» «Zisammerbruchstheorie», Marxismus und politisches Defizit in der SPD. 1890-1914,* Frankfurt-Main, Berlín y Viena 1981, p. 28 ss. (*)

[3] Bernstein, Eduard, *Die Zusammenbruchstheorie und die Kolonialpolitick* en *Die Neue Zeit* (19 de enero 188) citado en Peter Friedmann (Ed.), *Materialiem zum plitischen Richtungsstreit in der deutschen Sozialdemokratie 1890-1917,* Frankfurt-Main, 1977, p. 377. (*)

[4] *Ibídem*, p. 377. (*)

> Así se implantó en la socialdemocracia la convicción de que este camino de desarrollo representaría una ley natural inexorable, y la gran crisis económica mundial un paso necesario hacia la sociedad socialista.[5]

185

Bernstein, sin embargo, renegó del concepto mismo de la «teoría del colapso» cuando trato de mejorarlo y distinguirlo del concepto comúnmente aceptado de crisis:

> Ahora se podría replicar que, al hablar del colapso de la sociedad actual, más que de una crisis empresarial más aguda que las anteriores estamos hablando de un colapso total del sistema capitalista bajo el peso de sus propias contradicciones. Pero esta idea sigue siendo completamente nebulosa (!) e ignora totalmente las grandes diferencias en la naturaleza y el ritmo de desarrollo que separan las diversas industrias, así como su capacidad muy variable para adoptar la figura de los servicios públicos. A medida que la sociedad se desarrolla, un colapso casi simultáneo del sistema de producción actual en su conjunto no se hace más probable, sino más bien inverosímil.[6]

Al criticar esta posición (acusada) como «completamente nebulosa», Bernstein niega al mismo tiempo, sin quererlo, que se trate de una teoría real, una teoría construida, argumentada y, por tanto, refutable en sus argumentos. De hecho, como teoría del colapso, el marxismo tradicional de la época se ha limitado a pregonar algunas palabras clave. Puede que se haya incluido el término «colapso», pero en un sentido no muy diferente del de la teoría burguesa y la prensa burguesa, es decir, para referirse estrictamente a las crisis cíclicas que afectan temporalmente al flujo de mercancías (como en el caso de Heinrich Cunow, por ejemplo) o a las ocasionales caídas de los bancos, y no a un límite objetivo y absoluto inherente al modo de producción como tal.

La designación «teoría» fue añadida por Bernstein y solo por él, porque necesitaba un espantapájaros, y esto es lo que Karl Kautsky, el representante de la entonces «ortodoxia», le echará en cara: «Marx y Engels no han formulado una teoría especial del derrumbe. La palabra es de Bernstein [...]».[7] Su

---

[5] *Ibídem*, p. 379. (*)

[6] *Ibídem*, p. 387. (*)

[7] Kautsky, Karl, *Bernstein und das Sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik;* ed. cast. *Bernstein y el Programa Socialdemócrata. Una anticrítica (la doctrina socialista)*, Alejandría Proletaria, Germinal Valencia, 2018, https://www.marxists.org/espanol/kautsky/1899/1899-bernstein-programa-kautsky.pdf, p. 36.

atribución al marxismo socialdemócrata fue igualmente rechazada:
186

> En vano buscará Bernstein en los documentos oficiales del Partido Socialista Alemán un solo pasaje que esté conforme con la teoría del derrumbe por él expuesta en el pasaje del programa de Erfurt, que trata de la crisis; la palabra derrumbe no aparece por ninguna parte. Pero tampoco se encontrará en los discursos y artículos periodísticos de los miembros del partido un pasaje en el que se sostenga de un modo preciso que la revolución social irá precedida de una crisis industrial o que el proletariado no podrá conquistar el poder político si no le favorece una crisis industrial.[8]

Parece evidente: antes de 1900 no ha habido absolutamente ninguna teoría del colapso «extraída» de las obras de Marx y Engels por ninguna tendencia marxista, ningún discurso o artículo de prensa ha defendido tal teoría, absolutamente nadie ha tratado de formularla o defenderla. Así llegamos a la desconcertante conclusión de que, durante más de un siglo de historia de la teoría marxista, y desde las más diversas posiciones, todos han utilizado el espectro de la teoría del colapso —ese espectro inventado por I Bernstein con fines de denuncia— para atacar a sus respectivos I adversarios con la misma intención de denuncia: los revisionistas como los ortodoxos, los leninistas, los ultraizquierdistas, los espontaneístas, y así sucesivamente hasta la izquierda postmoderna.

El pequeño rincón de Michael Heinrich resulta ser solo uno de los muchos —y uno de los más modestos— de este tren fantasma con el que la izquierda sigue asustándose voluntariamente, aunque el espectro está ahora tan desgastado que resulta ridículo. Además, es fácilmente comprensible que no pueda haber ninguna teoría del colapso del marxismo del movimiento obrero. Porque tal teoría sería necesariamente *sustancial*, y la sustancia del capital, como Marx dejó claro, no es otra que el trabajo. Excepto que, pura el marxismo tradicional basado en su oncología del trabajo, esta no es precisamente la sustancia del capital sino ¡a base (oncológica) de la emancipación. Las incoherencias resultantes son insolubles; solo se puede intentar abogarías en la verborrea y ocultarlas distinguiendo el término marxista de trabajo abstracto del de «trabajo en general», aunque tal locución, por supuesto, solo refleja en el discurso la abstracción del trabajo real actual.

En cualquier caso, el terreno es conceptualmente tan resbaladizo que, como vimos en la primera parte, el marxismo tradicional ha preferido la mayoría de las veces dar un rodeo y esquivar el problema. Desde sus posiciones, una teoría sustancial de las crisis es una imposibilidad lógica, y solo se puede producir una teoría del colapso inverosímil. El concepto de crisis es, por lo tanto, tan limitado

---

[8] *Ibídem*, p. 37.

como el de crítica: ambos solo pueden referirse en última instancia al nivel de la circulación. La crítica se ciñe a la cuestión de la distribución dentro de la forma de la riqueza abstracta (reivindicaciones del «plusvalor robado» a los trabajadores, etc.) mientras que la crisis aparece solo como resultado de la «anarquía del mercado».

Y sin embargo, yendo más allá, estos tímidos esfuerzos llaman la atención por no sobrepasar los límites de la ontología del trabajo.

189

[10]
UNA TEORÍA REDUCCIONISTA DEL COLAPSO COMO POSICIÓN MARXISTA MINORITARIA EN LA ÉPOCA DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL: ROSA LUXEMBURG

Algo parecido a una verdadera teoría del colapso en el horizonte del movimiento obrero marxista apareció muy tarde, a saber, en el contexto de las dos guerras mundiales y la gran crisis económica del siglo XX, pero solo entre algunos autores contrarios al pensamiento marxista dominante. A decir verdad, todo ser resume en los intentos de Rosa Luxemburg y Henryk Grossman, que fueron puestos en la picota como respuesta, incluso por la abrumadora mayoría de los marxistas de su tiempo. Ni Luxemburg ni Grossman llegaron a presentar una teoría sustancial de la crisis, por lo que prestan amplias zonas a la crítica de sus detractores.

Con Rosa Luxemburg queda claro desde el principio que sus reflexiones sobre un límite interno del *modo de producción* capitalista en realidad se refieren solo al *modo de circulación* capitalista. Lo que propone es una teoría de las crisis que no se centra en la producción, sino en la «realización» del plusvalor, realización que, con toda seguridad, tiene que ocurrir en la circulación (mediante la venta de mercancías en el mercado). En su libro *La acumulación del capital*, Rosa Luxemburg retoma un argumento que Heinrich Cunow, son construir sobre él una teoría del colapso, había sin embargo esbozado brevemente ya en 1898 en el contexto del debate de Bernstein. Se trata de subrayar expresamente, apoyándose en citas de Marx, que la producción de plusvalor no plantea ningún problema: «Con el desarrollo del proceso que se traduce en la baja de la cuota de ganancia, la masa del plusvalor así producido se incrementa en proporciones enormes».[1]

190

El límite del capital se situaría por consiguiente en otro nivel:

> Ahora empieza (según Marx) el segundo acto del proceso. La masa total de mercancías, el producto total, tanto la parte que repone el capital constante y el variable como la que representa plusvalía, necesita ser vendida. Si no logra venderse o solo se vende en parte o a precios inferiores a los de producción, aunque el obrero haya sido explotado, su explotación no se realiza como tal para

[1] Luxemburg, Rosa, *La acumulación del capital. O en qué se han convertido los epígonos de la teoría de Marx. Crítica de las críticas*, p. 165 (disponible en http://grupgerminal.org/?q=system/files/AcumulacionCapital.Luxemburg.pdf

> el capitalista, no va unida a la realización, o solamente va unida a la realización parcial de la plusvalía estrujada, pudiendo incluso llevar aparejada la pérdida de su capital en todo o en parte. Las condiciones de la explotación directa y las de su realización no son idénticas. No solo difieren en cuanto al tiempo y al lugar, sino también, en cuanto al concepto. Unas se hallan limitadas solamente por la capacidad productiva de la sociedad, otras por la proporcionalidad entre las distintas ramas de producción y por la capacidad de consumo de la sociedad. Pero ésta no se halla determinada ni por la capacidad productiva absoluta ni por la capacidad absoluta de consumo, sino por la capacidad de consumo a base de las condiciones antagónicas de distribución que recuden el consumo de la gran masa de la sociedad a un mínimo susceptible solo de variación dentro de límites muy estrechos.[2]

Centrándose en estos pasajes como el resto del marxismo tradicional, Rosa Luxemburg no ve el mal en la forma abstracta de la riqueza —la forma de la mercancía, o la socialización del valor— sino solo en las «relaciones distributivas antagónicas» que se producen dentro de esta forma, que no se cuestiona explícitamente.

191 Desde el punto de vista de una teoría de las crisis, la producción de plusvalor parece entonces inagotable *y el* problema proviene solo de su realización en la circulación, del hecho de que las relaciones de distribución capitalistas restringen sistemáticamente el poder adquisitivo de las masas. La autocontradicción del capital, que según Luxemburg debe conducir a largo plazo a una tendencia al colapso, no debe buscarse, por lo tanto, en la producción de valor y plusvalor, sino en la disparidad entre una producción ilimitada de plusvalor por un lado, y, por el otro, una capacidad limitada de realización en la circulación. Ella afina este argumento subrayando la desproporción que ello supone entre las dos grandes secciones de la reproducción capitalista, la de los medios de producción y la de los medios de consumo.

Marx había demostrado en el Libro ni que, bajo el efecto del progreso científico y el incesante aumento de la productividad, esta relación entre el capital físico (capital constante) y la fuerza de trabajo (capital variable), a la que se refirió como «composición orgánica del capital», se está desplazando con el tiempo en beneficio del capital constante. Rosa Luxemburg llega a esta conclusión: «Es evidente que la composición orgánica cada vez más elevada del capital, es decir, el crecimiento más rápido del capital constante en relación con el capital variable, encuentra necesariamente su expresión material en el crecimiento más rápido de la Producción de medios de producción (sector i) en relación con la producción de medios de consumo (sector II)».[3]

Pero, explica, dado que ambos sectores dependen del poder de consumo (o

---

[2] *Ibídem*, p. 165.
[3] *Ibídem*, p. 168.

poder adquisitivo) de la sociedad —los medios de producción deben servir en última instancia para producir medios de consumo, cuya eliminación, sin embargo, se ve obstaculizada por los límites del poder adquisitivo social—, la realización de la masa total del plusvalor no solo se ve obstaculizada por esta falta de poder adquisitivo per se, sino también por la desproporción entre los dos sectores de la reproducción capitalista.

192

Rosa Luxemburg critica en suma el esquema de reproducción propuesto por Marx (en el Libro II de *El capital* —que indicaba que la reproducción es equilibrada, que «se resuelve por sí misma» a través de intercambios recíprocos entre los dos sectores— en contraste con el desarrollo del propio análisis en el libro ni de *El capital,* donde Marx desarrolla la idea de una «contradicción entre la capacidad ilimitada de expansión de las fuerzas productivas y la capacidad limitada de expansión del consumo social basado en las relaciones de distribución capitalista». Por lo tanto, debería llegar un momento en que la producción «infinitamente mayor» de plusvalor va no pueda realizarse (transformada de nuevo en dinero), va que la circulación es un verdadero cuello de botella en relación con la producción. «¿Cómo es que este momento aún no ha llegado?», se pregunta Luxemburg. Según ella, esto se debe a que el capitalismo puede compensar temporalmente los límites de su capacidad interna para realizar plusvalor mediante la expansión al extranjero, tomando el control de los estamentos no capitalistas de los países y regiones del mundo cuya organización no es capitalista, para darles algún tipo de uso.

Para lograr el plusvalor intracapitalista, necesita la contribución monetaria procedente de la «producción simple de mercancías» exterior, no capitalista. Rosa Luxemburg parte así de un mundo en el la reproducción global no está generalizada ni del todo sujeta al capitalismo. Sin embargo, de la misma manera que el capital utiliza su exceso de producción para desviar los ingresos monetarios de la «producción simple de mercancías» no capitalista, con el fin de producir plusvalor, también al mismo destruye al mismo tiempo esta producción externa y con ello su propia condición de existencia, como describe Luxemburg en si *Anti-crítica* contra sus críticos marxistas.

> La acumulación es imposible en un medio exclusivamente capitalista. De aquí nace, desde el primer momento de la evolución capitalista, el impulso hacia la expansión a capas y países no capitalistas, la ruina de artesanos y campesinos, la proletarización de las clases medias, la política colonial, la apertura de mercados, la exportación de capitales. Solo por la expansión constante a nuevo, dominios de la producción y nuevos países ha sido posible Ja existencia y desarrollo del capitalismo. Pero la expansión, en su impulso mundial, conduce a choques entre *el* capital y las formas sociales precapitalistas. De aquí que, violencia, guerra, revolución, catástrofe, sean en suma el elemento vital del capitalismo desde su principio hasta su fin.

193

> La acumulación del capital prosigue y se extiende a costa de capas y países no capitalistas, destruyendo y eliminando a aquellos con un ritmo cada vez más apresurado. Dominio extensivo: tal es la tendencia general y el resultado del proceso de producción capitalista. Conseguido esto, entra en vigor el esquema marxista: la acumulación, es decir, la ulterior expansión del capital resulta imposible, el capitalismo entra en un callejón sin salida; no puede seguir actuando como vehículo histórico del desarrollo de las fuerzas de producción; alcanza su límite objetivo económico. La contradicción que se ofrece en el esquema marxista de la acumulación, dialécticamente considerada, no es más que la contradicción viva entre el impulso ilimitado de expansión del capital y el límite que se pone a sí mismo por el aniquilamiento continuo de las demás formas de producción; entre las enormes fuerzas productivas, que su proceso de acumulación despierta en toda la Tierra, y la estrecha base que se construir a sí mismo por las leyes de la acumulación. El sistema marxista de la acumulación (bien entendido), precisamente por ser insoluble, es la prognosis exacta de la caída económica inevitable del capitalismo como resultado del proceso de expansión imperialista, cuya misión especial es realizar el supuesto marxista: el dominio absoluto e indivisible del capital.[4]

Una explícita *y* bien formulada teoría del colapso era entonces algo tan desconocido para el marxismo tradicional que una verdadera tormenta de indignación *y* críticas barrió el libro de Rosa Luxemburg. Socialdemócratas, leninistas, consejistas, todos se posicionaron en contra de lo que también se denominó como «teoría de la catástrofe». En su *Historia del Marxismo,* Leszek Kolakowsld comenta: «Es de notar que aunque la intención de Rosa Luxemburg fue probar de forma definitiva la inevitabilidad económica del colapso del capitalismo, ninguno de los teóricos marxistas que creían en la necesidad histórica del socialismo adoptaron su argumentación, y los más importantes de entre éstos incluso se opusieron a ella [...]».[5]

194

Luxemburg en su *Anti-Crítica* se quejó incluso de haber sido atacada por la prensa socialdemócrata a través de los canales administrativos: «Pero por si esto no fuese suficiente, se inició una especie de acción judicial contra cuantos se atrevieron a emitir una opinión favorable acerca del libro, acción en la que el citado órgano central en la prensa (en la cual no habría, además, ni dos redactores que hubiesen leído el libro) se distinguió por su fogoso celo. [...] Que yo recuerde, ninguna publicación del partido había disfrutado jamás de este trato, desde que existe el partido».[6] En resumen, los políticos y académicos del marxismo tradicional procedieron como la izquierda postmoderna sigue haciéndolo, hasta hoy, hacia cualquier cosa que se asemeje de cerca o de lejos a

---

[4] Luxemburg, Rosa, *La acumulación del capital*. op. cit., p 60.

[5] Kolakowski, Leszek, *Die Hauptstromungen des Marxismus*, Múnich, Piper, 1898 (primera edición 1977); ed. cast. *Las principales corrientes de marxismo,* Vol. 2: *La edad de oro,* Madrid, Alianza, 1982, p. 75.

[6] Luxemburg, Rosa, *La acumulación del capital*, op. cit., p. 3.

una teoría del colapso del capitalismo.

El reproche a Rosa Luxemburg se dirigía, por supuesto, a lo que era el punto débil de su argumento y el punto de referencia común para todo el marxismo del movimiento obrero: la noción, que también ella compartía, de una clase obrera en constante ere cimiento. Se argumentó como un hecho probado que contradecía el razonamiento de Luxemburg lo que ella había criticado en el esquema marxista de la reproducción, a saber, la tesis de que los medios de consumo suplementarios producidos por los medios de producción suplementarios serían comprados por los trabajadores suplementarios empleados en la industria de los medios de producción, e manera que el capitalismo podría de alguna manera, como el Barón de Münchhausen «salir del pantano tirándose de sus propios pelos», esto es, encontrar en su propia dinámica la solución al problema de la realización. Mientras que Rosa Luxemburg consideraba esta solución imposible, el austro-marxista Gustav Eckstein, por otro lado, afirmaba que «corresponde [...] a la realidad».[7]

195

Además, según el mismo Eckstein, la industria armamentística pudo compensar la debilidad de la demanda: «En el Sector II, donde se fabrican los medios de consumo, ahora se producen más uniformes, cuarteles y acorazados, y menos indumentaria para los trabajadores, menos alimentos y dormitorios».[8] Un argumento que Kolakowski, décadas más tarde, parece considerar válido; según él, «por otra parte, la teoría de Rosa Luxemburg de que la reproducción compuesta depende por completo de los mercados no capitalistas, ha sido refutada por nuestra experiencia de la fuerza del Estado para crear, en la forma de producción de armamentos, un enorme mercado que tiene un efecto decisivo sobre el crecimiento económico».[9] No nos detendremos en el hecho de que los gastos militares del Estado dependen aquí lógicamente de la producción de plusvalor, porque también Luxemburg consideraba esta producción como potencialmente «ilimitada».

Lo mismo ocurrió con la socialdemocracia austríaca, en la que Otto Bauer atacó a Rosa Luxemburg partiendo del supuesto de un aumento constante de la población; de ello derivó una «ley natural» suprahistórica de la acumulación en forma *material,* que debía traducirse en un aumento igualmente constante del capital variable, es decir, de la clase obrera creadora de plusvalor. Para él, también, el resultado fue una expansión de la reproducción capitalista «de forma bastante natural», y además en una configuración ampliada:

196

La capacidad de consumo de los trabajadores aumenta con su número La

---

[7] Eckstein, Gustav, revisión de *Rosa Luxemburg. Die Akkumulation des Kapitals. Eine Besprechung.* De: *Vorwärts,* 1913, p. 86 (*)

[8] *Ibídem*, p. 86 (*)

[9] Kolakowski, Leszek, *Las principales Corrientes del marxismo.* Vol. 2: *La edad de oro,* op. cit., p. 79.

> capacidad de consumo de los capitalistas también aumenta al mismo ritmo, porque la masa de plusvalía aumenta con el número de trabajadores. La capacidad de consumo de la sociedad en su conjunto aumenta así con el valor del producto total. La acumulación no cambia esto; solo significa que la demanda de bienes de consumo es menor y la de los medios de producción mayor que en la simple reproducción. *La ampliación del campo de la producción,* condición fundamental de la acumulación, viene dada aquí por el crecimiento de la población.[10]

Este equilibrio entre producción y realización de plusvalor, según Bauer también inmanente en un sistema capitalista puro, se afirma, sin embargo, no directamente sino mediado por el movimiento cíclico de prosperidad y crisis, sobreacumulación y subacumulación:

> La prosperidad es la sobreacumulación. Desaparece por sí misma en la crisis. La depresión que sigue es un periodo de subacumulación. Se resuelve a sí mismo creando las condiciones del retorno a la prosperidad. El retomo periódico de la prosperidad, la crisis y la depresión son la expresión empírica del hecho de que el mecanismo del modo de producción capitalista por sí mismo supera la sobreacumulación y la subacumulación, adaptando perpetuamente la acumulación de capital al crecimiento de la población.[11]

Aparte del argumento cuasi biologicista de un «aumento continuo de la población», que no tiene cabida en un análisis político económico, esta tesis de Bauer representa exactamente el «topos» de la teoría de las crisis que los marxistas, hasta Michael Heinrich y compañía, afirman implacablemente «extraer» de Marx: la crisis sería más que un mecanismo cíclico de «purificación, interno al proceso de valorización, formaría parte del «funcionamiento» del capital y, por lo tanto, no habría necesidad de interpretarla en términos de los límites inherentes al modo de producción, sino todo lo contrario.

197

El hecho de que nada distingue a los socialdemócratas de los comunistas a este respecto y de que el Gran Cisma no desempeñó ningún papel en este sentido, lo demuestra el hecho de que el iracundo debate sobre la teoría del colapso de Luxemburg continuó ya terminada la Primera Guerra Mundial, cuando la propia autora asesinada por la contrarrevolución (cómplices los miembros de su propio partido), ya no podía expresarse.

La «Respuesta a Rosa Luxemburg» de Nikolái Bujarin que aparece a mediados

---

[10] Bauer, Otto, revisión de *Die Akkumulation des Kapitals.* De: *Die Neue Zeit* (1912), citado en MATTICK, Paul, *Economic Crisis and Crisis Theory, 1974,* cursivas en el original. Disponible en: www.marxists.org/archive/mattick-paul/1974/crisis/ch03.htm (*); ed. cast. *Crisis económica y teorías de la crisis. Un ensayo sobre Marx y la «ciencia económica»,* Madrid, Maia, 2004.

[11] *Ibídem* (*)

de los años 20 está en consonancia con la línea de los socialdemócratas revisionistas de 1912-1913. En su ensayo *La economía mundial y el imperialismo* que apareció en la revista teórica *Bajo la bandera del marxismo,*[12] a propósito del problema de la realización afirma que: «[...] en último análisis el asunto es extremadamente sencillo. La contratación de trabajadores adicionales determina una demanda adicional, que genera precisamente aquella parte del plusvalor destinado a la acumulación, para ser exactos, aquella parte que debe necesariamente convertirse en capital variable adicional operativo».[13] Su explicación de las tablas de reproducción fue igualmente lacónica.: «Los compradores de los medios de producción adicionales son los Propios capitalistas. Los compradores de los medios de consumo adicionales son los trabajadores adicionales, que reciben dinero de los capitalistas, que compran la fuerza de trabajo de estos trabajadores adicionales».[14]

198

En una línea argumental análoga a la de Otto Bauer, Bujarin también reduce el problema de las crisis a meras fricciones en el proceso de realización, debido a las desproporciones recurrentes entre los diferentes estados, tamaños y manifestaciones de la acumulación, pero que volverían a ser superadas regularmente. Se trataría de un «proceso [...] gradual»,[15] las magnitudes en cuestión «no se superponen en ningún caso,[16]pero la realización tendría lugar, no obstante, a través de todas las fricciones:

> El plusvalor acumulado debe pasar necesariamente por la fase monetaria en su movimiento, pero no se realiza de una sola vez, sino poco a poco, no como un montón compacto de mercancías al que se contrapone un montón compacto de dinero, sino a través de innumerables operaciones comerciales, en las que una y la misma unidad monetaria realiza uno tras otro, una multitud de porciones de mercancía; cada una de las porciones individuales, de acuerdo con su valor, es igual a esta unidad monetaria.[17]

El razonamiento de Bujarin no es del todo coherente: a veces los trabajadores adicionales se dan cuenta del plusvalor adicional por medio del dinero adicional (sus ingresos salariales), a veces es la mayor velocidad a la que circula una masa de dinero inalterada lo que hace posible el proceso ampliado de realización. Sin

---

[12] *Pod znamenem marksizma,* organe théorique de la IIIe Internationale. Robert Kurz cita *Unter dem Banner des arxismus*, la edición alemana de la revista (n. del t.)

[13] Bujarin, Nikolái, *Der Imperialismus und die Akkumulation des Kapitals. Unter dem Banner des Marxismus,* Jahrgang I, 1925, reimpreso en Erlagen, 1970; ed. cast. *El imperialism y la acumulación del capital*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1974. (*)

[14] *Ibídem*, (*)

[15] *Ibídem*, (*)

[16] *Ibídem*, (*)

[17] *Ibídem*, (*)

embargo, su demostración está sesgad a favor de los trabajadores adicionales, ya que se trata de explicar no sólo la realización sino también la producción del plusvalor adicional.

Y a este respecto hay acuerdo entre todas las partes implicadas: todo su debate presupone la acumulación como producción expandida mediante la contratación de trabajadores adicionales, razón por la cual ni es ni mucho menos el único que recurre al argumento biológico del «crecimiento continuo de la población» como la premisa real de la acumulación, y lo convierte en una ley transhistórica de la convivencia social en general.

199

En su rechazo de la teoría de Rosa Luxemburg, Bujarin llega así a su vez al concepto secular de una crisis que es simplemente purificadera, o al menos indispensable para el buen funcionamiento del capital, concepto que cae de contradicción en contradicción en lo que concierne al proceso de acumulación:

> En efecto, ¿la posibilidad de realización significa un desarrollo «sin obstáculos» de las fuerzas productivas? No, en absoluto. En la cuarta parte hemos visto las confusiones que Rosa Luxemburg ha causado Para ella el crecimiento «imperturbable» significa un crecimiento sin contradicciones, pero incluso en el «capitalismo puro» todo el desarrollo está lleno de contradicciones. Si no hay una sobreproducción continua, hay una periódica. Si no hay una imposibilidad permanente de realización, hay sin embargo crisis periódicas. Si no hay una solución definitiva a las contradicciones, se produce un aplazamiento temporal de las mismas, y, en consecuencia, una «solución limitada». Si no hay una imposibilidad permanente de existencia del capitalismo, en cambio hay una amplia reproducción de las contradicciones capitalistas. Y así sucesivamente.[18]

Como podemos ver, la línea argumental de un Michael Heinrich hoy en día, a pesar de sus pretensiones críticas, puede ser clasificada, en cuanto a la teoría de las crisis, como integrada en la esencia del marxismo tradicional, incluida su variante leninista.

Asimismo están las reflexiones de los asesores comunistas sobre la teoría de las crisis, que también rechazan la teoría del colapso de Luxemburg, argumentando que se ha reducido a una teoría puramente circulatoria. Por ejemplo, para Antón Pannekoek, para el que está «claro» que «fue Rosa Luxemburg quien se equivocó»,[19] los bienes de consumo adicionales que representan el plusvalor acumulado «son en realidad adquiridos por los trabajadores adicionales,[20] y de ese modo se realiza dicho plusvalor. Esta misma línea argumental ha sido

---

[18] *Ibídem*, (*)

[19] Pannekoek, Anton, «Die Zusammenbruchstheorie de Kapitlaismus», en *Rätekorrespondenz*, nº 1, junio, 1934; trad. cast. *La teoría del derrumbe del capitalismo, (1934)* (Marxist Internet Archives). Disponible en https://www.marxists.org/espanol/pannekoek/1930s/1934.htm

[20] *Ibídem*, (*)

sostenida desde la Segunda Guerra Mundial por Paul Mattick:

200

> Y a principios de este siglo, la marxista Rosa Luxemburg vio en las dificultades de realización de la plusvalía las razones objetivas de la crisis y las guerras y de la eventual desaparición del capitalismo. Todo esto tiene poco que ver con Marx, quien vio que el mundo actual del capitalismo era al mismo tiempo un proceso de producción y de circulación, sin duda, pero que no obstante sostuvo que nada puede circular si antes no es producido y que por esta razón dio prioridad a los problemas del proceso de producción. Si la producción de plusvalía es adecuada para asegurar una expansión acelerada de capital, hay poca razón para suponer que el capitalismo pueda fallar en la esfera de la circulación.[21]

Después de la Segunda Guerra Mundial, las discusiones esporádicas en torno a la teoría de la dinámica capitalista propuesta por Rosa Luxemburg no aportaron nada nuevo (con la posible excepción de las observaciones de Román Rosdolsky en su libro *Génesis y estructura de «El capital» de Marx,* pero son esencialmente metodológicas y no nos conciernen aquí). Por regla general, la teoría del colapso, tan reduccionista como la teoría de la circulación de Rosa Luxemburg, solo sirvió como pretexto para rae cualquier idea de un límite objetivo e infranqueable inherente al movimiento de la valorización. Irónicamente, de esta manera la idea, en sí misma correcta, de volver a la producción del plusvalor se aleja completamente de la reflexión de la teoría de las crisis. Porque, como mostré en la primera parte, en el marxismo tradicional la noción de producción, en cuanto se refiere a la sustancia del trabajo, puede verse, por una parte, como ontológico-transhistórica, y por tanto fuera del alcance de una teoría de la crisis del capital, y por otra parte replegada en cuestiones de simple distribución y de capacidad jurídica de disposición, que acaban por ocultar por completo el problema central. En los enfoques más recientes, como el de Michael Heinrich, hemos visto que el valor y el plusvalor están incluso determinados explícitamente en un nivel puramente circulatorio, como un simple «informe de validación» desprovisto de toda sustancia; para defenderse contra la noción de un límite absoluto inherente a la valorización, ya ni siquiera es necesario invocar como Mattick a «dar prioridad» al proceso de producción.

---

[21] Mattick, Paul, *Marx und Keynes. Die Grenzen des gemischten Wirtschafts-system,* Frankfurt/Main, 1974; ed. cast. *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*, Buenos Aires, Ediciones RYR, 2013.

203

[11]
UNA TEORÍA REDUCCIONISTA DEL COLAPSO COMO POSICIÓN MARXISTA MINORITARIA EN LA ÉPOCA DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL: HENRYK GROSSMAN

La otra teoría del colapso que permaneció aislada en la primera mitad del siglo XX, la teoría elaborada por Henryk Grossman, se acercó mucho más, por ensayo y error, a una teoría de las crisis «productivista» que la de Rosa Luxemburg. Pero como teórico. Grossman fue etiquetado como *persona non grata,* incluso más que Rosa Luxemburg, por el marxismo dominante, hasta en las interpretaciones postmodernas. La mayoría de los que se atún con derecho a condenarlo probablemente ni siquiera lo leyeron. Grossman comparte el presupuesto común de todas las variantes del marxismo tradicional, a saber, la ontología del trabajo. También para él, la abstracción trabajo, la sustancia trabajo, es una de las condiciones siempre indispensables para «el metabolismo del hombre con la naturaleza» (Marx). Así pues, aunque en su explicación de la «ley del colapso» del capital se refiera a la producción del plusvalor y no simplemente a su realización, Grossman no razona fundamentalmente en términos de sustancia del valor. En cambio, sigue superficialmente la problemática, ya debatida por los clásicos burgueses (Smith, Ricardo, Mill), de una disparidad que lógicamente se incrementa con el tiempo entre los costes iniciales de producción que aumentan (cada vez más ciencia, máquinas, etc.) y los beneficios que, en relación con estos costes, decrecen; Marx, como sabemos, describió esta cuestión como una correlación entre la composición orgánica creciente del capital y la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

204

Debido a sus presuposiciones sobre la ontología del trabajo, Grossman no logra descifrar lo que constituye el trasfondo sustancial (en el verdadero sentido de la palabra) de esta problemática, a saber, el proceso histórico, inmanente a la lógica del capital, de la desustancialización, y, por lo tanto, la creciente obsolescencia del trabajo. Por eso comete exactamente el mismo error que Luxemburg, Bauer, Bujarin, etc., al asumir ciegamente un crecimiento constante del componente y del capital (capital variable, esto es, trabajo asalariado), es decir, la posibilidad para el capitalismo de absorber creciente trabajo humano adicional; un proceso que en rigor solo podría ser obstaculizado por un problema externo, al menos temporalmente, como por ejemplo un déficit en términos de fuerza de trabajo disponible (es decir, un crecimiento insuficiente de la población). Al asumir que y puede aumentar infinitamente y solo disminuir en relación con *c* (capital constante), la teoría grossmaniana de las crisis y el colapso es capaz de referirse no a la sustancia valor, sino a simples relaciones de

magnitud relativa dentro de esa sustancia que, como tal, no se cuestiona.

Para ello, Grossman insiste en un aspecto que a primera vista parece un poco curioso. Destaca la distinción, dentro del concepto de plusvalor, entre la parte destinada al consumo personal de los capitalistas y la parte destinada a una mayor acumulación (reinversión). Así pues, el plusvalor se desglosa en *k* (consumo capitalista) y *a* (capitalización! dirima a su vez en *ac* (capital constante acumulado) y *av* (capital variable acumulado). Ya se puede adivinar adónde conduce este argumento: al creciente disparidad entre *c* y *v*, es decir, la creciente composición orgánica del capital, no llevaría a la progresiva desaparición de la sustancia y por lo tanto al fin de la valorización en general, sino solo a un problema a nivel de la magnitud *k*, el propio consumo de los capitalistas, es este último el que soportaría el peso de este cambio en los componentes de la reproducción capitalista.

205

Grossman señala que el modelo numérico (que toma de Otro Bauer para hacer la crítica inmanente) no revela inmediatamente este problema: «La parte de plusvalor destinado al consumo individual de los capitalistas *(k)* representa ciertamente un porcentaje cada vez más pequeño de plusvalor en términos relativos...; sin embargo, a pesar de una mayor acumulación de año en año, esta parte crece en valor absoluto, proporcionando así a los capitalistas un fin y un motivo para extender la producción».[1]

«El motivo» de la acumulación de capital se determina aquí de una manera que es al mismo tiempo materialista vulgar, subjetiva y «accidentalmente» psicológica: la acumulación proviene de la codicia de los capitalistas por el consumo de lujo y cosas por el estilo. Marx no lo interpretó así, va que vio en la acumulación de capital (o valorización del valor) un fin irracional en sí mismo que había escapado a todo control. Siendo así, el capitalista es visto como un mero funcionario al servicio de este fin en sí mismo, debe comportarse como un «fanático de la valorización del valor» (Marx) y, subjetivamente hablando, ya no es un derrochador en el sentido de los señores feudales (cuyos «motivos», además, no se reducían a un banal gusto por el lujo, sino que estaban determinados por la constitución fetichista de su época). Al igual que otros marxistas tradicionales, Grossman borra así de un plumazo todo el problema del «sujeto automático», llegando así a su conclusión reduccionista del límite interno del capital.

Así que, al principio la porción de plusvalor reservada para el consumo personal de los capitalistas *k* crece absolutamente la composición de plusvalor y disminuye solo relativamente a, el fondo de acumulación, análogo a la composición orgánica del capital donde *v* (capital variable) crece absolutamente

[1] Grossman, Henryk, *Das Akkumulation – und Zusammenbruchsgesetz des kapitalischen System (Zugleich eine Krisentheorie)*, Leipzig, 1929; reimpreso en Frankfurt/Main, 1969; ed. cast. *Ley de la acumulación y del derrumbe del Sistema capitalista,* Madrid, Siglo XXI, 2004.

y solo disminuye respecto a *c* (capital constante). Grossman entonces extiende este modelo numérico ficticio, tomado en préstamo de Bauer, a lo largo del tiempo y establece que la relación *k/a* sigue una curva muy precisa:
206

> Si seguimos el sistema de Bauer hasta el año 36, manteniéndonos firmes a todas las condiciones postuladas por él, vemos que la porción de plusvalor reservada para el consumo capitalista (k), que asciende a 86.213 en el quinto año y crece en los años siguientes, solo puede expandirse hasta un punto culminante definido. Después de esto, debe necesariamente decrecer porque es absorbida por la porción de plusvalor requerida para la capitalización.[2]

Según Grossman, esta inversión es precisamente el resultado del rápido aumento del capital constante en la composición orgánica del capital total, el aumento de la maquinaria y otros equipos terminando por reclamar una parte tan abrumadora del plusvalor que a los capitalistas no les queda literalmente nada que poner bajo los dientes:

> El capital constante crece rápidamente, sube del 50 por ciento del producto total en el primer año al 82,9 por ciento del producto anual en el año 35. El consumo capitalista *(k)* alcanza un pico en el año 20 y, a partir del año siguiente, disminuye tanto relativa como absolutamente. En el año 34 alcanza su nivel más bajo solo para desaparecer completamente en el año 35.[3]

Es entonces cuando Grossman llega, a partir de un razonamiento francamente absurdo, a este *tour de force* que consiste en señalar una lógica de colapso objetivo sin tener que recurrir a ningún proceso de desustancialización, de desaparición progresiva de la sustancia trabajo, por lo tanto, de desvalorización del valor:

> El sistema se derrumba, la crisis sistémica que se produce refleja el
>
> colapso de su valorización. A partir del 35º año, desde el punto de vista de la clase capitalista, cualquier continuación de la acumulación sería —en las condiciones indicadas— una pura pérdida. Los empresarios se esforzarían mucho por dirigir un sistema de producción cuyos frutos recaerían exclusivamente en la clase obrera ... [...] Si el estado descrito resultara ser un fenómeno permanente, equivaldría a una desintegración del mecanismo capitalista, a su muerte económica.[4]

207

---

[2] *Ibídem. (*)*
[3] *Ibídem. (*)*
[4] *Ibídem. (*)*

En términos sustanciales, la acumulación de capital como tal podría continuar indefinidamente... ¡salvo que los capitalistas ya no tendrían ninguna participación en ella! Una de las primeras reseñas críticas del libro de Grossman, la que debemos al socialdemócrata Alfred Braunthal, se burló de este razonamiento que nos lleva a creer en la «pauperización de los capitalistas».[5] Incluso las premisas objetivas en las que se basa esta grotesca teoría son erróneas. Grossman actúa como si el valor correspondiente a y fuera una grandeza inmutable, pero Marx, como todos saben, va había observado que el valor de la fuerza de trabajo incluye un «elemento histórico y moral». El valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción de la fuerza de trabajo no es fijo, sino que también está determinado por las normas de la civilización, es decir, la cantidad y la calidad de los medios de subsistencia que una sociedad considera indispensables para su reproducción. Y el establecimiento de estas normas es objeto de luchas socio-históricas. La inmanencia sistémica de la lucha de

el hecho de que solo era una «lucha por el reconocimiento», por la simple mejora del nivel de vida de los trabajadores, en el terreno indiscutible del trabajo abstracto. Pero esta «lucha por el reconocimiento» siempre representa al mismo tiempo una trampa equivalente a prometer lealtad y entregarse a las leyes sistémicas de la valorización del valor.

208

Además, durante las grandes crisis, ¿no vemos regularmente que la competencia entre los propios trabajadores suele relegar a un segundo plano el elemento histórico y moral del valor de la fuerza de trabajo, con el resultado de q el coste medio de su reproducción cae bruscamente por debajo del nivel alcanzado anteriormente? En la actual crisis mundial que sigue a la tercera revolución industrial, este fenómeno se manifiesta una vez más y multiplicado por diez. En los Estados Unidos de América, donde los «trabajadores sin hogar» están aumentando, parece que el beneficio de la vivienda ya no forma parte del elemento histórico y moral de los costos de reproducción de la fuerza de trabajo; y esta situación se está extendiendo por todo el hemisferio occidental, por no hablar de la periferia. Así que siempre hay suficiente margen para preservar a la querida clase capitalista de la indignante hambruna por la falta de «la porción de plusvalor destinada al consumo capitalista». Gracias a su construcción, que es lo más inestable posible, Grossman logra destacar, desde el lado de la producción de plusvalor, un límite absoluto inherente a la valorización del valor, sin tener que admitir el principio de desustancialización como parte de la creciente obsolescencia del trabajo. El despido masivo de la

[5] Braunthal, Alfred, *Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie,* en: *Dier Gesellchaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik,* Berlin, octubre 1929, p. 294.

fuerza de trabajo representa a sus ojos no la *causa* decisiva, sino simplemente una *consecuencia* de este límite interno construido de manera diferente: «La caída de la tasa de beneficio va acompañada de una caída de la cuota *k* destinada al consumo de la clase capitalista, seguida pronto de una caída también de la cuota restante de plusvalor destinado a la acumulación».[6]

El vínculo causal aquí está puesto al revés. Según Grossman, si la acumulación de capital se derrumba, no es en absoluto porque el desarrollo constante de la productividad conduzca a una situación histórica en la que se hace imposible absorber suficiente fuerza de trabajo que siga cumpliendo los niveles de productividad y rentabilidad alcanzados; se derrumba solo porque no queda suficiente plusvalor para el consumo de los capitalistas. En cuanto al creciente ejército de reserva de los trabajadores desempleados, representaría solo un fenómeno secundario derivado de esta supuesta causa primaria y la consiguiente desaceleración de la acumulación (lo que, por cierto, deshace el argumento de la «motivación» de los capitalistas). Es, por así decirlo, la «astucia de la razón» de la ontología del trabajo lo que obliga a Grossman a estas contorsiones tan descabelladas.

209 Originalmente, tendríamos incluso la situación opuesta según él, es decir que la crisis o el límite interior consistirían, exactamente como afirmaron Bauer y otros, en una falta de tuerza de trabajo:

> La insuficiente valorización como resultado de la sobreacumulación significa que el capital aumenta mis rápidamente que el plusvalor que puede extraerse exprimiendo una población determinada, en otras palabras, que la base de la valorización —la población— es demasiado pequeña en relación con este capital aumentado.[7]

Solo más tarde, una vez que los capitalistas, por falta de consumo propio, han perdido el gusto por la vida, la tendencia comienza a invertirse:

> A partir del 35 año, la acumulación puede —dependiendo del progreso técnico de la época… no seguir el ritmo del crecimiento de la población. La acumulación se ha hecho demasiado pequeña, lo que significa que *inevitablemente* se forma un ejército de reserva que crece año tras año.[8]

Grossman llega a excluir expresamente (y no solo implícitamente) que una obsolescencia creciente del trabajo debido al desarrollo de las fuerzas

---

[6] Grossman, Henryk, *Das Akkumulation (…)*, op. cit.
[7] *Ibídem. (*)*
[8] *Ibídem. (*)*

productivas, y por lo tanto una desustancializacion capital, una desvalorización del valor, está en la base de la «ley del colapso» que La elaborado:

210

> El reemplazo de los trabajadores por las máquinas [...] es un hecho técnico [...]. Todo progreso técnico consiste en que el trabajo se vuelve más productivo, en que, en consecuencia, con respecto a un determinado producto, se ahorra, se libera trabajo. Se trata de un hecho irrefutable y no necesita más «demostración», ya que resulta del propio concepto de la máquina como medio de producción que ahorra trabajo a los hombres. Esta liberación de trabajo por la máquina se produce en *cualquier* modo de producción, incluida la economía socialista planificada, siempre que se haga uso de los avances de la tecnología. De este estado de cosas se deduce que Marx no pudo de ninguna manera deducir de este hecho «natural» el colapso del modo de producción capitalista.[9]

La tesis que se defiende aquí es tan discutible como el argumento principal de un «colapso del consumo capitalista» que se supone que apoya. Si es cierto que, incluso independientemente del capitalismo, no se puede concebir un desarrollo técnico de las fuerzas productivas que se satisfaga simplemente a nivel material, «natural», ello no implica ciertamente que el desarrollo de las fuerzas productivas en condiciones capitalistas no tenga un impacto en la valorización, como lo implica Grossman. Él separa completamente el plano del valor (o más bien de la valorización) del plano técnico-material, y actúa como si no tuvieran nada que entre sí. Al mismo tiempo, la dinámica del capitalismo, que se caracteriza precisamente por una dialéctica entre materia y forma en cuanto a su sustancia, una dialéctica entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la desustancialización, está del todo ausente. La sustancia de la forma valor no es la materia natural remodelada, sino el trabajo abstracto pretérito, la masa de energía humana quemada. Dado que Grossman no logra, sobre la base de sus premisas de la ontología del trabajo, establecerse en el plano decisivo que subyace al problema de la crisis, se ve obligado a invertir todo y a afirmar que, desde el punto de vista económico:

211

> [...] la causa del subempleo persistente, que M describe en el capítulo sobre la acumulación, y que se refleja en la formación del ejército de reserva, no se basa en el hecho técnico de la introducción de maquinaria, sino en la imperfecta valorización del capital específico de las etapas avanzadas de acumulación. Es una causa que fluye estrictamente de lo específicamente capitalista de la producción. Los trabajadores son despedidos no porque se vean desplazados por la maquinaria, sino porque, al nivel específico de acumulación de capital, el beneficio se vuelve demasiado pequeño y, en consecuencia, no puede pagar la

---

[9] *Ibídem. (*)*

compra de nueva maquinaria a tiempo.[10]

La inversión entre causa y efecto es evidente aquí, en la medida en que en Marx el aumento de la composición orgánica del capital —que se supone subyace a los desplazamientos internos entre los componentes de la reproducción capitalista invocados por el propio Grossman— se explica precisamente por el desarrollo técnico material de las fuerzas productivas. De repente, este desarrollo ya no es la causa de la «falta de valorización», ni siquiera desempeña el más mínimo papel económico... Como vemos, es *el horror vacui,* la aversión al vacío, en la que todo el marxismo, atascado en su ontología del trabajo, siempre se ha alejado de la idea de que la sustancia del trabajo podría un día volverse obsoleta, el que también atormenta a Grossman y lleva su razonamiento a un vertiginoso sinsentido, esto es, el considerar absurdo el «desempleo absoluto (independiente de los ciclos económicos)» o, más precisamente, como un fenómeno insignificante debido a simples fricciones que se producirían a nivel de «rotación de puestos de trabajo», incluso en periodos de auge económico; en cualquier caso, no tendría «nada que ver con la sustitución de los trabajadores por máquinas, ni con la acumulación de capital»,[11]Al reducir la lógica del colapso a desplazamientos internos a la creación de plusvalor sustancial que, como tal, queda sin cuestionar, Grossman, que partió del modelo platónico de Bauer, conduce a una construcción teórica que, de hecho, se reduce a un árido cálculo desprovisto de toda conceptualización, «demostración aritmética y lógica»,[12] como él mismo dice, que en ningún momento recurre al problema subyacente de la sustancia.

212

En este contexto, es comprensible que se vea obligado a invertir aún más la lógica de las crisis y que, ante el desarrollo de las fuerzas productivas, acabe recurriendo a la idea, compartida por socialdemócratas y leninistas, de un supuesto obstáculo a las fuerzas productivas por parte del propio capitalismo, un capitalismo estancado y parasitario, etc. Así, Grossman afirma incluso que «en el marco del modo de producción capitalista, en un cieno grado de acumulación de capital, el desarrollo técnico se ralentiza necesariamente, porque la *valorización* del capital se vuelve insuficiente para hacer frente a esta tarea».[13] El capitalismo experimentaría entonces una fase de «senilidad»[14] que demostraba que «en el capitalismo, un despliegue ilimitado de las fuerzas productivas es imposible, ya que encontraría su límite en las propias posibilidades de valorización».[15]

---

[10] *Ibídem. (*)*
[11] *Ibídem. (*)*
[12] *Ibídem. (*)*
[13] *Ibídem. (*)*
[14] *Ibídem. (*)*
[15] *Ibídem. (*)*

Sin embargo, en la crisis real del capitalismo y a medida que la valorización se aproxima a su límite absoluto real, es precisamente lo contrario lo que observamos: hasta su último aliento histórico, por así decirlo, el capitalismo desarrolla sin frenos las fuerzas productivas a través de la competencia universal, y eso es precisamente de lo que se muere. Se muere en medio de una dinámica de destrucción y no en una fase pacífica de senilidad. Grossman comete así un perfecto error de interpretación cuando cree que resuelve, sin salir del horizonte del pensamiento marxista tradicional, la famosa «antinomia entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo del modo de producción capitalista».[16]

213 Cuanto más se acerca el capitalismo a su límite absoluto tanto más la competencia acelera el desarrollo científico y técnico que luego entra en conflicto con la forma valor, pues hace obsoleta su propia sustancia (el trabajo) en proporciones cada vez mayores y, además, destruye las bases naturales de la vida en la tierra.

Si la sociedad pretende hacerse alguna vez dueña de su propia producción, debe detener absolutamente este desarrollo de las fuerzas productivas, que es indiferente a cualquier contenido cualitativo y adopta cada vez más la apariencia de un desarrollo ciego de las fuerzas destructivas. Solo entonces madurará la antinomia entre las fuerzas productivas y el modo de producción capitalista. No en la forma en que la entendía el marxismo del movimiento obrero junto con Grossman, es decir, que la escasa rentabilidad, o dicho de otra forma, el estancamiento de la valorización en bajas tasas de crecimiento, también paralizaría la innovación técnica y la «clase obrera» tendría que responsabilizarse de un ulterior desarrollo ilimitado (es decir, un fin en sí mismo, pero sin nimbo) de las fuerzas productivas. Esta fórmula, tan arraigada como errónea, simplemente muestra hasta qué punto el pensamiento detrás de ella está todavía imbuido de la lógica del capital. Grossman tuvo el valor de tomar el ya controvertido y peyorativo término «teoría del colapso» y examinarlo seriamente, pero como su teoría se basaba en simplificaciones sustanciales, terminó asustado por su propia audacia y recurrió a relativizaciones que se asemejaban los argumentos de Bauer, Bujarin y el Michael Heinrich de hoy.

En este sentido, él insiste en que:

> […] por supuesto, como dijo Lenin con razón, no hay ninguna situación que sea absolutamente desesperada. Incluso en nuestro caso, la tendencia al colapso no tiene por qué prevalecer al final. Es muy posible que se produzcan tendencias contrarias a lo largo del camino. El colapso absoluto se convierte entonces en una

[16] *Ibídem. (*)*

crisis temporal tras la cual el proceso de acumulación comienza de nuevo.[17]

214

¿Todo este esfuerzo de más de 600 páginas para llegar a esta conclusión? Grossman es cierto, relativiza su propia relativización al añadir de forma lastimera que «estas soluciones solo tendrían un impacto temporal». El hecho es que se enreda definitivamente en los escollos de su misma argumentación, que resultan del hecho de que, en primer lugar, desde el punto de vista teórico, no parte de la lógica de una desustancialización del capital, y por lo tanto de una crítica categorial del trabajo, y, en segundo lugar, no se fija en el proceso histórico concreto por el que se expresa la contradicción entre el desarrollo de las tuerzas productivas y la forma valor (o valorización). Al contrario, siguiendo a Otto Bauer. sucumbe a un modelo platónico abstracto y ahistórico. Bajo este enfoque reduccionista, la «demostración aritmética» queda desprovista de todo concepto, o incluso, cuando el problema, por ejemplo, se reduce a la llamada falta de medios para el «consumo capitalista», se vuelve conceptualmente ridícula.

[17] Grossman, Henryk, disponible en: www.marxists.org/archive/grossman/1929/breakdown/ch02.htm

[12]
DE LA DEMONIZACIÓN DE GROSSMAN A LA DESAPARICIÓN DEL DEBATE MARXISTA SOBRE LAS CRISIS Y EL COLAPSO

A diferencia de la teoría del colapso de Rosa Luxemburg, la teoría del colapso de Henryk Grossman ya no provocó un gran debate marxista. A primera vista, esto es sorprendente. Porque el mismo año en que se publicó el libro de Grossman, 1929, marcó, como todo el mundo sabe, el comienzo de la mayor y más profunda crisis que el capitalismo había conocido jamás, una crisis tan grave que muchos economistas burgueses, engalanados de una vulgar ignorancia y un optimismo profesional indefectible (pienso en Schumpeter, por ejemplo), empezaron a preguntarse si este modo de producción tenía todavía futuro. Ante un acontecimiento tan violento, incluso los teóricos que lo estudiaron en profundidad después de la Segunda Guerra Mundial, y en un espíritu hostil a cualquier teoría del colapso, siempre encontraron cierta dificultad para aceptar la idea (de nuevo difundida hoy en día por personas como Michael Heinrich) de que la crisis simplemente cumpliría una «función» como mecanismo purificador inmanente al sistema destinado a permitirle recuperar su capacidad de acumularon. Para Christel Neusüß, que escribió en los años 70, la Gran Depresión no encaja en el esquema de esta «función correctora., herencia de las crisis económicas superficiales del siglo XIX:

> Si la función de esta última era en efecto proporcionar una solución temporal a las crecientes contradicciones y activar el proceso de acumulación a mayor escala, la enorme crisis mundial que estalló en 1929 no tuvo a primera vista la más mínima función para el capital, y ciertamente no una función correctora (como la llama la economía burguesa). Más bien, su resultado fue una clara recaída en la barbarie para uno de los países capitalistas más avanzados, un prolongado estancamiento en los demás países capitalistas v, finalmente, la Segunda Guerra Mundial eclipsando en gran medida la primera en términos de atrocidades. Solo después de veinte años de crisis, guerra y nuevamente crisis en la inmediata posguerra, el capital pudo reiniciar su proceso de acumulación en el mercado mundial.[1]

Esta visión debería servir como recordatorio de lo frívolo que es subsumir la dinámica destructiva del capitalismo bajo el concepto burgués de «función correctora». La Gran Depresión de 1929-1933 puede haber sido el síntoma de

---

[1] Neusüß, Chistel, *Imperialismus und Weltmarktbewegung des Kapital,* Berlin, Erlagen, 1982, p. 202. (*)

un desastre histórico aún mayor puesto en marcha por la tercera revolución industrial, mientras que la fase de prosperidad posterior a la Segunda Guerra Mundial hoy aparecería apenas como un *intermezzo* efímero. Sin embargo, al mismo tiempo, el análisis de Neusüß tiene el carácter de un cuento con moraleja, en el que se inscribe todo el destino de la teoría de Grossman. La lacónica carta en la que Martin Trottmann, por ejemplo, en los años cincuenta, formula este destino en su tesis doctoral sobre Grossman (bajo la dirección de Edgar Salín) es bastante reveladora:

> [...] obra de Grossman constituye la última y más ambiciosa contribución a la controversia sobre el colapso que dominó la teoría marxista (al menos en Alemania) durante tres decenios, pero no aportó la más mínima solución definitiva al problema. Por lo tanto, el debate no puede considerarse cerrado; simplemente se interrumpió en el decenio de 1930 debido a las circunstancias desfavorables de la época, que afectaron especialmente a la teoría marxista afincada en Alemania.[2]

217

Las «circunstancias desfavorables de la época»: no se puede definir la catástrofe con mayor ligereza. Según las leyes del «mercado de las opiniones» de la circulación burguesa de las ideas (leyes a las que también está sujeta en cierta medida la circulación de la crítica radical, ya que le es imposible dar un salto fuera de la sociedad existente), el libro de Grossman debería haberse convertido en un *best-seller y* haber atizado el debate. Pero sucedió lo contrario. Esto se debió menos a la debilidad del argumento de Grossman que a la irrupción de la barbarie, que ahogó la reflexión crítica en la lucha por la supervivencia inmediata, paralizó la crítica en general y sometió la esfera teórica a restricciones tan brutales como las de la esfera de la reproducción socioeconómica. Este escenario, que fue el destino no solo de la teoría de Grossman sino de todo un debate histórico, no augura nada bueno para la situación actual. La dramática agravación de los fenómenos de crisis, por más que sostenga fuertemente la validez de la teoría de las crisis basada en una crítica radical del trabajo y del valor, a primera vista también podría conducirnos a un debate inadecuado, es decir, una vez más a una rarefacción y una minimización de la reflexión teórica en general, y por consiguiente, a una huida hada las construcciones neo-utopistas, los subjetivismos y las ideologías de la inmediatez.

Volviendo a la teoría del colapso de Grossman, atrapada en el torbellino de los acontecimientos, solo pudo encontrar una respuesta crítica relativamente débil a principios de la década de 1930. Fritz Sternberg, que, siguiendo la tradición de

---

[2] Trottmann, Martin, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchstheorie von Henryk Grssman*, Zürich, Polygraphischer Verlag, 1956, p. 7. (*)

Rosa Luxemburg, había continuado reflexionando sobre el problema de la realización, se lanzó a una polémica contra Grossman en la que, sin embargo, se contentó esencialmente con insistir una más en el carácter decisivo de este problema. La polémica del «leninista Eugen Varga contra Grossman resultó ser aún más furiosa. En un texto titulado «La acumulación y el colapso del capitalismo», publicado en la revista *Bajo la bandera del marxismo,* gano teórico de la Tercera Internacional, intentó infligir a Grossman una verdadera reprimenda, como Bujarin había hecho anteriormente con Luxemburg, y con argumentos igual de inconsistentes en cuanto a crítica económica y teoría de las crisis. Así reprocho a Grossman, por un lado, su modelo platónico: basándose en los cálculos de Otto Bauer, Grossman había asumido «de manera totalmente arbitraria un aumento de la población del 5%» e hizo la suposición «igualmente irrealista, de un aumento del 10% anual del capital constante para el conjunto de la sociedad capitalista, como admite el esquema Bauer-Grossman. Entonces llegamos al fantasioso desenlace de que ¡el capital constante se multiplica por veinticinco en el espacio de 35 años! Basta recordar las cifras de los censos de empresas de los distintos países para ver que tal aumento del capital constante está en flagrante contradicción con la realidad».[3]

¡Ya hay algo un tanto arrogante en querer responder directamente a un modelo teórico con datos empíricos del «censo de empresas»! En lugar de sucumbir a una falsa inmediatez buscando la «realidad» en este tipo de datos, Varga habría hecho mejor en criticar el esquema en cuestión en el correspondiente nivel teórico; así podría haber revelado la reducción a simples cambios internos en la producción de plusvalor operada por Grossman, reducción que por sí sola explica el grosero modelo platónico. Pero aquí está: en lo que respecta a la ontología del trabajo, Varga compartía con Grossman y todos los marxistas de la época una estrechez de miras, una especie de bloqueo que le impide de entrada toda definición teórica adecuada del problema de la desustancialización subyacente tanto a las crisis transitorias del establecimiento del capital como al límite interno absoluto inherente a su valorización.

A Varga, en cambio, no le va mejor cuando señala el argumento falaz de Grossman de que la liberación del trabajo asalariado no tiene que ver con el desarrollo de las fuerzas productivas, que se suponen meramente «técnicas»:

219

> [...] por lo tanto, no son las máquinas las que expulsan a los trabajadores y los reducen al paro, sino el hecho de que la tasa de beneficio se vuelve mínima a un cierto nivel de acumulación. ¿Pero por qué la tasa de beneficios ha caído tan bajo? ¡Porque se han utilizado máquinas en lugar de trabajadores! La alta composición orgánica del capital, la insignificante tasa de beneficios y la sustitución de los trabajadores por máquinas son aspectos diferentes de un mismo proceso; todo ello se encuentra ya en la propia definición del concepto de composición orgánica

[3] *Ibídem*. p. 75 (*)

de Marx.[4]

Varga, sin embargo, se queda con esta observación correcta, que es poco más que una observación filológica sobre la teoría marxista; se niega categóricamente a ser arrastrado a consideraciones teóricas sobre la problemática subyacente a todo esto: ¡le habrían llevado directamente a la zona tabú de una noción de desustancialización!

En la teoría de las crisis, Varga vuelve en gran medida al problema de la realización:

> Grossman solo ve el fracaso de la valorización debido a la sobreacu-mulación que él mismo ha construido: solo la forma de valor existe a sus ojos. Intenta explicar las crisis partiendo de la premisa de que no hay problema a nivel de realización, a nivel de los intercambios entre las secciones I y II. El hecho de que el proceso de sobreacumulación deba necesariamente dar lugar a una desproporción entre las dos secciones, que es el punto de partida de las crisis periódicas y el hecho de que la limitada capacidad de consumo de las masas sea un elemento de la desproporcionalidad, son ambos rechazado» por Grossman como inexactas o accesorias, en flagrante contradicción con las opiniones de Marx y Lenin.[5]

Ahora Varga, a su vez, recurre al notorio cambio en las relaciones de valor capitalistas, el mismo cambio que, si bien por otros medios, había llevado a Grossman a su modelo platónico. Al reducir el problema a una cuestión de realización y a una desproporción entre las secciones I y II, anula el paso de Grossman hacia una teoría productivista en lugar de una simple teoría circulatoria de las crisis y el límite absoluto. En cuanto al hecho de que, de este plan del que Varga se retira, es absolutamente imposible derivar cualquier tipo de colapso, afortunadamente va se desprendía de la crítica detallada hecha a Rosa Luxemburg. A partir de entonces Varga cree que ha terminado no solo con Grossman sino con todo tipo de teoría del colapso. Igualmente insuficiente es h critica que Pannekoek dirige a Grossman en 1934 en el artículo va citado, en el que también ataca la teoría del colapso de Rosa Luxemburg. Pannekoek, al igual que Varga, deplora el modelo platónico basado en el esquema de reproducción de Bauer, que Grossman «considera una representación correcta del desarrollo capitalista».[6]

Nuestros críticos han percibido una debilidad innegable en Grossman, y Alfred Braunthal ya había hablado de «fetichismo de los esquemas». Pero ninguno de

---

[4] Varga, Eugen, *«Akkumulation und Zusammenbruch des Kapitalismus»,* Unter dem Banner des Marxismus, 4e année, Wien, 1930; reedition Erlangen, Verlag Plitladen, 1970, p. 74. (*)

[5] *Ibídem*, p, 78, cursivas en el original. (*)

[6]

ellos va más allá de esta vaga sospecha, ni Pannekoek hace el más mínimo intento de explorar la problemática a lo largo del camino teórico abierto por Marx, a saber, utilizando la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la sustancia valor. Para él tampoco existe un enfoque, sino nada más que un muro liso e impenetrable de la ontología del trabajo que es parte integrante del bagaje teórico básico del marxismo tradicional en todas sus variantes. Por consiguiente, todo lo que Pannekoek tiene que decir aún sobre el problema de la relación entre el «progreso técnico» y la reproducción del capital rivaliza en torpeza con el argumento expuesto por el propio Grossman de un «colapso del consumo capitalista»:

221

> Veamos más de cerca las razones del colapso. ¿Cuál es la base para necesario aumento del capital constante del 10% cada año? [...] Grossman sostiene que el progreso técnico (para una tasa de crecimiento de la población determinada) prescribe un aumento anual determinado del capital constante. Se podría decir entonces sin recurrir al desvío del esquema de reproducción: cuando la tasa de ganancia cae por debajo de este ritmo de aumento exigido por el progreso técnico, el capitalismo debe necesariamente colapsar. Dejemos de lado el hecho de que esto no tiene nada que ver con Marx pero, ¿qué es este aumento de capital requerido por la técnica? Las mejoras se introducen en el contexto de la competencia mutua con el fin de obtener un exceso de beneficios (plusvalor relativo); sin embargo, esto no va más allá de lo que es posible con lo, medios financieros de que disponemos [...]. Es bien sabido que decenas de inventos y mejoras técnicas no se introducen y a menudo son abandonados deliberadamente por los jefes para no devaluar el aparato técnico existente. La necesidad de progreso técnico no actúa como una restricción externa; actúa a través de los hombres, y para ellos la necesidad no va más allá de lo que pueden.[7]

¡Vaya paradoja! Mientras que Grossman, siguiendo a Bauer, plantea un aumento constante del capital del 10% anual sin implicar el desarrollo de las fuerzas productivas subyacentes (un momento decisivo a los ojos de Marx), que rechaza como un proceso «puramente técnico» que no tiene absolutamente nada que ver con las relaciones de valor, Pannekoek, en cambio, solo menciona d desarrollo de las fuerzas productivas para rechazarlo inmediatamente como la base del problema del valor. El mismo supuesto estancamiento del desarrollo de las fuerzas productivas al que dio lugar el ajuste aritmético de Grossman como resultado del cambio interno de las relaciones de valor (que supuestamente alcanzó un límite absoluto por una razón completamente diferente) se convierte para Pannekoek en un argumento contra cualquier tenencia inmanente al colapso. Si para Grossman el capitalismo se derrumba porque los capitalistas ya no tienen nada más que poner bajo sus dientes, para Pannekoek por el contrario

[7] *Ibídem*.

no se derrumba, precisamente porque los capitalistas ya no tienen suficiente dinero para financiar el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto es suficiente como para llevarle a uno a la desesperación. La ontología del trabajo no razonada por ambas partes impide que la conexión decisiva se haga evidente y, en última instancia, conduce a una línea de argumentación tan confusa como la contraria.

222

No se puede negar: los últimos oradores del debate marxista sobre la teoría de las crisis y el colapso desde principios del siglo XX están entrando en razón al defender una tendencia inmanente del capitalismo a prolongarse (y son por lo tanto más papistas que el papa, va que, ante la Gran Depresión, incluso los economistas burgueses dudaron de que el sistema de valorización pudiera mantenerse). Incluso la economista Natalie Moszkowska está a favor de una «teoría productivista» de las crisis, aunque no rechaza la idea de un límite absoluto inherente a la dinámica capitalista: a sus ojos, la producción de plusvalor relativo y el aumento de la tasa de plusvalor que lo acompaña desactiva cualquier tendencia al colapso.[8]

Todo el debate encalló como consecuencia del triunfo de la barbarie nacionalsocialista, la Segunda Guerra Mundial y la época de prosperidad de la posguerra (la *Pax Americana,* el milagro económico alemán), que paralizó considerablemente el pensamiento marxista en la crítica de la economía política. Tales condiciones hicieron imposible continuar el riguroso debate de las primeras décadas del siglo. En el discípulo de Grossman, Paul Mattick, por citar solo un ejemplo representativo de la reflexión marxista de posguerra, no encontramos más que una impotente perplejidad:

> La evaluación de la gran crisis que tuvo lugar entre las dos guerras mundiales respecto a la posible crisis final del capital significó poner los deseos por encima de las ideas, Pero esto solo nudo saberse a posteriori. En principio, en el capitalismo desarrollado toda gran crisis puede ser una crisis final. Si no lo es, se queda en premisa para la acumulación ulterior. Con esto, sin embargo, no se quiere decir que no pueda haber una situación de crisis «permanente», aun cuando el concepto no ha de entenderse en términos de eternización. sino solamente en oposición a la crisis temporal, rápidamente superable. En este sentido, la crisis «permanente», es exactamente tan concebible y está tan enraizada en el sistema marciano como la crisis superable. Cuando Marx afirmaba que no había crisis permanentes, se estaba refiriendo solo al ciclo coyuntura! del siglo pagado y a la teoría de la acumulación de Adam Smith, en la que la tasa de beneficio ha de estar descendiendo constantemente. Que en las condiciones actuales del capitalismo mundial pueda aparecer una situación de crisis económico-política permanente es algo exactamente tan posible como la hipótesis de que, en el futuro, al capital le va a seguir siendo posible llegar por el

[8] Moskowska, Natalie, *Zur Kritik moderner Krisentheorie,* Praga, Neuen Weltbühne, 1935; ed. cast. *Contribución a la crítica de las terorías modernas de la crisis*, México, Siglo XXI, 1978.

camino de la crisis a una nueva.[9]

223

Aquí la argumentación se desmorona por completo y se conforma con decir que en principio «todo es posible» pero nunca se puede saber con exactitud. Sin embargo, al igual que los teóricos deben tener cuidado en no desempeñar el papel de profetas (se les suele atribuir peyorativamente cuando los resultados y las conjeturas lógicas extraídas de sus teorías no nos convienen), tampoco pueden prescindir de definiciones conceptuales y analíticas claras que permitan hacer pronósticos generales, es decir, pronósticos no sobre las formas de la evolución y los acontecimientos concretos que es probable que experimenten un desarrollo, sino sobre su lógica interna y sus resultados. El desorden de Mattick, su evidente tergiversación, atestigua el fin irrevocable de un debate marxista sobre las crisis y el colapso, que en cualquier caso, en el contexto del «milagro económico» de la posguerra, parecía haberse vuelto irrelevante. Rosa Luxemburg se convirtió en un icono de cierto marxismo tradicional cuya corriente socialdemócrata incluso contribuyó a su asesinato (y la crítica radical deben guardarle eterno rencor, mientras que su teoría del colapso fue vista como un mero error, un error teórico perdonable. Grossman, por otra parte, una figura mucho más difícil de transformar en un icono fue francamente demonizado, y su teoría fue vista como el ejemplo perfecto de un enfoque equivocado en todos los aspectos. Acabo poco a poco reducido al papel de espantapájaros teórico, que se fustigaba por costumbre, sin que nadie nunca esforzara una reflexión más profunda: una especie de gimnasia intelectual buena tanto para principiantes como para sesudos marxistas aficionados al razonamiento impecable.

224

No fue hasta finales de los años sesenta y la llegada de un nuevo ciclo de crisis —un ciclo que al principio era todavía incierto de naturaleza radicalmente diferente a las crisis anteriores, y que en los años ochenta conduciría a la crisis mundial sin precedentes de la tercera revolución industrial— cuando en el seno de la Nueva Izquierda surgida del movimiento de 1968, la teoría marxista de la crisis también volvió a estar de actualidad. Sin embargo, el efímero marxismo de los años 70, cuyos corifeos académicos se están retirando ahora, fue todavía incapaz de la más mínima innovación decisiva. El difunto debate teórico marxista del movimiento obrero sobre la crisis y el colapso no fue ni reformulado ni pasado de moda, simplemente se replanteó de manera idéntica, al igual que los debates sobre las reformas, la revolución y demás. Era esta la época de las reediciones y exhumaciones, de los reajustes y rescates históricos, la época en que las producciones teóricas personales eran más densas que profundas y consistían sobre todo en una pura y simple recopilación, al menos

[9] Mattick, Paul, *Crisis & Teoría de la crisis,* Barcelona, Península, 1977, p. 61 (1974), https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/06/paul-mattick-crisis-y-teoria-de-la-crisis-pdf.pdf

en lo que se refiere a la muy pletórica literatura político-económica. Esta mercancía, vendida por metros, está siendo triturada en las bibliotecas, mientras que los académicos que la confeccionaron están siendo emitidos uno por uno a las residencias de ancianos. Y a pesar de todo, la intuición de la desustancialización ha resurgido constantemente, lo que podría haber arrojado nueva luz sobre el tema.

Por ejemplo, así es como lo plantea el sociólogo alemán Chistoph Deutschmann:
225

> La teoría de la historia propuesta por Marx encuentra su mayor concreción en la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. tal como se elabora en el Libro III del Capital. Aquí se despliega el pensamiento marxista fundamental del carácter histórico es decir, transhistórico de la producción capitalista. Precisamente *para* realizar su principio inmanente, la producción de plusvalía, el capital está obligado a aumentar continuamente la productividad del trabajo en la sociedad y la composición orgánica del capital y, por tanto, a socavar cada vez más su propia base, que es el trabajo abstracto.[10]

Pero el destello de lucidez nunca se capta sobre la marcha, y mucho menos se aclara lo suficiente como para hacer estallar el discurso caduco; esto se debe principalmente a que el concepto de trabajo abstracto no se desarrolla en una crítica radical de la ontología marxista del trabajo. La Nueva Izquierda y el Marxismo en los años 70 han fracasado en criticar la ontología del trabajo y la forma valor (véase la exposición en la Parte I de este estudio). Por eso Deutschmann solo puede recurrir a la inmanencia del viejo debate sobre la teoría de las crisis, invocando una vez más a Rosa Luxemburg contra Grossman:

> Si Grossman se hubiera esforzado por lograr una adecuada recepción del problema de la realización que había destacado en su disputa con Rosa Luxemburg, en lugar de involucrarse en una polémica en gran medida irrelevante que no tuvo en cuenta sus argumentos, podría haberse acercado un poco más a la elucidación teórica del problema de la crisis.[11]

En resumen, Deutschmann reprocha a la teoría de Grossman lo que más le interesa a él: haber ido, con su recurso a la producción de plusvalor, más allá de la teoría del colapso de Rosa Luxemburg, tan limitada como estaba a la esfera de la circulación. Lo que es peor, el repliegue de Deutschmann, lejos de llevarlo a reconstruir una teoría reduccionista del colapso al estilo de Rosa Luxemburg, en

---

[10] Deutschmann, Chistoph, *Die Weltwirtschaftskrise als Problem der marxistischen Krisentheorie*, en: *Krisen und Krisentheorie,* Frankfurt/Main, 1974, p. 163, cursivas en el original. (*); ed. cast. en Mattick, P., *Crisis económica y teoría de las crisis.* Madrid, Maia, 2014.

[11] *Ibídem*, p. 177 (*)

realidad le lleva a algo bastante diferente. Ante todo, presenta el problema de la realización en términos de «política económica»;
226

> Toda reactivación del marxismo como teoría del desarrollo capitalista supone demostrar que el éxito de la receta keynesiana puede integrarse en la teoría de las crisis de Marx. Mientras este éxito sea minimizado o simplemente negado, la crisis de la teoría marxista no podrá superarse.[12]

Aquí vemos cómo se han cortado las alas al discurso de la teoría de las crisis por la atracción de la relativamente corta era de prosperidad de la posguerra, falsamente atribuida por muchos al «éxito de la receta keynesiana». Esta época no dio lugar, por supuesto, a la integración de los conceptos keynesianos en la teoría marxista de las crisis, sino más bien a la integración silenciosa de grandes panes de lo que quedaba del marxismo de los años 70 en el discurso keynesiano. Hoy en día ya no hay ni siquiera la necesidad de rascar para ver, bajo el barniz escamoso del marxismo y bajo las concepciones de la teoría de las crisis de la Nueva Izquierda, lo que ahora es solo la «conciencia infeliz» de una nostalgia keynesiana que agoniza bajo el reinado del paradigma neoliberal,

Grossman conserva el mérito no solo de haber sido el único, junto con Rosa Luxeburg, en mostrar el valor suficiente para desarrollar, contra el resto del marxismo, una teoría del límite absoluto inherente a la valorización capitalista, sino también de haber ido más allá de la teoría del colapso de Rosa Luxemburg, reduccionista por ser solo circulatoria, abriendo así el camino a una reformulación del problema de la crisis y del colapso del capitalismo en términos de una teoría de la producción. Si fracasó en esta empresa por su ontología del trabajo no resuelta, y tuvo que recurrir a un conjunto de argumentos bastante grotescos para salir de ella, esto constituye sin duda una razón para someterlo a una crítica implacable, pero no debe impedirnos defenderlo contra el anatema de los que se creían superiores por la simple razón de que, a diferencia de él, nunca se habían aventurado en este terreno «peligroso». El salto mortal de Grossman no es nada de lo que avergonzarse en comparación con la autosatisfacción de un razonamiento marxista que vuela demasiado bajo para arriesgarse a la más mínima caída y que, detrás de sus anteojeras, nos parece estar en una mala posición para permitirse denigrar a priori cualquier propuesta de teoría del colapso sin hacer nunca el más mínimo esfuerzo de reflexión.

---

[12] *Ibídem*, (*)

229

[13]

SUJETO Y OBJETO EN LA TEORÍA DE LAS CRISIS. LA SOLUCIÓN ILUSORIA DEL PROBLEMA EN MERAS RELACIONES DE PODER Y VOLUNTAD

Si miramos de nuevo toda la controversia histórica, nos damos cuenta de dos cosas. En primer lugar, la fobia a un límite absoluto inherente a la valorización del valor no está realmente relacionada con las coyunturas sociales de la economía y la política, las crisis y la prosperidad. La llamada teoría del colapso fue desde el principio objeto de violentas pasiones, tanto en los tiempos pacíficos de los destacados marxistas del imperio guillermino como en la época de las catástrofes marcadas por las dos guerras mundiales y la Gran Depresión, o *a fortiori* en los decenios de prosperidad posteriores a 1945, y finalmente incluso ahora, en la época de la crisis mundial desencadenada por la tercera revolución industrial.

La idea de un límite absoluto inmanente siempre ha sido y sigue siendo un escándalo, independientemente de las experiencias históricas concretas; nunca logró conquistar una posición dominante en el discurso marxista, ni siquiera en medio de los peores desastres de la historia mundial. Pero también es evidente lo superficial que sigue siendo la reflexión teórica en todo este debate, la rapidez con que todos los oradores sean quienes sean, se han apresurado a ignorar la cuestión de la dinámica capitalista y escaso interés que han mostrado por las herramientas conceptuales proporcionadas por Marx.

230

La crítica que desarrollan demuestra ser cada vez menos inmanente a la cosa misma, es decir, a las contradicciones internas que la reproducción capitalista muestra en el curso de un proceso histórico dinámico, una «cosa» de la que uno básicamente trata de deshacerse lo más rápido posible para pasar a otra cosa. El escándalo ni siquiera se deriva del riesgo de romper con la ontología marxista del trabajo, ya que las teorías del colapso de Luxemburg y Grossman tampoco abandonan este terreno ni un momento.

A lo sumo, puede ser que este problema se previera vagamente y que el ya reportado *horror vacui* del marxismo obrero ante la noción de la desaparición de la sustancia desempeñara inmediatamente su papel como móvil inconsciente. Lo que es inmediatamente evidente sin embargo, e incluso ocupa un lugar importante en el debate, es la idea, considerada peligrosa e inaceptable, de que un colapso objetivo de la valorización bajo el peso de sus propias contradicciones internas podría de alguna manera privar al proletariado (¡la

milagrosa clase obrera!) de su vocación y ponerlo fuera del trabajo no solo en el sentido de la reproducción inmediata, sino también como sujeto histórico. Esta es la raíz de la fobia a la noción de colapso. Básicamente, el problema no es en absoluto una cuestión de reflexión, de crítica de la economía basada en la teoría marxista de las crisis; se trata de un contexto ideológico subyacente que debe entenderse no desde el punto de vista de la teoría de las crisis, sino desde la crítica de las ideologías. De hecho, Otto Bauer, en su polémica en torno a la teoría de h acumulación de Rosa Luxemburg, ya había pedido, por así decirlo, que el sujeto proletario apareciera como testigo contra la lógica del colapso:

> El capitalismo no colapsará por la imposibilidad mecánica de realizar el plusvalor. Sucumbirá a la indignación que genera en las masas. El capitalismo no colapsará cuando el último campesino y pequeño burgués en el mundo entero se conviertan en obreros asalariados, de tal forma que no quede ningún mercado adicional abierto al capitalismo. Será eliminado mucho antes, por la creciente «indignación de la clase obrera una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, educada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción».[1]

231

El argumento que implica como *deus ex machina* la voluntad del sujeto proletario se supone que resuelve la controversia en torno a la teoría de las crisis al denunciar como «objetivista y determinista» la amplificación de esta en la teoría del colapso.

Ahora bien, dirigir esta acusación a Rosa Luxemburg es una broma de mal gusto, ella que siempre se ha pronunciado como teórica de la espontaneidad proletaria de la huelga de masas y del activismo revolucionario contra la inercia reformista de la socialdemocracia. Rosa Luxemburg no tarda en echarle directamente en cara a Otto Bauer su oportunismo en la catástrofe de la guerra mundial y se pregunta por qué este teórico de la más vil afirmación de la dominación capitalista se atreve a referirse a un «sujeto de clase revolucionario». El razonamiento de Rosa Luxemburg es más bien defensivo cuando se trata de abordar este problema en su *Anti-crítica:*

> El sistema marxista de la acumulación (bien entendido), precisamente por ser insoluble, es la prognosis exacta de la caída económica inevitable del capitalismo como resultado del proceso de expansión imperialista, cuya misión especial es realizar el supuesto marxista: el dominio absoluto e indivisible del capital. ¿Podrá producirse en realidad, alguna vez, ese momento? Cierto que no es más que una ficción teórica, justamente porque la acumulación del capital es un proceso no

[1] Bauer, Otto, «Die Akkumulation de Kapitals», op. cit., entre comillas cita de Marx del Tomo I de *El Capital. (*)*

> solo económico, sino político, [...] la teoría presta un servicio completo mostrándonos el término lógico a que se encamina objetivamente. Este estado final no podrá ser alcanzado, del mismo modo que ninguno de los períodos anteriores de la evolución histórica pudo realizarse hasta sus últimas consecuencias. Y menos necesidad tiene de realizarse a medida que la conciencia social, encarada, esta vez, en el proletariado socialista, intervenga como factor activo en el juego ciego de las fuerzas. Las sugestiones más fecundas yd mejor acicate para esta conciencia nos son dadas por la exacta concepción de la teoría marxista.[2]

232

Por supuesto, estas consideraciones no son suficientes para resolver el problema. ¿No podría ser que la tendencia al colapso precede al proletariado y lo libera de su misión antes de que pueda llevar a cabo su «intervención activa»? Por otro lado, si el proletariado puede intervenir, ¿es solo porque tiene esta tendencia objetiva detrás? ¿Sería incapaz de lograr la emancipación social de forma independiente y sin la ayuda de ninguna tendencia? En resumen, la relación entre el sujeto y el objeto sigue sin aclararse, lo único que está claro es que esa relación debe existir necesariamente y que su falta de claridad la convierte precisamente en un instrumento adecuado para rechazar la teoría del colapso. Esto también tiene que ver con la conocida bofetada que las grandes teorías de las modernas ciencias sociales o naturales han infligido a la conciencia humana. Si la Ilustración había elevado al sujeto autónomo al trono proclamándolo su propio demiurgo, la reflexión crítica lo derribó aún más dolorosamente. Copérnico, como todo el mundo sabe, comenzó por desterrar al hombre del centro del mundo, Freud le negó luego la plena conciencia de su propia psique, y finalmente Marx demostró que el fetichismo del sistema de producción de mercancías desactiva incluso la subjetividad político-económica como razón última del desarrollo socioeconómico. Estas referencias se han convertido desde hace mucho tiempo en «topos» del discurso de la teoría social. Por no hablar del hecho de que los teóricos estructurales y de sistemas no se han abstenido de seguir desenredando esta maraña en sentido afirmativo: el sujeto no es entonces más que una sombra de su antiguo yo, cuando no se reduce al puro y simple «medio» de un contexto sistémico autorreferencial.

Si, por el contrario, salimos de este plano, que todavía no podía desempeñar papel alguno en los debates marxistas sobre la teoría del colapso, el problema parece ya de dimensiones algo más modestas. Dada su muy especial concepción de la «acción del sujeto», la socialdemocracia obviamente no tenía que ver con un colapso, con un cataclismo social. Su idea (como se encuentra, por ejemplo, en Hilferding) era más bien que todo lo que quedaba por hacer era poner el nivel creciente de organización de la sociedad capitalista en manos del Estado, y el Estado a su vez en manos de los proletarios, y luego llegar serenamente al

---

[2] Luxemburg, Rosa, *La acumulación del capital,* op. cit. p. 60-61.

socialismo a través del canal oficial del parlamentarismo.

233 A este respecto, los socialdemócratas tomaron sus deseos reformistas por la realidad, por ejemplo cuando Gustav Eckstein concluyó su polémica contra Rosa Luxemburg con un franco suspiro de alivio:

> Con estas hipótesis teóricas desaparecen las consecuencias prácticas y sobre todo la teoría de la catástrofe que la camarada Luxemburg construyó a partir de su doctrina de la necesidad de encontrar consumidores no capitalistas.[3]

Una vez desencadenada la verdadera catástrofe en 1914, la respuesta de Luxemburg a Eckstein será aún más amarga en su *Anti-crítica,* ella hablará de la «catástrofe como forma de existencia» *(Daseinform)* del capitalismo imperialista.[4] Pero la disputa no podía ser resumida completamente por la oposición entre una concepción «reformista» y una «revolucionaria» de la acción subjetiva. Incluso los comunistas y otros activistas revolucionaros, que básicamente no temían un cataclismo, estigmatizaron también y aún más violentamente la teoría del colapso por su «objetivismo» y «determinismo». Bujarin, en particular, acusó a Rosa Luxemburg de «determinismo económico», mientras que solo dos páginas más tarde parece ser víctima a su vez cuando habla de inestabilidades recurrentes y crisis periódicas: —Su número e intensidad crecientes conducen inevitablemente al colapso de la dominación capitalista».[5]

234 La noción de «inestabilidad» es, por supuesto, en si misma determinista, pero Bujarin paradójicamente da un giro puramente subjetivo cuando luego revela lo que entiende por «determinismo económico, para desmarcarse de ese mismo concepto:

> Hoy somos capaces de ver el proceso de colapso capitalista no solo sobre la base de construcciones abstractas y perspectivas teóricas. El colapso del capitalismo ha comenzado. La Revolución de Octubre es la expresión más convincente y viva de ello. La revolución del proletariado estuvo sin duda ligada al declive económico, esto a la guerra, la guerra a la lucha por los mercados, las materias primas y las esferas de inversión, en definitiva, a la política imperialista en general.[6]

---

[3] Eckstein, Gustav, *«Rosa Luxemburt, Die Akkumulation des Kapitals.* Eine Besprechung», Berlín, Buchhandlung Vorwärts Paul Singes, 1913 (Fascimil, Zürich, Nachdruck Limmat-Verlag, 1966). (*)

[4] Luxemburg, Rosa, *La acumulación del capital,* op. cit.

[5] Bujarin, Nikolái, *El imperialismo y la economía mundial, op, cit.,* p.135.

[6] *Ibídem*, p. 136.

Evidentemente, aquí Bujarin plantea el problema al revés. El límite interno objetivo de la valorización del valor, que resulta de sus propias contradicciones, se transforma en un límite puramente subjetivo, político, constituido por una simple confrontación de voluntades. La crisis que deriva de la política, de la emancipación o de la revolución también debe llegar; en cuanto a la llamada economía (que en realidad no es más que la lógica fundamental de la valorización del valor, ya que se impone en todos los ámbitos oficiales), no es más que un susurro de fondo y sigue siendo básicamente casi irrelevante para el curso de los acontecimientos. En ese contexto, el término «colapso» es un engaño de la mercancía. Porque un colapso es por naturaleza algo objetivo, que se experimenta pasivamente y depende de ciertas leyes naturales o sistémicas, no de un acto de voluntad o de una relación de fuerzas. El colapso se produce cuando alguien sufre un accidente cardiovascular o un derrame cerebral, cuando se derrumba un puente sobrecargado, cuando el pistón de un motor se corroe y se agarrota, cuando una estrella se derrumba repentinamente sobre sí misma para formar un agujero negro, o precisamente cuando un sistema (por ejemplo, un programa informático) se vuelve inestable y se «cuelga». El término es inapropiado cuando se refiere a actos de voluntad en el contexto de un conflicto consciente. Pero aún más grave es el hecho de que Bujarin, no contento con jugar con las palabras, da un nuevo salto, haciendo una revelación involuntaria. Porque, mientras subjetiviza la objetividad del colapso y la disuelve en la política, al mismo tiempo objetiviza al sujeto declarando su acción «inevitable», es decir, determinada. Una vez más nos encontramos con la problemática sujeto-objeto no resuelta de la Modernidad, un problema que se repite y se arrastra a lo largo de todo el debate sobre las crisis y el colapso. Lo encontramos de nuevo en los ataques de Eugen Varga contra Grossman unos años después. También Varga se saca el sujeto (de clase) de la chistera como un *deus ex machina:*

235

> [Grossman] separa la economía de la lucha de clases; así su «colapso» no proviene del derrocamiento del orden social capitalista, sino de una fantasía puramente económica.[7]

Y al igual que en el caso de Bujarin, esta «voluntad determinada» acaba condensándose en el poder soviético que hace superflua cualquier teoría de las crisis basada en la idea de un mecanismo sistémico ciego.

> Quien en 1929 tuvo la audacia de publicar un libro de seiscientas páginas sobre la «ley del colapso» del capitalismo sin decir una sola palabra sobre el colapso del capitalismo que ya ha tenido lugar en Rusia, éste, por muy sabio y lleno de citas

[7] Varga, Eugen, *Akkumulation und Zusammenbruch de Kapitalismus*, op, cit. (*)

> de Marx, por muy eruditas que sean sus explicaciones sobre el método del marxismo, ¡no ha entendido nada del alfabeto de la investigación marxista.! [...]
>
> Si pasa por alto con tanta obstinación la caída del capitalismo Rusia es porque *es bien sabido que las fuerzas que, según Grossman, se suponía que iban a provocar el colapso del capitalismo no desempeñaron en realidad el más mínimo papel en el colapso que tuvo lugar en Rusia.* Y en efecto, sería ridículo afirmar que el capitalismo en Rusia —un país que era, como todo el mundo sabe, muy pobre en capital y que tenía que importar grandes cantidades de capital extranjero constantemente— ¡se derrumbó debido a una sobreacumulación de capital! [...] Es un gran alivio para nosotros, *comunistas en lucha,* saber que el verdadero colapso del capitalismo no está vinculado al mecanismo causal presentado con gran publicidad por el Sr. Grossman.[8]

Así pues, es un Varga aliviado que, apenas tres años antes de la toma del poder por los nazis, espera con impaciencia el próximo derrocamiento mundial del capitalismo «mucho antes de que se produjera una "sobreacumulación" mundial de capital».[9]

Desde nuestro punto de vista hoy en día, el tremendo malentendido que este argumento representaba es obvio: lo que Varga, como la mayoría de sus contemporáneos, quería ver como un «colapso del capitalismo» en Rusia era en realidad una «modernización rezagada», una implementación socio-histórica del sistema de trabajo abstracto, bajo la dirección del comunismo de Estado, en una zona subdesarrollada (desde el punto de vista capitalista) de la periferia del mercado mundial; en otras palabras, un régimen de acumulación primitiva tardía, que se derrumbó por sí mismo 70 años después bajo los golpes de la tercera revolución industrial. Sin embargo, no es solo en el plano histórico y político-económico, es decir, en el sentido del límite inherente a la socialización capitalista sobre la base del trabajo abstracto y de su forma de valor, que la argumentación de Varga cae completamente en plano. Al igual que Bujarin antes que él, Varg, sin quererlo, arroja una luz intensa sobre la estructura sujeto-objeto de los tiempos modernos, una estructura indisociable del problema de la crisis y el colapso, y solo aparentemente soluble en la subjetividad de la política —de ahí los arrebatos de ira que despierta contra el «determinismo económico», de las teorías del colapso. No es de sorprender que, así como los argumentos del socialdemócrata Otro Bauer y el bolchevique Nicolai Bujarin contra el «determinismo económico, de Rosa Luxemburg se parecían como dos gotas de agua, también los argumentos del comunista Eugen Varga y el socialdemócrata Alfred Braunthal contra Henryk Grossman son casi idénticos, aunque Braunthal intente aquí arreglar cuentas también con los comunistas:

---

[8] *Ibídem*, (cursivas en el original). (*)

[9] *Ibídem*, (*)

> Si los comunistas y los teóricos del colapso están aislados de la realidad, o más bien si se han apartado de ella, no es solo en el sentido de que sus teorías no han sido extraídas de la realidad viviente; descuidan los datos de la realidad también en la medida en que cierran completamente los ojos a las fuerzas de transformación social que ya hoy están efectivamente en acción. Una vez que se tienen en cuenta estas fuerzas, uno se da cuenta de la importancia de las tendencias que empujan a la economía hacia una organización cada vez más compleja, la creciente influencia de la clase obrera, la creciente presión de la clase trabajadora para democratizar la economía con el fin de reconfigurar la sociedad capitalista en una sociedad socialista. Y entonces queda claro que la clase obrera no tiene por qué esperar en la más aburrida resignación a un futuro lejano en el que, tras un espantoso período de transición de angustia y miseria, prevalecería automáticamente la tendencia al colapso del capitalismo; por el contrario, esta conciencia anima a la clase obrera a movilizar todas sus fuerzas para obtener a toda costa no el colapso del capitalismo, sino su conversión en un sistema socialista de la sociedad.[10]

Es imposible no sentir un escalofrío ante tal ingenuidad en vísperas de la Gran Depresión, la barbarie nazi y la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, al mismo tiempo, uno se da cuenta de lo tenue que es en estas mentes hostiles a cualquier teoría del colapso la distinción entre reforma y revolución: se reduce básicamente a una brecha histórica, la brecha que existe entre los mismos interrogantes no resueltos, por un lado, en las condiciones de un capitalismo occidental plenamente desarrollado, y por otro lado, en las de una sociedad de la periferia todavía subdesarrollada desde el punto de vista capitalista y que se esfuerza para llevar a cabo su «modernización rezagada». Ya sea que le corresponda a la clase obrera (occidental) ejercer una «creciente presión para democratizar la economía» o que la revolución proletaria deba provocar el supuesto «colapso del capitalismo» estableciendo un Estado comunista y una dictadura del trabajo abstracto, en ambos casos tenemos la misma estructura sujeto-objeto y la misma resolución aparente en el sentido de la subjetividad política y contra todo «determinismo económico».

238

Probablemente será más fácil ver que hay una cuestión irresuelta —e insoluble— en el campo de la socialización del valor si tenemos en cuenta también la posición de los comunistas consejistas, que, comparados con los socialdemócratas y los comunistas de partido, solo acentuaron y radicalizaron esta aparente disolución del problema en las relaciones de voluntad subjetiva. En su polémica contra Grossman, Pannekoek protesta:

> El capitalismo es para él un sistema mecánico en el que los hombres participan como personificaciones económicas, capitalistas, compradores, vendedores,

[10] Braunthal, Alfred, *Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie,* op. cit, p. 304. (*)

> asalariados, etc., pero deben someterse de manera puramente pasiva a lo que este mecanismo les impone en virtud de su estructura interna. [...] Se trata de un mecanismo que determina las magnitudes económicas mientras que los hombres que luchan y actúan quedan fuera de esta relación.[11]

Este es un estribillo que no puede dejar de recordarnos algo, que se repite regularmente, incluso hoy en día, en los debates de la izquierda radical. Pannekoek ignora completamente *la forma social de la conciencia y la voluntad.* Sin haberse tomado la molestia de examinar críticamente esta forma (la forma valor) y sustancia (el trabajo), atribuye generosamente a los «hombres que luchan y actúan» un poder de voluntad trascendente; en otras palabras, sucumbiendo a una inmediatez falaz, presta a los sujetos constituidos en el modo capitalista, en el estado en que se encuentran, algo que solo podrían esperar obtener mediante una crítica radical de esta forma. Todo este «luchar y actuar» permanece bajo las garras de la falsa objetividad mientras no sea atravesada por una crítica de la forma y la sustancia del trabajo abstracto. Mientras no se lleven a cabo tales críticas, los hombres sufrirán *par su propia lucha y acción* «lo que el mecanismo, en virtud de su estructura interna, les impone» —y esto precisamente *porque* no se encuentran «fuera de esta relación».

239

Ni Pannekoek ni los demás entienden una palabra de esta relación y, por lo tanto, termina en el extremo opuesto de lo que pretendía, es decir, exactamente como Bujarin, en la objetividad del sujeto y la determinación de la propia voluntad:

> De hecho, el colapso del capitalismo, para Marx depende de la voluntad de la clase obrera; pero esta voluntad no es libre, está en sí misma perfectamente determinada (!) por el desarrollo económico. Las contradicciones de la economía capitalista (...) siempre determinan la voluntad del proletariado una y otra vez en la revolución. No es porque el capitalismo se derrumbe económicamente y porque las personas —trabajadores y otros— se vean impulsadas por la necesidad de crear una nueva organización que aparezca el socialismo. No al contrario: el capitalismo, al vivir y crecer, se hace cada vez más insoportable para los trabajadores, los empuja a luchar, continuamente, hasta que se forma en ellos la voluntad y la fuerza para derrocar la dominación del capitalismo y construir una nueva organización, y entonces el capitalismo se derrumba.[12]

Por lo tanto, por un lado, la voluntad de la clase obrera «totalmente determinada por el desarrollo económico» lleva subjetivamente al capitalismo a

---

[11] Pannekoek, A., disponible en: https://nanopdf.com/download/anton-pannekoek-la-teoria-del-colapso-del-capitalismo_pdf

[12] *Ibídem*.

«derrumbarse», por otro lado el capitalismo se derrumba por sí mismo y obliga objetivamente a la clase obrera a «construir una nueva organización» y Pannekoek no se da cuenta de que es básicamente lo mismo. Sin quererlo, destaca la intercambiabilidad de sujeto y objeto en la estructura fetichista de la reproducción, e incluso la eleva a los honores de la metafísica de la historia:

240

> Para Marx, toda necesidad social se realiza a través de los hombres [!] esto significa que el pensamiento, la voluntad y la acción humanas —aunque aparezcan como libre albedrío en la conciencia del sujeto— están totalmente [!] determinadas por las influencias del mundo circundante; y solo a través de la totalidad de estas acciones humanas. determinadas principalmente por las tuerzas sociales, se imponen las leyes en el desarrollo de la sociedad. La acumulación de capital, las crisis, el empobrecimiento, la revolución proletaria, la toma del poder por la clase obrera, todo ello forma una unidad indivisible que actúa a la manera de las leyes naturales [!]. Y es esta unidad la que Deva al colapso del capitalismo.[13]

Esto es realmente grotesco: la determinación subjetiva aparece directamente como determinación objetiva, sin que se haya pensado en el sistema de mediaciones; la propia voluntad emancipadora parece así ser parte integrante de estas supuestas «leyes naturales» que representan de hecho el escándalo de la falsa objetivación. Lo que llama la atención aquí es una conceptualización bien rudimentaria de la propia relación de capital, que carece d los momentos decisivos de crítica de la forma fetiche y de la sustancia trabajo. ya se resuena el estructuralismo de un Althusser, para quien incluso la revolución tenía que ser un «proceso sin sujeto», aunque Pannekoek parece situarse en el otro extremo del espectro en cuanto a la relación sujeto-objeto del marxismo y la izquierda radical. El precio que hay que pagar para mantener la clase obrera como sujeto de la historia y para no dejar que el «determinismo económico» del colapso objetivo lo corroa es que la propia «clase» pueda actuar al menos como ejecutora de las llamadas «leyes naturales» de la sociedad. Esto constituye una indicación inequívoca de que en realidad esta construcción intelectual queda atrapada bajo el hechizo de las categorías capitalistas y que esta noción de «revolución proletaria, no representa otra cosa que una ideología del desarrollo del trabajo abstracto y una extensión del sistema de valorización donde el «trabajo sin capital» no sería otra cosa que una encarnación de la relación de capital.

241

El propio Grossman vislumbró naturalmente la metacrítica ideológica contenida en su obra por un tratamiento de la cuestión del sujeto que iba más allá de las definiciones inmanentes propuestas por la teoría marxista de las crisis. Incluso

---

[13] *Ibídem*.

en su exilio americano, más de un decenio después de la interrupción del debate, trató de defenderse indirectamente contra la acusación de «determinan» económico», insistiendo, como lo había hecho Rosa Luxemburg, en que la tendencia objetiva al colapso no hacía en modo alguno superflua la acción emancipadora del sujeta Uno de los «momentos clave de la teoría general de Marx», según Grossman

> [...] es la enseñanza de que ningún sistema económico por muy frágil que sea, puede colapsar por sí mismo; debe ser «derrocado». El análisis teórico de las tendencias evolutiva, objetiva, que llevaron al colapso del sistema sirve para identificar los «eslabones débiles», a fin de utilizarlos como una especie de barómetro que indica cuando el sistema está maduro para un cambio radical. E incluso cuando se llega este punto, la inversión del sistema solo puede lograrse mediante la acción activa de factores subjetivos. [...] Mediante esa acción, las tendencias objetivas, pueden lograr tu realización.[14]

142

Grossman ha llegado así al mismo punto que Pannekoek: la objetividad (negativa, falsa) se subjetiviza, mientras que la acción subjetiva, en cambio, se objetiviza («realización de las tendencias objetivas»), el propio sujeto es ahora solo un «factor» y l confesión es total. Obviamente Grossman nunca se había aventurado en este meta-nivel en el que se deslizó con cierto desfase temporal, mucho después de que quedara claro que su esfuerzo de análisis de las categorías del valor y la teoría de las crisis relacionada con ellas no podía producir nada. Solo hacía falta un pequeño paso para disolver completamente este dilema en la pura subjetividad de las relaciones de voluntad, y declarar como prácticamente irrelevantes las categorías marxistas de la crítica de la economía política. La relación de capital como relación externa de la voluntad no es entonces más que una confrontación de «voluntad contra voluntad» (pero no obstante expresada de manera objetiva, en términos de «clase contra clase», ya que es bien sabido que la categoría de clase es en sí misma una categoría constituida sistémicamente y, por lo tanto, principalmente, una cuestión de objetividad). Más precisamente: la objetivación no conceptualizada de la categoría de clase se reduce a una pura cuestión de voluntad, de modo que la objetividad del fetichismo capitalista parece disolverse en un absurdo «equilibrio de poder» entre determinaciones de voluntades antagónicas.

Fue Karl Korsch quien ayudó a preparar el terreno para este giro final, en la disputa sobre la meta-problemática de la relación sujeto-objeto en el marco del debate sobre las crisis y el colapso. En su opinión, cualquier teoría del colapso representa una «distorsión objetivista».

---

[14] Grossman, Henryk, *Das Akkumulation - und Zusammenbruch de Kapitalismus System.* op. cit.

> *Esta teoría de todas las tendencias económicas del desarrollo objetivamente dadas,* cuyo objetivo último puede ser captado de antemano, se basa en nociones pictóricas más que en conceptos científicos determinados de manera inequívoca. Además, se basa inevitablemente en una inducción insuficiente y me parece que no es adecuada para llevar adelante la plena seriedad de la acción responsable y solidaria de la clase proletaria que lucha por sus objetivos, que es tan necesaria para la lucha de clases de los obreros como lo es cualquier otra guerra ordinaria.[15]

243

Korsch, como observa Giacomo Marramao, incluso llega a «considerar el modo dialéctico de representación del Man maduro como una mera *alegoría* destinada a despenar la combatividad y el espíritu revolucionario del proletariado».[16]

Abordando este problema en el contexto del marxismo de los años 70 y la Nueva Izquierda de entonces, Marramao describe acertadamente el enfoque de Korsch como «una reducción pragmática del momento dialéctico-morfológico de la crítica de la economía política».[17] A fin de cuentas, ese enfoque solo puede conducir a modificar las categorías de trabajo abstracto, valor, mercancía, precio, plusvalor, composición orgánica, tendencia decreciente de la tasa de ganancia, etc., —en otras palabras, las determinaciones teóricas de la reproducción capitalista así como de sus crisis— en «simples alegorías» que representan las determinaciones contradictorias de la voluntad de las «clases» pensadas como sujetos desprovistos de prejuicios. El plan, nunca comprendido de todos modos, de la constitución fetiche y del «sujeto automático» queda así irrevocablemente suprimido sin nada que lo sustituya, ya que las objetivaciones reales se convierten en meros disfraces que enmascaran las relaciones puramente subjetivas de la voluntad. Es cierto que Korsch se volvió también contra cualquier mero subjetivismo de la acción directa no mediada, pero esto solo se refiere a los niveles de mediación dentro de las supuestas relaciones puras entre sujetos, no a la objetividad negativa de la relación fetichista y a la crisis como objetivo:

244

> Toda la cuestión de la necesidad o de la ineluctabilidad objetiva de las crisis capitalistas constituye, en el marco de una teoría práctica la revolución

---

[15] Korsch, Karl, «Über einige grundsätzliche Voraussetzungen fúr eine materialistische Diskussion der Krisentheorie», *Proletariat,* nº 1, 1933, en *Politische Texte*, Frankfurt, Erich Gerlac and Jürgen Seifert, 1974; cit. en Marramai, G., «Krisentheorie und Konstitutionsproblematik», *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie,* nº 10, Frankfurt-am-Main, 1977. (*)

[16] Marramao, Giacomo, «Krisentheorie und Konsitutionsproblematik» op. cit.; trad. cast. «*Teoría de la crisis y el problema del estado. Al margen de la Konsitutionsproblematik*», en Marramao, G., *Lo político y las trasformaciones,* México, Pasado y Presente, 1982 [1975], 118-53.

[17] *Ibídem*, p. 42.

> proletaria, una cuestión que no tiene sentido en esta *forma general*. [...] Por el contrario, la opción materialista considera que es posible hacer, mediante una investigación empírica cada vez más profunda del modo de producción capitalista contemporáneo y de las tendencias que su desarrollo pone de manifiesto, ciertas predicciones de un alcance ciertamente siempre muy limitado, pero suficiente para permitir una acción práctica.[18]

Vemos aquí la consecuencia de este ya evocado «reduccionismo pragmático» de las categorías capitalistas de forma y sustancia: el movimiento histórico en sí mismo ya no aparece como una categoría del capitalismo que deba entenderse sobre todo mediante una teoría apropiada; solo se percibe en su reducción a relaciones de voluntad, es decir, restringida al «plano empírico» y a su «investigación», aprehendiéndose esta empatía directamente como la de las «relaciones de fuerza» entre determinaciones antagónicas de la voluntad. Así nació el tristemente famoso *análisis de clases*: no más investigación y debate sobre el movimiento categorial y su conexión intrínseca, no más debate sobre la teoría de las crisis y el colapso, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, el problema de la realización y similares —todo esto se abandona como «sin sentido en esta forma general».

En cambio, solo queda el análisis empírico de las *estructuras de clase dentro de las relaciones de fuerza.* En resumen, nada más y nada menos que el permanente y reduccionista programa de investigación que el obrerismo, con sus teoremas sobre la «recomposición de la clase obrera», iba a poner pronto en su agenda. Naturalmente, con este tipo de presupuesto no se puede escapar a la relación sujeto-objeto de la constitución fetichista moderna. Se trata de una continuación del dilema que ya aparece en Pannekoek y que de hecho tiene sus raíces en la comprensión limitada del movimiento obrero marxista: cuanto más subjetivo es, más objetivo es; cuanto más se concibe la relación fetichista como una pura confrontación de voluntades entre sujetos (las «clases») que se piensan desprovistos de un *a prior,* pero cuyos presupuestos, sin embargo, existen y permanecen en las sombras, más la falsa objetividad, la objetividad negativa, vuelve a colarse por la ventana, de modo que los teóricos de la inmediatez, ahora ciegos a sus propios presupuestos, se ven obligados a cosificar completamente la estructura y la conciencia de su espléndido «sujeto volitivo proletario» y a «investigarlo» como una cosa natural objetiva —negando, por supuesto, su enfática insistencia en «la acción responsable y solidaria de la clase proletaria que lucha por sus propias metas».

245

Así como la historia secreta del debate marxista tradicional sobre las crisis y el colapso, cuando superó el plano reduccionista de la economía política, es la historia de la laboriosa tematización de esa estructura sujeto-objeto mal

[18] Korsch, Karl, *Some Fundamental Pressuppositions for a Materialist Discussion of Crisis Theory,* op. cit.

aclarada propia de la socialización moderna del valor, así también el programa secreto para resolverlo fue la reducción de las categorías objetivadas del capital a puras relaciones de fuerza que se hizo posible examinar Y estudiar en varios aspectos. La Nueva Izquierda estuvo profundamente imbuida de este paradigma. Esta solución del debate sobre el colapso simplemente fue adoptada, de modo del todo irreflexivo, y sin ser supeditada al más mínimo análisis crítico; y fue precisamente por esto que no solo el concepto de colapso, como palabra *non grata,* se convirtió en una palabra tabú, en un mero fantasma, sino que se bloqueó el camino hacia un mayor desarrollo de la crítica de la ontología del trabajo y los conceptos de reificación y alienación, si bien fueron abordados a fondo, no fueron más allá de una superficial formulación socio-filosófica. El nivel de la constitución social —en otras palabras, el problema de la relación fetichista y el «sujeto automático»— tenía que permanecer en barbecho, cuando no quedaba expresamente descartado. Incluso las discusiones en torno al estructuralismo althusseriano obedecen, a pesar de las apariencias superficiales, a este patrón general.

246

Althusser dejó al «sujeto proletario» totalmente impensado, aunque le quitó el énfasis y lo convirtió en un mero «ejecutor.' de procesos estructurales. Pero como hemos indicado, Pannekoek ya había llegado a este punto, un punto que de hecho constituye, a veces implícitamente, a veces explícitamente, un presupuesto común del «materialismo histórico» tradicional. El polo opuesto, el obrerismo, es solo la otra cara de la misma moneda. No es una coincidencia que tanto Louis Althusser como Toni Negri repudiaran expresamente el concepto de fetichismo y toda la línea argumenta! de Marx edificada sobre este concepto. Junto con el problema del límite objetivo inherente a la valorización, hicieron así desaparecer irremediablemente la forma social del sujeto y la de su sustancia (el trabajo) como objetos posibles de la reflexión y la crítica radical.

247

[14]

CRISIS Y CRÍTICA, ILUSIÓN POLÍTICA Y RELACIÓN DE DISOCIACIÓN DE GÉNERO

En el plano político-económico, la subjetivación reduccionista de las categorías se justificaba invocando el desarrollo mismo del capitalismo en un sistema «organizado» (Hilferding). Los problemas de valorización, que en realidad eran el resultado de un proceso secular de desustancialización del valor y que la intervención estatal desde finales del siglo XIX no había hecho más que multiplicar por diez (al igual que las posteriores presiones intervencionistas, no solo eran el resultado del desarrollo del capitalismo como sistema, sino también del desarrollo del sistema «organizado» (Hilferding): economías de guerra en la época, de las dos guerras mundiales, y, más adelante, la regulación fordista en la segunda mitad del siglo XX), se interpretaron nada más y nada menos como la «supresión de la ley del valor» a través de un supuesto control directo sobre la reproducción capitalista por parte de la política y las corporaciones.

Esta idea obsesiona a todas las mallas interpretativas que más tarde fueron etiquetadas como «marxismo occidental» y que pretenden ir más allá del «economicismo» del marxismo tradicional, aunque representan básicamente la otra cara de la misma moneda acuñada del lado de la ideología del sujeto. De esta manera se mantiene y acentúa la *ilusión política* que caracterizó al viejo marxismo del movimiento obrero dese sus inicios. El hecho mismo de que la «lucha por el reconocimiento» se limitara al campo del trabajo abstracto, y por lo tanto, a la socialización del valor, significaba que solo podía librarse de forma política, ya que la política no era más que la esfera secundaria dedicada a «tratar» los problemas sociales que la relación capitalista engendraba constantemente.

248

Por definición, esta esfera presupone positivamente la valorización del valor; es inmanente al valor como forma social. Cualquier confrontación entre la economía y la política que se mantenga dentro de esta distinción y que plantee las dos esferas como externas la una a la otra, sin lograr captar la conexión [*übergreifenden Zusammenhang*] que engloba a ambas tanto en la relación del valor como en la sustancia del trabajo, sigue siendo irremediablemente reduccionista y conduce a una u otra de las diversas variantes de ilusión política. La política está en esencia vinculada al Estado, y el Estado, como categoría y como dispositivo concreto, representa *el mecanismo de procesamiento político* del capitalismo, un mecanismo que no puede llevarnos más allá del auto-movimiento de la valorización, ya que él mismo no es más que una simple función de este sistema compulsivo (el hecho de que las fricciones

en los procesos de tratamiento político puedan liberar involuntariamente potenciales de crítica no cambia en nada las condiciones estructurales de las cosas). Reconocer el Estado y la política como vinculados al sistema presupone, por supuesto, la conciencia tanto de la falsa objetivación de las categorías capitalistas en general como del carácter autorreferencial del «sujeto automático».

El resultado es una crítica del Estado muy diferente a la propuesta por el marxismo tradicional. Lejos de ser la adecuada, la designación corriente del Estado como «comité ejecutivo para h gestión de los intereses de la burguesía», designación que se encuentra incluso aquí y allá en la obra de Mane y que con el tiempo se solidificará en un concepto de «Estado de clase», resulta ser la expresión de una subjetivación sociológica. Las clases, categorías que en realidad derivan de la relación fetichista, se toman erróneamente como sujetos desprovistos de apriorismos y parecen entonces subsumir todas las categorías reproductivas del capital bajo la razón subyacente de esta subjetivación sociológica. De ahí la ontologización de las categorías de trabajo, valor, Estado, política, etc., cuya determinación como objetos de la crítica se convierte en un mero atributo: se habla de «trabajo (transhistórico) explotado por el capital», de «valor (o plusvalor) apropiado por los propietarios», de «Estado burgués», etc., lo que permite imaginar un «trabajo liberado», un valor «apropiado en el modo de la autodeterminación» o «equitativamente compartido», un «Estado proletario» y —por supuesto— una «política emancipadora». En esta medida, la falsa objetivación ya se encuentra en la hipóstasis de un concepto de clase reducido a su dimensión sociológica, que es el punto de partida obligatorio de cualquier reflexión (mientras que Marx no parte del concepto sociológico de clase, sino de la mercancía como célula básica del capitalismo, de la determinación fetichista de la forma de reproducción social). En el marxismo tradicional, sin embargo, las categorías desarrolladas por Marx para la crítica de la economía política, que no expresan nada más que la objetivación negativa de la constitución fetichista, del «sujeto automático», siguieron viviendo su vida espectral durante algún tiempo. En particular, dieron lugar a los mencionados debates sobre el desarrollo del capitalismo y su tendencia a las crisis y al colapso, debates que sistemáticamente se quedaron en una concepción no mediada de «clases» y su «política» como única problemática considerada «auténtica»; lo que explica que algunos de los debates sobre el desarrollo del capitalismo y su tendencia a las crisis y al colapso continúen hoy en día; lo que explica también por qué hemos llegado a la cuestión abstracta de la estructura sujeto-objeto, para rompemos los dientes en ella.

Al ganar en su «lucha por el reconocimiento» como sujeto del trabajo, del derecho y de la ciudadanía —lucha que presuponía necesariamente una forma política— el movimiento obrero se convirtió él mismo en sujeto burgués en la «jaula de hierro» (Max Weber) de la socialización del valor. Esta victoria equivalía a jurar lealtad y encerrarse en la forma fetichista, y la política seguía

siendo el vehículo de esta subyugación. El desarrollo de la intervención estatal había ido de la mano del auge del movimiento obrero y su éxito en la lucha por el reconocimiento» (éxito que se pagó caro en la Primera Guerra Mundial, donde el pleno reconocimiento político fue acompañado de un sangriento sacrificio en el altar de la nación burguesa).

250

Por lo tanto, ¿no era lógico completar la subjetivación de las categorías, tergiversar la política definitivamente como una forma de emancipación y justificarla invocando el propio desarrollo capitalista? La teoría del «capitalismo organizado», con su supuesta «superación de la ley del valor» y su supuesto «control político» sobre las categorías reales de trabajo abstracto y valor, era en cierto sentido una mera extensión de la clásica tendencia socialdemócrata al «desarrollo interno» sin problemas de un «socialismo» en forma de autoinmolación autodeterminada dentro de una «sociedad-fábrica total» y perfectamente organizada; pero, por otro lado, llevó hasta el final la subjetivación y por lo tanto se hizo susceptible de las interpretaciones de la izquierda radical, que, sin embargo, se mantenían arraigadas en la misma lógica. Esto se aplica a la teoría, sostenida por Horkheimer y Adorno, de un «Estado autoritario» que supuestamente opera más allá de la ley del valor, pero también, y más recientemente, a las posteriores posiciones obreristas. Ya sea que el supuesto control político sobre la forma valor/trabajo abstracto aparezca como algo positivo (socialdemocracia), ya sea que (bajo el impacto del nacionalsocialismo en particular) se entienda como «fatalidad» (Horkheimer/Adorno), ya sea que aparezca como la pura y simple «determinación de la voluntad» del enemigo de clase, que se suponía debía desafiar y movilizar permanentemente el «contrapoder» del proletariado (Negri y el Obrerismo), en el fondo no importa: en un contexto como este, cuando todo se resuelve en «política», un límite interno objetivo ya no es concebible. Pero al mismo tiempo, la aparente «superación» de la teoría del colapso se confundió con la más completa ilusión política, con el repliegue del pensamiento emancipador a la esfera política de la función propia de la modernidad capitalista. Giacomo Marramao en los años 70 tenía razón al señalar que fueron precisamente los teóricos del austromarxismo quienes lanzaron en el marxismo europeo este «modo de la subjetividad» consistente en una nueva y más activista lectura de la obra de Marx a través del filtro de ciertos temas del neokantismo.[1] No es en absoluto una coincidencia que, en sus análisis teóricos, los activistas radicales del obrerismo y corrientes afines en los años 70 afirmaran estar reivindicando, precisamente en ese momento (y para algunos de ellos todavía hoy), el teorema de Hilferdin del «capitalismo organizado». Sin embargo, esta orientación general tenía por consecuencia, como también señala Marramao,

251

[1] Marramao, Giacomo, «Krisentherie und Konstitutionsproblematik», op. cit., p. 26. (*)

> [...] tanto entre los austromarxistas neokantianos como en el ala mayoritaria de la izquierda comunista, un *estrechamiento gnoseológico* de este dominio que, en el caso de Marx, está determinado por las relaciones sociales de producción. Al postulado del momento subjetivo (ético-universalista) se opone el análisis empírico-sociológico de la «multiplicidad de lo real». El análisis económico, en lugar de identificar las leyes que determinan las tendencias del modo de producción, se reduce a un ejercido de microsociología. [2]

Lamentablemente, el autor no desarrolló esta intuición crítica y no pudo evitar que la mayor parte de la Nueva Izquierda cayera en alguna de las variantes de esta falsa subjetivación *de* la que Negri ofrece un ejemplo típico. Esto se debió también a su propia argumentación, en la medida en que Marramao no llega a la cuestión de la constitución fetichista y no resuelve el dilema sujeto-objeto, sino que parte ya *a priori* de una reducción aconceptual a lo político, situándose su ensayo, como afirma al principio, «en la perspectiva de una *compleja redefinición* de una política adecuada a la situación de los países capitalistas desarrollados».[3]

252

Esto nos recuerda inevitablemente a Christoph Deutschmann, quien, al acercarse al problema del límite objetivo debido a la desustancialización, también se apresura a dar la vuelta y volver al paradigma del tratamiento político; donde Deutschmann, a nivel de las categorías de capital, habla de «política económica., Marramao, en el meta-plan de la cuestión sujeto-objeto, evoca' más generalmente la abstracción vacía que representa la «política». Así es como han quedado las cosas hasta hoy. Ya sea el postobrerismo de Negri, que ha vuelto a causar furor desde hace algún tiempo, o la izquierda postmoderna en general, o incluso las posiciones marxistas más bien tradicionales que siguen centradas en la «lucha de clases», todos se aferran a un concepto de «política, tan difuso como inflacionario y que se ha degradado hasta convertirse en nada más que una palabrería vacía. Ninguno de estos teóricos parece saber qué historia ha producido ese concepto.

La política se confunde con la intervención, y las categorías, más que nunca reducidas a mero ruido de fondo, simplemente son rechazadas. Lo que ya podíamos vislumbrar en Pannekoek ha llegado a su consumación, y el embobamiento categorial de la izquierda es total. Uno se contenta con invocar a los sujetos o «el» sujeto: la forma no es nada y la voluntad es todo. Sin preocuparse por el trabajo abstracto, por la sustancia valor o la forma valor, por el desarrollo o la crisis, es necesario, en una falsa inmediatez, movilizar lo que

---

[2] *Ibídem*, p. 26 (cursivas en el original). (*)
[3] *Ibídem*, p. 26 (cursivas en el original). (*)

en los hombres se niega de una manera u otra a «reabsorberse» en la valorización del valor —como si tal movilización pudiera prescindir de la crítica de la forma del sujeto y de su sustancia social. Todo el foco está en la «capacidad de intervención» del sujeto, que luego se reduce a nada. En los círculos de izquierda que albergan este concepto hueco, artificial e inflacionario de la política, la evocación de un límite interno objetivo solo da lugar a una especie de gruñidos, y cada cuatro mañanas una despedida final a las «teorías del colapso».

De hecho cuanto más estruendosa es la «intervención política», más ridícula se vuelve. Para esta izquierda, que no es más que la morrena frontal del final de la historia marxista, tiene poco sentido pretender una reformulación de la reflexión categorial, mientras no se abra paso ella misma empezando por reconocer y encarar su propio comportamiento de *lemming* político-intervencionista. Sin embargo, la reflexión categorial puede y debe ser desarrollada, incluso independientemente de la capacidad de escucha de aquellos teóricos que han llegado a la última etapa de la ilusión política. Retomemos el análisis en el que el debate histórico se ha empantanado en la subjetivación de las categorías. ¿Qué sucede con los términos del problema cuando se critica y se va más allá de la ontología marxista del trabajo, lo que por lo tanto significa también redefinir la estructura categorial del trabajo abstracto?

253

El marxismo tradicional fue capaz, a pesar de su auto-restricción a la política de clases y a la sociología, de acomodar la objetivación de las categorías positivándolas y convirtiéndolas en objetos ontológicos de un tratamiento político meramente atributivo, de lo cual resultó finalmente la más completa subjetivación de las categorías; el motivo y la ocasión de esta subjetivación fueron proporcionados por la disputa sobre la teoría del colapso, que llevó a la insoluble aporía sujeto-objeto y paralizó la discusión. Volver a las categorías después de pasar por la crítica radical de la ontología del trabajo permite (como se expuso en la primera parte de este estudio) captar el contexto categorial del trabajo abstracto tan solo negativamente, y nunca más positivamente. A partir de este punto, el problema de la relación sujeto-objeto en e1 contexto de la cuestión de las crisis y el colapso también se plantea de manera diferente. Ya no se puede provocar un cortocircuito en la relación sujeto-objeto conviniéndola en una unidad positiva: esta vez debe ser percibida en su *conflicto* interno [*Zerrissenheit*]. Lógicamente, el tema de la crisis y el colapso se sitúa entonces enteramente en el nivel de la objetivación falsa, negativa y del movimiento categorial autónomo específico de la dinámica capitalista. Por lo tanto, es necesario separar rigurosamente la cuestión de las crisis y el colapso de la cuestión de la emancipación. Se trata de cuestiones que además, divergen conceptual y realmente entre sí ya que la sociedad fetichista moderna en general se constituye según polaridades antagónicas empoderadas. La emancipación solo puede ser una acción consciente, mientras que las crisis y el colapso solo pueden, por definición, tener lugar en el proceso inconsciente de

desarrollo objetivado, y no tienen una conexión *directa* con la acción consciente. Por eso el capitalismo es perfectamente capaz de colapsar *sin que esto se traduzca en una emancipación de los humanos.*

254 El resultado sería la auto-aniquilación de la raza humana o, como Marx subrayó metafóricamente, una «regresión a la barbarie». El término es problemático y de origen eurocéntrico, pero no hay mejor manera de describir este posible resultado de la objetivación negativa. Ciertamente, todo el mundo puede seguir el progreso de los «desastres naturales» sociales en la televisión hasta que nos alcancen, pero seguimos siendo impotentes para emanciparnos del contexto que engendra estos desastres. A la inversa, los seres humanos podrían en principio emanciparse sin esperar a que el capitalismo «colapse». Este famoso colapso no es una condición previa ineludible para la emancipación; por otra parte puede, en su ciega objetividad, constituir un entorno social propicio para el pensamiento y la acción emancipadores si la transformación emancipadora tardara demasiado en llegar y diera al capitalismo la oportunidad de desarrollar plenamente sus contradicciones internas. La crítica y la crisis son como dos pares de botas diferentes: quien se pone una bota de cada par y quiere correr equipado con esta falsa unidad solo podrá enredarse. Así pues, debemos rechazar categóricamente afirmaciones como la de Paul Mattick, que de modo simplista pone en cortocircuito los dos polos e ignora su conflicto interno en favor de un monismo no mediado de sujeto y objeto: *«El conocimiento teórico* de que el sistema capitalista, en virtud de la contradicción que lo impulsa, solo puede conducir al colapso *no nos obliga a concluir* que el colapso real sería un proceso automático, independiente de los seres humanos».[4] La torpe fórmula «colapso real», como si hubiera dos tipos de colapso, uno real y otro no, demuestra que Mattick no logró llegar al fondo del problema.

255 Según las leyes del sistema la tendencia secular al colapso debido a la desustancialización o desvalorización del valor, así como el proceso observable del colapso de un capitalismo que ha llegado a1 límite de su capacidad de expansión, seguirán siendo en efecto un «proceso automático» mientras los hombres actúen de acuerdo con las directrices de la forma capitalista; pero nunca, este proceso dará lugar «automáticamente» a una sociedad emancipada. Hasta este punto, ya hemos discutido el problema en otra parte.[5] Esta discusión, sin embargo, no había agotado nuestra problemática, aunque al menos había permitido una reformulación más seria de la cuestión sujeto-objeto en el contexto del tema de las crisis y el colapso. Se podría objetar que al poner el acento en la estricta objetividad de la tendencia a las crisis y al colapso en lugar que en la crítica y la emancipación, seguimos cosificando el problema. La

---

[4] Mattick, Paul, cit. en Marramao, Giacomo, op. cit., p. 25, cursivas en el original. (*)

[5] Kurz, Robert, *Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Krisenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenwesens in seinen theoretischen Propheten,* Münster, Unrats Verlag, 2003, ps 226, (*)

objetividad en cuestión, lejos de ser la de un proceso perteneciente a la naturaleza «primaria», de la naturaleza en sentido literal, ¿no es, por el contrario, la objetividad de una pseudo-naturaleza de carácter social que, en última instancia, debe ser mediada por las acciones humanas? Es innegable. Es la razón por la que debemos plantearnos entonces la cuestión de la mediación «subjetiva» de la objetividad social, en lugar de subjetivarla *sin mediación* (siguiendo el ejemplo de la mayor parte del marxismo centrado en la sociología de clase, en particular la izquierda comunista y el obrerismo), o malinterpretar esta objetividad en el sentido que le dan las ciencias naturales (siguiendo el ejemplo de la economía Política).

Básicamente, encontramos aquí el problema que siempre ha existido en las ciencias sociales burguesas en cuanto a la oposición entre teoría de la estructura y teoría de la acción

Si los fenómenos, categorías y procesos sociales no son generados y dirigidos por alguna «cosa de ahí fuera», sino que en última instancia se remontan a las acciones y decisiones humanas entonces no puede haber en realidad ningún determinismo, o al menos ningún determinismo absoluto. Todo lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo, incluyendo las objetivaciones de la «segunda naturaleza», está determinado por estas acciones y decisiones. La pura objetividad de un proceso histórico, como la filosofía de la historia positiva que se ha extraído de él, es siempre una interpretación *ex post* que transforma el simple curso real de las cosas en «necesidad» (elevado a sistema en Hegel y luego meramente «invertido» en el llamado materialismo histórico). Y de hecho cualquier proceso social permanece, hasta cierto punto, abierto e indeterminado mientras no se tomen decisiones y no se lleven a cabo acciones. Para hacer una analogía entre los conceptos popularizados por la física cuántica, se podría pensar en la historia como una *nube de probabilidades* que conlleva un número infinito de posibilidades indeterminadas y que solo se solidifican en realidad histórica en el momento de la acción. Pero, en primer lugar, no todas las acciones y decisiones tienen el mismo alcance; en segundo lugar, las acciones y decisiones constituyen un sistema de engranajes, ya que una vez implementadas no pueden ser «revertidas».

256

De esta manera, cada acción está siempre vinculada y condicionada en parte por los resultados de las acciones anteriores. Hasta que la sociedad humana no tome conciencia de su naturaleza como «asociación de individuos Ubres» para reflexionar colectivamente sobre las condiciones y consecuencias de su acción social y decidir libremente, conscientemente, sobre la realización de sus posibilidades, los mecanismos y dispositivos seguirán endureciéndose en *modelos ciegos de comportamiento,* en la *matriz* de una «segunda naturaleza» que se torna autónoma en relación con los individuos y se les aparece como una «cosa de ahí fuera».

En términos generales, podríamos definir la constitución fetichista y decir que

toda la historia de la humanidad hasta hoy ha sido una historia de relaciones fetichistas. Tal matriz es lo que Marx llama *modo de producción* histórico, un concepto que podemos extender al concepto de *modo de producción y de vida*, en la historiografía burguesa, a menudo se habla de *civilizaciones*, y el marxismo utiliza a veces el término *formaciones sociales*. Recurriendo una vez más a la comparación con la física, también se podría hablar de *campo histórico*. Aquí es precisamente donde entra en juego lo que critiqué al principio de este libro, como un déficit sistemático de percepción propio de pensamiento posmoderno, que ve la contingencia en acción de manera casi indiferenciada, sin conceptuar los campos históricos ni distinguir las diferencias entre sus respectivas matrices. Precisamente en el sentido de esta comprensión demasiado difusa de la contingencia, del pensamiento postmoderno es ahistórico.

257 Sin embargo, una vez que se ha formado tal campo histórico, restringe la contingencia a las posibilidades que ofrece su matriz. En lo que respecta a la contingencia socio-histórica, se trata por tanto, según el punto de vista, de dos nubes distintas de probabilidades: por un lado, la nube principal de probabilidad, la de la historia humana, a partir de la cual se condensan los campos o formaciones históricas, y por otro lado, una nube de probabilidad secundaria a partir de la cual se desarrolla la historia interna de un campo determinado, según el patrón de su matriz específica. Aclaremos enseguida que esta conceptualización, aunque acabamos de generalizarla, se debe enteramente a la experiencia (examinada críticamente) de la moderna constitución capitalista. Para estudiar las situaciones del pasado y la historia en su conjunto como una «historia de las relaciones fetichistas», simplemente le asociaremos una cautelosa exigencia heurística, sin necesidad de una nueva «filosofía de la historia» que solo sería ideológica. Es necesario evitar los errores de la filosofía de la Ilustración y del materialismo histórico, que —en un caso afirmativamente, en el otro con intención crítica— ontologizaron las categorías de la modernidad capitalista en categorías transhistóricas. Con ello, el materialismo histórico impuso a la historia humana una lógica de desarrollo dinámico (la famosa «dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción») que en realidad solo caracteriza al capitalismo, la moderna socialización del valor.

258 Entre todos los campos históricos, el campo capitalista de la era moderna es el único cuya matriz da lugar, mediante la ejecución de sus pautas de acción, a la dinámica interna de un proceso ciego de contradicciones y, por lo tanto, a una objetividad de la «segunda naturaleza» que puede desencadenar un proceso de colapso objetivo —al contrario de lo que sucede en todas las formas premodernas de constitución social, por ejemplo en los campos históricos de las sociedades agrarias, en las que la objetividad fetichista no se ha configurado en ninguna dinámica interna de este tipo. Esto explica también por qué solo la sociedad capitalista ha sido empujada por sus dinámicas destructivas hasta los

límites de la «historia de las relaciones fetichistas» que los hombres siempre han conocido y ha hecho posible repentinamente la toma de conciencia de su naturaleza fetichista; aunque esta toma de conciencia, por supuesto, no es positiva, como coronación de una trayectoria de progreso «necesaria», sino por el contrario puramente negativa, como problema planteado por una dinámica interna de colapso perteneciente específicamente a este campo histórico. En este contexto, debemos preguntamos ahora (y aquí también la pregunta solo puede generalizarse con ciertas reservas al resto de la historia de la humanidad) cuál es la característica específica de la actual nube de probabilidades portadora de posibilidades de acción y decisión. Según nos situemos en el nivel de la constitución del campo histórico como tal o en el nivel de su historia interna, la contingencia ofrece una cara diferente. No existe ninguna necesidad transhistórica de que el capitalismo como formación histórica «tuviera» que nacer, sino solo una especie de alteración climática de la nube de probabilidades, desde el momento en que la contingencia había alcanzado un estado en el que cierto campo histórico de las sociedades agrarias comenzó a descomponerse. La Gran Peste tuvo un papel en esta descomposición, pero más aún la revolución militar de las armas de fuego durante la que suele llamarse la premodernidad. La explicación detallada de todas estas evoluciones es un tema específico que no podemos tratar aquí; es importante simplemente recordar que apareció entonces en la nube de probabilidades de la historia la posibilidad de un salto cualitativo para la condensación de acciones y decisiones, el paso a un campo histórico completamente nuevo, cuya naturaleza ha permanecido indeterminada durante mucho tiempo.

259

Esta fase de transformación podría, por lo tanto, haber permitido la constitución de un campo muy diferente al del capitalismo, o la condensación de la nube de probabilidades en campo capitalista podría haberse interrumpido en tal o cual etapa y haber cambiado a una configuración diferente. Hay tres puntos de inflexión en la historia en los que esto resulta particularmente claro. Las Guerras Campesinas Alemanas de los siglos XV y XVI representaron un levantamiento contra los inicios del establecimiento de una matriz capitalista que estaba todavía en su etapa embrionaria. Si esas guerras hubieran tenido éxito (y su derrota en absoluto file una «necesidad» histórica), podemos suponer que otra matriz habría surgido de la nube de probabilidades; probablemente no una superación de la larga historia de las relaciones fetichistas, pero al menos un nuevo y diferente campo histórico, basado en otros patrones de acción que los capitalistas.

Por otra parte, los movimientos sociales y las revueltas de finales del siglo XVIII y principios del XIX ya estaban más marcados por I naciente matriz capitalista. Si hubieran tenido éxito (su derrota tampoco fue «absolutamente necesaria»), entonces el proceso de constitución capitalista se habría interrumpido en ese punto y la nube de probabilidades se condensaría en algo cualitativamente

diferente. Por último, el movimiento obrero moderno de finales del siglo XIX, si bien es innegable que ya había interiorizado en gran medida el modelo disciplinario del trabajo abstracto en su práctica, al mismo tiempo era portador —en virtud, entre otras cosas, de su recepción de la teoría marxista, que por primera vez criticó radicalmente no sólo los conceptos de trabajo abstracto y forma valor, sino también la relación fetichista— de la posibilidad de una ruptura consciente; esto es evidente desde los primeros programas e intenciones marxistas, aunque es cierto que pronto fueron abandonados (pero eso tampoco fue de ninguna manera una «necesidad»).

260 Incluso en este momento histórico, podría haberse interrumpido el establecimiento del capitalismo y haber iniciado una transformación, quizá acompañada de fricciones violentas, pero «imposible» del todo (el problema del trabajo abstracto se habría superado, porque el movimiento de transformación, a medida que se desarrolla su crítica, habría tenido necesariamente que emanciparse de esta matriz y, al mismo tiempo, de los momentos en que se había interiorizado). Por el simple hecho de que en estos puntos de ruptura la nube de probabilidades se condensara en decisiones fácticas que, si bien no se jugaban *a priori,* cada vez se inclinaban a favor del endurecimiento y la extensión del campo capitalista, la dinámica de las contradicciones del capitalismo, apoyándose en la matriz puesta en marcha, tuvo tiempo de sobra para seguir desarrollando su lógica en un movimiento objetivado de categorías que se habían vuelto autónomas.

Lo que quedaba cada vez de contingencia, es decir una nube de probabilidades de segundo orden, una historia interna al campo capitalista, fue entonces determinado solo con respecto a su lógica general de desarrollo; dentro de este determinismo propio de todo el campo, sin embargo, el alcance de los actos y decisiones era y sigue siendo abierto e indeterminado. Así, por ejemplo, la formación tardía del Estado nacional alemán en el siglo XIX podría haber fracasado, permitiendo que sus componentes se unieran en otras estructuras estatales y, al mismo tiempo, evitando algunos desagradables curaros de hora a la raza humana (del mismo modo, por el contrario, la Gran Alemania, Austria incluida, podría haber sido fundada ya en el siglo XIX). No había nada inevitable o «históricamente necesario» en la misma victoria del nacionalsocialismo y las catástrofes que le siguieron; e incluso mientras el campo capitalista continúa desarrollándose, nada obliga en principio a la humanidad a soportar esta exacerbación del poder del capital hasta el extremo de la barbarie.

261 Lo único que nos interesa aquí no es la contingencia propia de la historia intracapitalista, sino la cuestión de la lógica del colapso, que se refiere inequívocamente al campo capitalista como tal. Si la dinámica de las confecciones del capitalismo oculta una tendencia interna al colapso, esto solo puede provenir de la objetivación mencionada anteriormente, del endurecimiento de la nube de probabilidades en un campo caracterizado por

tales propiedades. La aplicación de esta objetividad de las categorías, con su dinámica ciega de colapso, que toma la forma de un proceso implacablemente lógico, está ciertamente también determinada por las acciones humanas y ejecutada a través de ellas; sin embargo, no es el resultado *directo* de la intencionalidad de estas acciones, sino de que, en el curso de un proceso incontrolado, estas mismas acciones han generado primero una matriz, un patrón de acción que se objetivaba en categorías sociales y desencadenaba una dinámica de contradicciones que se ha vuelto autónoma; a medida que la acción se lleva a cabo va *dentro de estas catenarias y según esta matriz,* los seres humanos, sin ser conscientes de ello y sin tener ningún control sobre ello, activan el motor categorial de la auto-contradicción y del programa del colapso, hasta el día en que sus consecuencias los alcanzan. El «sujeto automático» no es otra cosa que el movimiento autónomo de las categorías reales del capitalismo, que los seres humanos han creado inconscientemente y que se mueven de manera autónoma precisamente porque los individuos pasan su vida dentro de estas categorías; éstos se niegan a considerar cualquier alternativa, y buscan su salvación contra todos los obstáculos satisfaciendo las demandas de esta matriz. La tendencia al colapso está así objetivamente determinada por el hecho mismo de que las personas orientan subjetivamente sus acciones según la matriz capitalista instituida, es decir, construyen y reproducen el sistema del trabajo abstracto y su forma valor hasta ahorcarse, por así decirlo, con él. Por lo tanto, cuanto más actúan, luchan y se mueven los sujetos sin cuestionar el sistema de trabajo abstracto que constituye la matriz de esta acción, la lucha, etc., o sin siquiera percibirlo como un problema, tanto más activan el mecanismo del «colapso automático». *No lo quieren y no lo saben, pero sin embargo lo hacen,* simplemente no deteniendo la máquina social del «sujeto automático» que ha generado una larga cadena de acciones históricas y que no cesa de desplegar su dinámica de contradicciones.

262 Cuanto más subjetivo es, tanto más objetivo resulta: este rompecabezas de la estructura moderna sujeto-objeto, tal como lo vemos, se disipa completamente tan pronto se aborda mediante los conceptos de constitución fetichista, campo histórico y matriz de acción y decisión. El reconocimiento de la tendencia automática al colapso lleva por lo tanto a lo contrario del fatalismo, a saber, a *una forma cualitativamente y completamente nueva de critica radical.* La falsa subjetivación categorial, la insistencia en la facultad, supuestamente libre y generalmente contingente, de actuar de los sujetos con desprecio de las categorías, contribuye con mayor seguridad al automatismo objetivo del colapso, puesto que la matriz de la actuación misma es ignorada y permanece sin ser criticada. Por el contrario, tomar consciencia del carácter automático del colapso lleva a la crítica de las propias categorías y de su matriz subyacente y, por lo tanto, a un radicalismo más profundo, indispensable para dinamitar el campo histórico del capitalismo.

A la matriz, sin embargo, pertenecen no solo la forma y la sustancia del trabajo

abstracto, sino también el actor al servicio de este sistema riego, el agente que pone en marcha el «sujeto automático» a través de su propio esquema de acción preestructurado: *el sujeto.* Este sujeto tendrá eme ser definido de manera poco transhistórica y ontológica al igual que el propio trabajo. Representa el agente moderno del trabajo abstracto y sus funciones derivadas; no es otra cosa que la forma social de la propia actividad de los individuos: forma de percepción, forma de pensamiento, forma de relación, forma de actividad.[6] Por lo tanto, no nos detendremos preguntándonos cómo sería una nueva forma de crítica por parte del sujeto, ya que *esta nueva forma debe implicar una crítica del propio sujeto,* una crítica de la «forma sujeto», que no es otra que la forma capitalista moderna de actuar.

263 Aunque a primera vista puede resultar algo difícil de concebir, ya que estamos acostumbrados a pensar en acciones y decisiones exclusivamente dentro de la categoría del sujeto, sin embargo esto es precisamente lo que nos impide arrancamos de la matriz capitalista. Criticar el sujeto no significa detener toda la lucha y abandonarse al fatalismo; al revés, significa una nueva forma de lucha, que apunta conscientemente a la ruptura con la matriz capitalista. También es crucial, para los que quieren proponer una crítica radical de la «formasujeto», considerar la estructura de este sujeto, que no es precisamente el ser humano, «el hombre» en general, sino el sujeto *hombre-occidental-blanco de la modernidad.* En este punto, estamos completamente de acuerdo con Roswitha Scholz y su teoría de la disociación, que concibe la abstracción real del trabajo como algo intrínsecamente *quebrado*. La abstracción real siempre va de la mano —no accidental ni empíricamente, sino según su determinación lógica esencial— con la disociación determinada de género de una serie de sociopsíquicos y culturales-simbólicos de a reproducción social que no son absorbidos en la forma valor/trabajo abstracto. Hay que tener cuidado de no (mal)interpretar esta disociación en términos de una «esfera» separada (en particular, la «esfera privada») o un dominio subordinado; por el contrario, hay que entenderla como un momento esencial que cubre todas las esferas, ya que se sitúa en el nivel de la lógica básica, de la propia matriz. La totalidad capitalista no es, pues, una totalidad esencialmente monista y perfectamente coherente, como aparece, por ejemplo, en Moishe Postone, sino que, debido a esta estructura disociativa que debe tenerse siempre presente, es una totalidad rota que no coincide consigo misma (lo que implica una crítica fundamental del concepto hegeliano de totalidad). Por lo tanto, hay que volver a descubrir la disociación como momento estructural esencial del trabajo abstracto en los sujetos de esta forma y sustancia. Las mujeres de la modernidad están

[6] Entre los varios textos de Robert Kurz sobre estas temáticas, recomendamos «Razón sangrienta: 20 tesis contra la llamada Ilustración y los "valores occidentales"», https://breviarium.digital/2016/03/15/razon-sangrienta/

permanentemente sujetas a una «doble socialización» (Regina Becker-Schmidt): solo asumen la forma de sujeto a medias, ya que se les exige al mismo tiempo que encamen y cultiven lo disociado de cualquier manera.

264 Como momento esencial, esta disociación abarca además de todas las esferas de la reproducción constituidas por la matriz capitalista, también las manifestaciones concretas y muy diversas, de todas las épocas de su historia interna, incluida la postmodernidad.[7] Lo mismo se aplica a la humanidad no blanca y no occidental: con la excepción de sus élites modernizadoras, tampoco ella nunca ha entrado completamente en el molde de la forma sujeto moderna y por lo tanto es siempre la primera en ser sacrificada sobre el altar de la matriz capitalista que se le entrega como perfil de exigencia, sin que esa parte de humanidad pueda cumplir las condiciones. Nuestra forma cualitativamente nueva de crítica radical, que va de la mano de la resolución del moderno dilema sujeto-objeto que se encuentra (entre otros) en la teoría de las crisis y el colapso, exige por tanto una crítica no solo de la ontología del trabajo, sino también del sujeto como agente de esta ontología; y no solo una crítica del sujeto, sino también de la lógica esencial de la estructura de la disociación relacionada con esta. Toda «crítica del trabajo» reduccionista que solo nos lleva a una crítica a medias del sujeto (es decir, a un concepto de trabajo sexualmente neutro) e ignora la lógica de la disociación o la degrada al rango de una circunstancia puramente histórico-empírica, queda bajo el hechizo del *hombre-occidental-blanco* y está condenada al fracaso. Solo una crítica radical e integral del trabajo abstracto y de la forma del sujeto, así como de la disociación de género determinada, puede proporcionar la fuerza de penetración necearía para superar la ontología del trabajo y, por tanto, la matriz del campo capitalista. Insisto una vez más: la crítica no puede consistir en la eterna invocación del sujeto, ya sea en categorías o al revés dándole la espalda a las categorías; debe apunta al cuestionamiento teórico y, a la larga, a la destrucción práctica de la matriz categorial, por lo tanto, del sujeto, del propio *hombre-occidental-blanco.*

265 Para la izquierda, especialmente la izquierda radical, esta toma de consciencia es difícil, puede que imposible, puesto que ha heredado la falsa subjetivación categorial a la que siempre se ha aplicado el marxismo del movimiento obrero congelando, por así decirlo, el concepto de clase. Ahora la «clase obrera» no es otra cosa que... un sujeto, un sujeto del trabajo abstracto y, por la misma razón, un sujeto *hombre-occidental-blanco*, como muestra una y otra vez la historia de la relación entre los géneros en el contexto de la lucha de clases, que los marxistas en gran medida dejaron de estudiar. El concepto de lucha de clases pertenece al universalismo androcéntrico, ya que permanece prisionero de la ontología del trabajo convirtiéndola en palanca para la emancipación, lo que en realidad es solo forma y sustancia de la matriz capitalista. Así, la clase obrera

[7] Véase Scholz, Roswitha, *Das Geshlecht des Kapitalismus,* op. cit.

sigue siendo una máscara de carácter del capital variable, y la lucha de clases, un movimiento de modernización en el espacio interior del campo capitalista.

Si hoy en día la etiqueta «lucha de clases» obviamente va no es popular, se debe al hecho de que la historia de las crisis capitalistas ha llegado a una nueva encrucijada en la que la propia sustancia del trabajo se vuelve obsoleta y en la que los estratos sociales que se enfrentan a la gestión de las crisis ya no pueden ser subsumidos bajo la amplia categoría de «trabajo creador de valor». Pero aún no ha surgido un *nuevo concepto de crítica* para responder a esta nueva situación empírica. Falta el concepto de crítica precisamente porque el propio concepto de crisis carece de la falta de superación de la subjetivación categorial. Ni siquiera los últimos políticos de la lucha de clases, condenados durante mucho tiempo a una existencia puramente virtual, logran a veces revelar el núcleo del problema. Así, por ejemplo, un texto publicado por la difunta revista postobrerista *Wildcat* va en la dirección opuesta a la habitual subjetivación categorial del concepto de fetichismo de Marx:

266

> Habla irónicamente de las «leyes naturales» de la producción capitalista, pero tanto los marxistas estructuralistas como los defensores del determinismo se lo toman al pie de la letra, sin ver la crítica que contiene.[8]

Esto nos remite al problema de la matriz (que abarca la estructura social y las clases) o la falsa objetivación como objeto de crítica. Y el autor también va en la dirección correcta cuando escribe:

> El reproche del determinismo arroja al bebé con el agua del baño contra todo análisis materialista y opone al determinismo estructuralista ahistórico su reflejo invertido: un concepto filosófico igualmente ahistórico de «libertad» o arbitrariedad («contingencia») histórica.[9]

Dicho esto, también queda claro que la crítica categorial está aún en pañales, ya que es incompleta:

> Las teorías del colapso y las teorías deterministas en general están en todo caso abiertas a la crítica cuando niegan a los hombres la posibilidad de convertirse, en el curso del proceso histórico, en los sujetos autodeterminados de su propia historia.[10]

---

[8] *Wildcat-Zirkular*, nº 56-57, Mayo 2000: *Vom scweierigen Versuch, die kapitalistische Krise theoretisch zu bemeistern.* Disponible en: http://www.wildcat-www.de/zirkular/56/z56kris2.htm

[9] *Ibídem*. (*)

[10] *Ibídem*. (*)

Aquí la forma sujeto —que, sin embargo, vuelve precisamente imposible toda autodeterminación, ya que es la forma categorial de pensamiento y acción propia de la matriz fetichista— aparece todavía como núcleo de la presunta inocencia emancipadora; tal vez sea porque se busca salvar a toda costa al sujeto de clase, a pesar de que esta es «en sí mismo» un componente de la objetivación negativa, que es simplemente la forma de existencia del *hombre-occidental-blanco*, constituida sin el menor aval ontológico por la matriz del campo capitalista.

267 Un ideólogo de la revista marxista *Gegenstandpunkt* como Freerk Hisken, por otra parte, puede estar completamente libre de dudas acerca de la ontología del trabajo y la objetivación fetichista cuando señala con un signo de exclamación entre paréntesis la idea de una ruptura categorial con el trabajo y la producción de mercancías en los textos de la *Wertkritik* (Crítica del valor), como si hubiera descubierto allí una locura particularmente evidente. Intenta burlarse de esta «ruptura categorial»[11] con toda la fuerza posible, solo para acabar atribuyéndola a la irracionalidad esotérica y a cierto «revisionismo»:

> El lector [...] no necesita justificar su anticapitalismo filosófico; le basta con tener fe en el mensaje del fin de los tiempos que ha comenzado, en la visión de un mundo mejor y en la «ruptura categorial» con la crítica marxista del capitalismo, es decir; renunciar completamente a la lucha de clases.[12]

Pura y simple acumulación de términos controvertidos en cursiva reunidos aquí para reflejar un concepto de categorías, que solo parecen sonidos desprovistos de sentido. La crítica categorial rompe efectivamente con la «crítica marxista del capitalismo», tal como la entiende Huisken. Lo único es que él, al igual que todo el círculo de colaboradores de *Gegenstandpunkt*, no es en absoluto consciente de que su interpretación solo es el residuo de un planteamiento teórico obsoleto.

Mucho tiene que llover antes de que la escandalosa escena marxista con su fe en «política», «sujeto» y «lucha de clases» se hay extinguido. Mientras tanto, siempre derivarán de los conceptos de crisis categoría! (limite interno absoluto) y de crítica categoría] cualquier forma de quietismo y capitulación, simplemente porque solo pueden pensar en la crítica dentro de las categorías de la matriz capitalista. Utilizando una vez más una analogía procedente del campo de la física contemporánea, se parece un poco a esa parábola, tan apreciada por los

---

[11] Huisken, Freerk, en *Manifest gegen die Arebeit (Gruppe KRISIS): «Eir sitzen alle in einem Boot-in dem der kollabierenden Arbeitgesellschaft!»,* 1999. Ver: http://www.fhuisken.de/krisis/htm; ed. cast., Grupo Krisis, *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona, Virus, 2018, también online https://www.viruseditorial.net/paginas/pdf.php?pdf=manifiesto-contra-el-trabajo-2018.pdf

[12] *Ibídem*.

cosmólogos y los físicos cuánticos, que parece ilustrar el problema planteado a nuestro sentido común por el «imposible» mundo de los cuantos, las cuerdas, etc.

268

> Un granjero le pide a un ingeniero que le explique cómo funciona una máquina de vapor. El ingeniero le da una explicación detallada, dibuja diagramas, explica los principios básicos, muestra dónde se introduce el combustible y de dónde sale el vapor, cómo se convierte el calor en movimiento, etc. Cuando el ingeniero ha terminado, el granjero dice: «La entiendo. Pero no sé dónde está el caballo».[13]

Esto, en palabras de un físico, reflejaría sus sentimientos «sobre la teoría de la relatividad general de Einstein. "La entiendo. Pero no sé dónde está el caballo"».[14] Si realmente se preocupara por los conceptos de la constitución social de la relación sujeto-objeto, el campo histórico, la matriz capitalista, la objetivación de las categorías, etc., un marxista residual como Huisken se las arreglaría de alguna manera para comprenderlos. Pero invariablemente acabaría preguntando dónde está el caballo.

---

[13] Cole, K.C., *Eine kurze Geschichte des Universums (2001),* Berlin, Aufbau, 2004, p. 202. (*); en inglés *The Hole in the Universe: how Scientist Peered over the Edge of Enptiness and Found Everything*, Boston, Mariner Books, 2001.

[14] *Ibídem*.

269

[15]
EL CONCEPTO CUANTITATIVO DE TRABAJO ABSTRACTO Y LA CRÍTICA DE «NATURALISMO»

Mientras tanto, ha sido el neomarxismo de inspiración postmoderna el que ha levantado otra barrera contra la teoría del colapso y la crítica categorial, expresada en un estilo algo más sofisticado. El concepto de sustancia utilizado por Marx de manera todavía no problemática, se rechaza por completo —pero no parece que esto equivalga a reproducir la trayectoria histórica de la teoría burguesa, desde el sustancialismo (visto positivamente) hasta un simple funcionalismo o relacionalismo.

El concepto marxiano de sustancia, crítico y negativo, por lo tanto, pasa completamente desapercibido. En la primera parte, partiendo de la noción de trabajo abstracto como abstracción real, ya he expuesto y denunciado brevemente esta ideología antisustancialista; ahora debo someterla a una crítica más detallad, ya que forma parte integrante de cierta ideología anticrisis, tanto burguesa como neomarxista, y sirve para rechazar de plano la idea de que el movimiento de valorización puede toparse con un límite interno absoluto, para «salvar» las categorías subjetivizadas del campo capitalista, especialmente los elementos que entran en la estructura del *hombre-occidental-blanco*. Fue una vez más el teórico ruso Isasc Illich Rubin quien, no contento con ser el primero en haber ontologizado el trabajo abstracto mediante una puntillosa disociación conceptual que lo separa en trabajo abstracto específicamente capitalista por un lado, y en «trabajo socialmente igualado» de carácter transhistórico por el otro (como vimos en el capítulo 4), inauguró la tendencia del antisustancialismo marxista.

270

Así como más tarde con Heinrich, que retoma su argumentación, Rubin quiere a toda costa atribuir a Marx la opinión que «en una economía de mercado, solamente el intercambio transforma el trabajo concreto en trabajo abstracto».[1] Al igual que el propio Heinrich más tarde, y en flagrante contradicción con Marx, reduce aquí el concepto de valor a valor de cambio, haciendo explícita la simplificación de todo el marxismo tradicional, esto es, reduciendo la relación social a la circulación y a una relación de dominación jurídica externa: el trabajo abstracto ya no se considera en términos de relación de producción sino en términos de relación de circulación, y la abstracción real solo como «abstracción del intercambio».

Este reduccionismo simplificador va inevitablemente acompañado de cierto

[1] Rubin, Isaac Illich, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, op. cit. (*)

antisustancialismo, ya que una abstracción que opera exclusivamente a través del intercambio no puede sino quedarse sin sustancia —una consecuencia de la doctrina subjetiva del valor (marginalista) defendida por la economía burguesa desde el siglo XIX. Rubin camina descaradamente sobre los pasos de la economía burguesa cuando ataca el concepto de sustancia de Marx, que ya no le conviene. Marx, como recordamos, había escrito:

> Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, *y* es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor le la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso.[2]

271

Tenemos aquí la abstracción real como «gasto productivo de cerebro, músculos, nervios, manos, etc.»,[3] y en este sentido el producto es desde el desde el principio, producto del trabajo (incluso antes de ser objeto de intercambio en el mercado). «una simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, es decir, gasto de fuerza de trabajo humano, indiferente a la forma en que se gasta».[4] Así visto como un gasto o combustión de energía humana abstracta, el trabajo ya es trabajo en acción, o «sustancia constitutiva de valor» y su resultado una «masa de trabajo cristalizada»[5] y la «sustancia común»[6] de las mercancías: «el trabajo es la sustancia y la medida inmanente del valor».' Solo en el capital como relación el valor».[7] Solo en el capital como relación el valor se convierte en la abstracción sustancial y universal del trabajo en este sentido «fisiológico»; por lo tanto, solo en el capitalismo la abstracción real «se presenta como una sustancia en proceso, una sustancia que se pone en movimiento, y para la cual la mercancía y el dinero son a la vez meras formas»[8] como sustancia de una «riqueza abstracta».[9]

Estas definiciones son incompatibles con una pura «abstracción del intercambio». Así, Rubín, que al menos plantea abiertamente el problema, se apresura a tirar por la borda el concepto marxista de sustancia —sobre el que descansa todo el edificio de la crítica de la economía política— describiéndolo como «definiciones preliminares dadas por Marx en las primeras páginas de su

---

[2] Marx, Karl, *El capital*, op. cit., vol. 1, tomo 1, p. 57.
[3] *Ibídem*.
[4] *Ibídem*.
[5] *Ibídem*.
[6] *Ibídem*.
[7] *Ibídem*.
[8] *Ibídem*.
[9] *Ibídem*.

libro», lo que implicaría que Marx aún no estaba en sus es en ese momento.[10]

Temiendo, sin embargo, ser acusado de herejía, Rubin continúa explicando estas «definiciones preliminares», por un lado en términos de un simple malentendido debido a una «mala» recepción de Marx, y por otro lado en términos de las alegaciones de sus oponentes burgueses, que habrían considerado con razón el concepto de sustancia como algo superficial en la argumentación marxista, aunque constituye la base misma de esta.

272

Rubin se limita a añadir de manera bastante débil que: «Tanto defensores como adversarios de Marx encuentran apoyo en los pasajes citados y comprenden el trabajo abstracto en un sentido fisiológico».[11] Rubin se esfuerza entonces por denunciar esta «interpretación», que es de hecho una definición inequívoca en Marx, como un supuesto «naturalismo» o «punto de vista naturalista»: «Solo unos pocos analistas comprenden que las características del trabajo abstracto no coinciden en modo alguno con una igualdad fisiológica de diferentes gastos de trabajo».[12]Rubin busca sistemáticamente liberar el concepto marxista de sustancia de cualquier determinación física para poner en su lugar la «socialidad» en sí misma, concebida como una abstracción del intercambio puramente relacional, independiente de cualquier gasto físico «de materia cerebro, músculos, nervios, manos, etc.».

> [...] el concepto de trabajo abstracto es un concepto fisiológico, desprovisto de todo elemento social e histórico. El concepto de trabajo abstracto existe en todas las épocas históricas, independientemente de esta o aquella forma social de producción.[13]

Desafiando la base misma de la teoría marxista, Rubin encuentra en Marx el mismo error que él comete, a saber, una ontologización de! trabajo abstracto introducida, como mostré en la primera parte, a través de la noción de un supuesto «trabajo socialmente igualado» transhistórico. A los ojos de Rubin, el hecho de que Marx hablara de la abstracción «en el sentido fisiológico» indica una determinación «eterna», válida para «todos los períodos históricos». As pues, critica a Marx sin poner en peligro su propia posición: no le reprocha el ontologizar una determinación específicamente capitalista (esto le habría obligado a revisar su propia noción de «trabajo socialmente igualado»), sino que, por el contrario sostiene que el gasto fisiológico de energía humana posee verdaderamente un carácter transhistórico que Marx habría identificado erróneamente con el trabajo abstracto específico del capitalismo.

273

---

[10] Rubin, Isaac Illich, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, op. cit. p. 189.
[11] *Ibídem*, p. 187.
[12] *Ibídem*, p. 186.
[13] *Ibídem*, p. 132.

Rubin confunde aquí el simple hecho de que los seres humanos son también seres naturales en el sentido fisiológico, con la abstracción real específicamente capitalista que aísla el proceso de combustión fisiológica, el «gasto de cerebro, músculos, nervios, manos», del proceso de «trabajo social igualado», pero en cambio argumenta que el gasto fisiológico de la energía humana tiene realmente un carácter transhistórico que Man habría identificado erróneamente con el trabajo abstracto específico del capitalismo. Esto aísla el proceso de combustión fisiológica, el «gasto de cerebro, músculos, nervios, manos» de la forma concreta que toma este gasto y lo «representa» por sí mismo. El hecho de que los humanos hayan gastado siempre y continuamente energía no interviene como un hecho «por sí mismo» en ningún campo histórico, si no en el campo capitalista; fuera de este campo, tal afirmación simplemente no tiene ningún sentido. «Abstraer», de hecho, no significa hacer algo que antes no existía, sino aislar algo que ya existe, sacándolo de su contexto y convirtiéndolo o en un objeto de por sí. Esto es lo que hace el capitalismo, y de una manera eminentemente práctica con respecto al momento de gasto de la energía fisiológica que está siempre presente en todas las manifestaciones de la vida humana. Desvincula este momento de su contexto y lo trata como una abstracción real, no en general como a través de un proceso específico: el de la producción de mercancías. Esta paradoja práctica solo existe en el capitalismo, y no se refiere solo a la circulación, ya que el proceso de producción *prácticamente abstrae* lo que produce en forma concreta.

Rubin entiende tan poco esta abstracción real que trata de argumentar la observación de Marx de que no hay «ni el más mínimo átomo de materia natural» que los físicos o químicos puedan señalar con el cuerpo de las mercancías, para negar que el gasto de energía física humana pueda ser definido como un objeto de la abstracción capitalista. Él confunde en este caso la objetividad material de la mercancía con la *forma fetichista de representación* de la energía humana gastada, en un campo de relaciones socio- históricas específicas. Esta energía, evidentemente no «encaja» en el cuerpo de la mercancía en el sentido físico-químico, en primer lugar porque en realidad solo aparece como real en la práctica, ya que su propia naturaleza como proceso de combustión hace imposible retenerla o conservarla (al igual que no se puede congelar el fuego), y en segundo lugar porque es precisamente una abstracción imposible de separar, físicamente, de la forma concreta de su gasto.

274

El hecho de que socialmente esto ocurra, sin embargo, a través de la forma fetiche, es decir, en forma de dinero (en la primera edición de *El capital,* Marx escribió que era como si, junto a los diversos animales concretos: leones, elefantes, etc., el «animal» en sí mismo, lo abstracto se hiciera concreto, caminara al mismo tiempo), constituye precisamente la paradoja capitalista, una paradoja específicamente social en la que el momento físico del gasto de energía humana del pasado se combina con la forma social fetichista. Rubín, por otra parte, se opone de manera superficial al gasto de energía física (abstraída) y al

carácter social del valor como forma de relación:

> Una de dos es posible: si el trabajo abstracto es un gasto de energía "mana en forma fisiológica, entonces el valor también tiene un carácter material cosificado. O bien, el valor es un fenómeno social, y entonces el trabajo abstracto también debe ser entendido como un fenómeno social vinculado con una determinada forma social de la producción. No es posible reconciliar un concepto fisiológico de trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que crea.[14]

275

Aquí actuamos como si la existencia física de los hombres no tuviera absolutamente nada que ver con su dimensión sociohistórica, como si no fuera *esta misma existencia, física y corpórea, la que se encuentra en tal o cual forma social e histórica.* El argumento de Rubin habría caído en el olvido hace mucho tiempo y solo valdría como una simple curiosidad, si no íbera por el hecho de que se une muy oportunamente a ciertas construcciones ideológicas que son jauja para algunos. Lo que Rubin está llevando a cabo es una completa separación entre la forma (la forma social del valor) y su sustancia (el gasto social de energía humana). Ahora bien, la esencia de esta forma consiste precisamente en el hecho de que, no contenta con tener que encamarse necesariamente una y otra vez en el cuerpo de las mercancías, posee también una sustancia física, constituida, es cierto, no de materia sino de energía. Esta sustancia energética solo será «liberada» de su obligación de encarnarse cuando haya consumido el mundo entero en el proceso de un trabajo final (en esto radica el impulso de muerte inmanente al capital). Por su uso ideológico personal, sin embargo, Rubin llega a cambiar esta forma —al mismo tiempo que la desustancializa— en un *relacionalismo hueco* que solo puede tener su lugar en la esfera de la circulación. Una vez más, la ideología de la circulación representa la base de la ideología burguesa de la Ilustración, que define a los seres humanos como «seres de intercambio»,[15] y la teoría de Rubin, al paralizar así el concepto marxiano de sustancia, saca a relucir esta ideología intercambiadora del sujeto de la mercancía que impregna el marxismo.

Este contexto también explica el hecho, a primera vista sorprendente, de que un teórico desaparecido como Rubin se hizo muy popular de nuevo en la década de 1990 entre muchos marxistas postmodernos. Además de adoptar la ideología circulatoria que subyace al pensamiento burgués, su evasión de la sustancia fisiológica del valor es una combinación perfecta para el virtualismo y el antinaturalismo postmodernos. La postmodernidad ha acentuado y llevado a su culminación el idealismo burgués universal de la forma. Reniega completamente

---

[14] Rubin, Isaac Illich, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, op. cit., p. 189.

[15] Smith, Adam., *La riqueza de las naciones,* Alianza editorial, Madrid, 2011, p. 44. (n. del t.)

de las bases naturales de la vida humana y ha convertido el relacionalismo desarrollado desde el siglo XIX en una reflexión desprovista de todo contenido. No es una coincidencia que el paradigma postmoderno tenga sus raíces tanto en el enfoque marginalista característico de la economía moderna, como en la teoría del lenguaje puramente relaciona] de Saussure (que, por su parte, se inspiró provechosamente en el marginalismo económico).

276

Para que podamos hablar de relación, debe haber todavía algunas cosas que conectar; una relación vacía sería tan paradójica como la sonrisa del gato de Lewis Carroll que persiste después de que el gato haya desaparecido. Mientras tanto, sin embargo, el postmodemismo se ha trivializado a tal punto que cualquiera piensa haber pronunciado un juicio erudito cuando, con una sonrisa, exclama: «¡Pero eso es sustancialismo!» o «¡Eso es naturalismo puro!». Michael Heinrich también tiene que agradecer a Rubio por el núcleo de su línea argumental (sin mencionarlo, ya que Rubin solo aborda incidentalmente *Die Wissenschaft vom Wert* [*La ciencia del valor*] de Heinrich). Así como Heinrich ha caído en la tradicional aversión marxista al pensamiento de un límite interno absoluto y objetivo de la valorización (y este está envuelto en la manera neomarxista habitual de proyectar sobre todas las cosas, el marxismo tradicional, el leninismo, etc., una especie de «teoría del colapso»), también comparte la secreta limitación a la esfera de circulación de la crítica reduccionista del capitalismo en el movimiento obrero marxista, que incluso aparece abiertamente en su obra.

Ya en *Die Wissenschaft vom Wert* [*La ciencia del valor*] declaró lo que repetirá más tarde en su citada «Introducción a la crítica de la economía política», a saber, que «el dinero y el intercambio» serían «el modo específico de socialización»[16] en el capitalismo. El modo de producción se reduce así a un mero componente del modo de circulación, considerándose una vez más la producción como «solo concreta» y el trabajo, por lo tanto, como ontológico. Heinrich lo dice explícitamente: «Considerado de forma aislada y al margen de cualquier intercambio, el conjunto de bienes no es una mercancía sino un simple producto.,[17]

277

No hay mejor testimonio de su «naturalismo de la producción, digno del marxismo tradicional más estrecho de miras, un naturalismo que contradice descaradamente todo lo que hemos aprendido en las últimas décadas sobre el carácter destructivo del trabajo abstracto. Debido a la racionalidad de la economía corporativa, el capitalismo es un modo de producción intrínsecamente devastador, y la circulación, lejos de representar la «auténtica» determinación formal específicamente capitalista, solo es un momento

---

[16] Hinrich, Michael, *Die Wissenchaft vom Wert,* Verlag Westfalishes Dampfboot, 3ª edición ampliada y revisada, Münster, 2004, p, 217. (*)

[17] *Ibídem*, p. 216. (*)

secundario de esta específica socialización negativa. Heinrich está aún más inclinado a la polémica contra el «naturalismo de la sustancia valor» porque él mismo defiende un *naturalismo ahistórico de la producción,* al que se supone que es ajeno el «modo específico de socialización», puramente circulatorio. Para legitimar esta construcción intelectual, que Rubin ya había aplicado y que ha sido reactivada por el antisustancialismo y el virtualismo postmodernos, Heinrich desplaza el concepto de «social» (en oposición a «natural», «fisiológico» o «sustancial», todos ellos sinónimos a sus ojos) únicamente a nivel de la circulación, y aquí está a su vez en perfecto acuerdo con la ideología burguesa que, desde Adam Smith, ha visto a los humanos fundamentalmente como «seres intercambio» Por lo tanto, el «modo específico» de la formación social o del campo histórico solo podría determinarse de acuerdo con el modo específico del «intercambio» en el momento en cuestión. La terminología marxista no tendría nada que ver con el modo de producción, solo describiría los diferentes modos de circulación; en cuanto a las variaciones que la producción «eterna», en sí misma puramente natural, puede experimentar, solo serían de carácter «técnico». Difícil concebir un entendimiento más reduccionista que este.

278

Al igual que en Rubín, lo «social» se opone necesariamente a la «sustancia», ya que Heinrich ya ha reducido *a priori*, y sin justificación alguna, el concepto de sociedad al nivel circulatorio. Esta construcción intelectual se apoya entonces en una argumentación que solo puede ser calificada como un truco barato. Utilizando como pretexto el problema de la cantidad de valor, Heinrich hace del establecimiento de una cantidad de valor siempre «válida» un argumento en contra de cualquier naturaleza sustancial del valor en general. Lo que importaría para los productores de mercancías es que:

> [...] solo se sabe a posteriori si el trabajo privado de cada individuo se reconocerá realmente como parte del trabajo social. Si se pudiera atribuir un «valor» a las mercancías incluso antes del intercambio, entonces este problema ya estaría resuelto.[18]

Heinrich confunde aquí o equipara erróneamente el concepto de la *sustancia del valor* con el de la *magnitud del valor* (basándose en su asimilación, ya denunciada en la primera parte, del valor con el valor de cambio). Por supuesto, solo en la circulación, «a posteriori», se atribuye a cada mercancía un cierto *quantum* de sustancia-valor socialmente «válido» como objetividad del valor. Pero solo en este sentido puramente cuantitativo puede definirse la esfera de la circulación como «relación de validación» del valor. En efecto, una cantidad nunca puede ser más que la cantidad de algo, de algo que ya debe estar ahí para

[18] *Ibídem,* p. 216. (*)

que sea «medida», es decir, para establecer su «validez» cuantitativa. Pero Heinrich sostiene exactamente lo contrario, a saber, que la objetividad del valor en sí, como cualidad social, solo se «realiza» a través de la circulación, siendo la mercancía tomada por sí sola un simple «producto» desprovisto de esta cualidad social. Es una imposibilidad lógica reducir la calidad social de la sustancia valor a la mera fijación de una cantidad. Al pretender determinar la validez cuantitativa de una cosa que se supone que se reduce totalmente a esta determinación sin poseer la más mínima sustancia preexistente, Heinrich intenta medir un objeto que no existe: es una vez más la sonrisa del gato sin el gato.

279

Frente a tal concepción, hay que subrayar de nuevo claramente que el trabajo abstracto, el sistema de producción de mercancías y el capitalismo (todos términos que designan el mismo campo sociohistórico y la misma matriz, simplemente considerados desde diferentes aspectos) representan en esencia una abstracción real es el proceso de producción en sí mismo; es allí donde, en la actualidad y con consecuencias desastrosas para los productores, la sociedad y los recursos naturales, se abstrae tanto el contenido material como el social de la producción; es allí donde se fabrica el valor como tal, y con él la objetividad del valor «espectral» del producto. La circulación, un componente de esta relación de producción (¡y no al revés!), determina la cantidad socialmente válida de este valor objetivado va existente; el proceso de circulación establece la magnitud del valor objetivado, pero no la produce. Así pues, la unidad de la producción y la circulación consiste en el hecho de que la producción es en esencia producción de valor y engendra valor objetivado en un proceso de abstracción real (el trabajo abstracto como racionalidad económica que es lo más real posible a nivel de los productores y sus productos), mientras que la circulación establece la cantidad socialmente válida de este valor objetivado al «realizarla», (es decir, al transformar la mercancía en dinero).

Heinrich, en cambio, enfrenta el carácter social del valor, la llamada pura «relación de validación» propia de la circulación, contra la objetividad del valor de la mercancía tomada por sí sola; es decir, la medida de la validez cuantitativa en el momento de la «realización» contra el carácter cualitativo negativo de la abstracción real como relación de la producción misma. Su turco (al que recurre justamente porque no ha sido capaz de distinguir entre valor y valor de cambio) consiste aquí en utilizar el pretexto de la imposibilidad de establecer la cantidad de valor socialmente válida en términos del tiempo de trabajo directamente necesario para tal o cual mercancía, para negar la existencia de una objetividad del valor del producto antes del proceso de intercambio.

280

Quiere barajar la «objetividad fantástica», la «objetividad abstracta», el paradójicamente real «producto del pensamiento» como «objetividad espectral o fantasmagórica», etc.; y se imagina haber aportado la prueba remitiendo al problema del establecimiento de la cantidad enteramente a cuenta del proceso

de circulación: si el producto en sí mismo fuera ya un valor, según Heinrich, entonces el tiempo de trabajo invertido en este producto cada vez tendría que ser ya la medida socialmente válida del valor, el problema de la cantidad ya estaría resuelto de antemano y no tendría que surgir solo después, a través de la circulación. El convierte la relación meramente cuantitativa de la validación que representa la circulación en la relación cualitativa de la abstracción valor y, por lo tanto, deja de lado el campo histórico como relación de producción.

Esta línea argumenta! sirve esencialmente para «naturalizar» el propio proceso de producción abstracta real, el trabajo abstracto en la práctica como un proceso puramente técnico, como mero trabajo concreto, etc., mientras que la relación social se supone que es puramente circulatoria. Para Heinrich, el problema de la medición cuantitativa es un mero vehículo para esta simplificación ideológica:

> [...] si, por lo tanto, la «sustancia formadora de valor», el trabajo abstracto, se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario, entonces el trabajo abstracto se mide en última instancia por el trabajo concreto. Tal concepción es ciertamente compatible con la noción de trabajo abstracto como una propiedad fisiológica del trabajo, siempre que el trabajo abstracto se equipare con el trabajo simple y poco cualificado. Pero en cuanto se concibe el trabajo abstracto como una cierta relación social que vincula el trabajo privado, se hace imposible medir la duración del gasto de la fuerza de trabajo sin dificultad como una medida de la cantidad de trabajo abstracto. Un trabajo abstracto concebido como una relación social no puede ser «gastado» de ninguna manera. Al medir el trabajo abstracto por la duración del trabajo concreto, Marx vuelve al ámbito de la economía política clásica, que no distingue el trabajo abstracto del trabajo concreto; el tiempo de trabajo, que es la vara con la que se mide el valor, siempre se refiere al trabajo concreto.[19]

281

La confusión de Heinrich es tan abrumadora que al principio no se sabe por dónde empezar con la crítica. Tal vez se podría tomar como punto de partida la relación entre el trabajo concreto y el abstracto. Heinrich actúa como si se tratara de dos cosas completamente diferentes (según su clasificación de «trabajo concreto» como un proceso de producción puramente técnico-natural y «trabajo abstracto» como una mera abstracción del intercambio en el proceso de circulación). Pero en el corazón del análisis de Marx está precisamente la idea de que el trabajo abstracto y el trabajo concreto son partes de un mismo proceso, aunque se observen de maneras muy diferentes. Por eso habla del «doble carácter del trabajo encarnado en las mercancías»;[20] y por eso dice también que «todo el trabajo» (en la producción capitalista de mercancías, hay

[19] *Ibídem*, p. 216. (*)
[20] Marx, Karl, *El capital*, op. cit. vol. 1, Tomo 1, cit., p.5.

que añadir) es en parte «gasto de fuerza de trabajo humano en el sentido fisiológico» y, por lo tanto trabajo abstracto, pero al mismo tiempo «gasto de fuerza de trabajo humano en una forma particular determinada y con un objetivo definido»,[21] y por o tanto es trabajo concreto.

De ahí se deduce que la abstracción social opera a nivel del propio trabajo concreto, que la imbricación entre lo abstracto y lo concreto que constituye el *a priori* social del capitalismo (y que no es una especificidad de la circulación, sino un momento determinante para todo el sistema) aparece ya al nivel de la producción capitalista misma: lo que se llama trabajo concreto es solo la *forma fenoménica* del trabajo abstracto. Y no se trata de un proceso meramente mental o ideal, sino de un proceso práctico que tiene que ver con el contenido y la finalidad de la producción (al punto que se acaban produciendo objetos destructivos o sin sentido a expensas de los productos vitales), en la medida en que precisamente el contenido en sí (el trabajo concreto y su producción) está ya determinado por la abstracción.

282

No hay nada de inocente en el trabajo concreto, al contrario: dado que solo representa la forma concreta fenoménica de la abstracción real al servicio del fin en sí mismo de la valorización del capital, es indiferente a las necesidades y al mundo sensiblematerial general en tanto que «forma particular determinada por un fin», y no solo por su contenido inmediato (desde las minas terrestres hasta el transporte privado, desde la desnaturalización de los alimentos a la desestetización funcionalista de la arquitectura y así sucesivamente), pero también, como he mostrado en la primera parte, a través de la disposición de los instrumentos de producción, la deshumanización de los productores, el desprecio por el medio ambiente, etc. Donde Marx realmente dio un paso decisivo más allá de la economía política burguesa clásica fue con la distinción conceptual entre trabajo abstracto y trabajo concreto con respecto al propio proceso de producción en su totalidad. Y fue, por el contrario, la obsesión ideológica de los economistas burgueses clásicos a propósito de los humanos como «seres de intercambio» lo que les llevó a romper la relación entre lo abstracto y lo concreto de una manera aconceptual, relacionando la abstracción valor solamente con la circulación, mientras que el *quantum* de valor se suponía que estaba determinado por el trabajo, pero un trabajo que, sin embargo, aparecía solo como concreto. Heinrich mismo queda atrapado en este dilema de la economía burguesa clásica, ya que no puede discernir la verdadera abstracción y el «doble carácter del trabajo» en la producción misma. Dado que el trabajo concreto solo es la forma fenoménica del trabajo abstracto como abstracción real, el producto no es solo un objeto cualitativamente «determinado por un propósito»; su cualidad social negativa lo convierte al mismo tiempo en valor objetivado. Así pues, la cantidad de trabajo gastada, que aparece como la magnitud del valor, remite al trabajo abstracto como momento

[21] *Ibídem*.

determinante en el proceso de producción propiamente dicho.

283 A partir de este punto, la confesión de Heinrich persiste; después de desmantelar la dualidad de trabajo concreto y abstracto asignándolo a dos esferas distintas, ahora afirma que el trabajo abstracto, pura «relación social., nunca puede ser «gastado». Pero en la medida en que el trabajo abstracto no es otra cosa que la abstracción real a nivel del mismo trabajo concreto, esto es, la abstracción de las determinaciones concretas de este trabajo, es evidente que *socialmente* el gasto de fuerza de trabajo para este fin concreto, ya bajo la influencia de la abstracción, no es a su vez otra cosa que gasto de «cerebro, músculos, nervio, etc.». En otras palabras, es precisamente trabajo abstracto.

Se trata de *un mismo gasto,* salvo que su *cualidad social* implica que esté separado de su propio contenido material, como aclara Marx:

> Por ello, si en lo que se refiere al valor de uso el trabajo contenido en la mercancía solo cuenta cualitativamente, en lo que tiene que ver con la magnitud de valor, cuenta solo cuantitativamente, una vez que ese trabajo se encuentra reducido a la condición de trabajo humano sin más cualidad que esa. Allí, se trataba del cómo y del qué del trabajo; aquí del cuánto, de su duración.[22]

Es, sin embargo, el *a priori* social, y por lo tanto también el *a priori* de la producción misma, lo que requiere que este trabajo sea «reducido desde el principio al trabajo humano sin otra cualidad que esa». Por supuesto, necesariamente se gasta de acuerdo con las disposiciones materiales concretas, pero estas no tienen en cuenta socialmente, ni siquiera en el momento del gasto, es decir, en el proceso de producción. En este sentido, el trabajo abstracto es efectivamente «gastado»; es una «relación social», precisamente en tanto que relación de producción. El «cuánto», la duración, se refiere desde el principio (y también a nivel práctico, en los cálculos de las empresas) no a una duración que dependa de la determinación objetiva concreta (qué productos se están produciendo y qué cualidad material queremos obtener), sino solo al gasto de «cerebro, músculos, nervios» en general, al trabajo abstracto —v a su optimización. Esta reducción de la cantidad a una cantidad de trabajo abstracto tampoco tiene nada que ver con la noción de «trabajo simple y poco cualificado», mal que le pese a Heinrich; es válida independientemente de la cualificación, ya que precisamente no le interesa el contenido.

284 Esta reducción de la cantidad a una cantidad de trabajo abstracto, no tiene absolutamente nada que ver con la idea de «simple trabajo no cualificado», ya que cuenta para cada cualificación, precisamente porque no tiene en cuenta el contenido.

---

[22] Ibídem, p. 56.

En virtud de la propia relación social de producción, lo que se gasta solo puede ser trabajo abstracto; en cuanto al objeto de una evaluación cuantitativa, esta es efectivamente el tiempo de trabajo, pero únicamente como trabajo abstracto. Incapaz de captar conceptualmente este conjunto de relaciones, Heinrich hace trampa tratando de oponerse de manera superficial a la cosa misma, es decir al «gasto» real, las modalidades de mediación por las que, gracias a la circulación, este *quantum* de trabajo abstracto realmente gastado encuentra o no su validez. Heinrich justifica este razonamiento argumentando, como hemos visto, que sería «imposible hacer sin dificultad de la duración del gasto de la fuerza de trabajo la medida de la cantidad de trabajo abstracto». Pero el «sin dificultad» que se deslizó aquí no le salva. Por el contrario, solo indica que la duración del gasto de la fuerza de trabajo es, en efecto, la medida de la cantidad de trabajo abstracto, tal y como Marx había determinado, no «sin dificultad» precisamente. Heinrich, en cambio, se ha opuesto desde el principio a lo que él considera una «dificultad», es decir, la cuestión de la mediación; rechaza categóricamente la idea de que se pueda gastar el trabajo abstracto y que la duración del gasto de la fuerza de trabajo pueda ser la vara con la que se mida la cantidad de trabajo abstracto.

285

Ahora que hemos planteado correctamente el problema, veamos más de cerca esta famosa «dificultad» de la mediación. *Socialmente hablando*, el trabajo concreto no es más que la forma fenoménica del trabajo abstracto; *socialmente hablando,* el gasto de la fuerza de trabajo no es otra cosa que un *quantum* de trabajo abstracto. Sin embargo, este carácter social del trabajo como trabajo abstracto-real no puede tomar una forma *inmediata,* ya que la relación de producción no es una relación directamente social, sino que toma la forma de unidades de producción («empresas., «compañías») separadas entre sí. Sin embargo, esto no significa que el «modo específico de socialización» en el capitalismo sea meramente circulatorio, nada más que «dinero e intercambio», como sostiene Heinrich; por el contrario, la circulación simplemente *media el carácter social específico de la producción. La producción* capitalista no se abandona de ninguna manera *al* azar o a la arbitrariedad; así como materialmente ya representa un sistema de distribución de funciones, formal y sustancialmente ya representa un sistema de gasto de trabajo abstracto, pero un sistema que *puede* entrar en mediación consigo mismo solo gracias a la circulación. «El dinero y el intercambio» no son la relación social y no la constituyen, sino que solo la median y por lo tanto son *momentos* de esta relación, lo cual es muy distinto. Concretamente, el carácter social del trabajo abstracto aparece solo negativamente en el tratamiento destructivo infligido al hombre y a la naturaleza, y no positivamente bajo la forma de «riqueza abstracta» (Marx). Corresponde a la circulación, elemento integrante de la relación de producción, mediar y al mismo tiempo «realizar» el carácter social del trabajo abstracto —pero no es la circulación la que lo engendra, ni lo encarna por sí sola. Porque precisamente lo que media y realiza es el gasto real

de trabajo abstracto que tuvo lugar en el proceso de producción.

¿Cómo es que ahora el problema de la cantidad de trabajo abstracto gastado surge a la luz de esta «dificultad» de la mediación de la circulación? Desde el punto de vista social, cada proceso de producción individual no es más que una *fracción* del gasto de una *masa social global* de trabajo abstracto. Por lo tanto, la «validez, del gasto se relaciona necesariamente también con la sociedad en su conjunto, pero no puede presentarse directamente como tal. Por ello, esta presentación tampoco aparece directamente en forma de *tiempo de trabajo,* sino solo en la forma transmutada del dinero, del precio de venta (valor y precio no son en absoluto inmediatamente idénticos, ya que esta identidad nace a nivel de la sociedad en su conjunto y, de nuevo, solo a través de una serie de mediaciones; pero no es este el lugar para tratarlo).

286

Dado que la mercancía entra en circulación desde el principio como objetivación del valor, como cualidad social «espectral» ya reducida a trabajo abstracto, la *cantidad* de este trabajo abstracto solo puede aparecer y ser observada a través de la ya transformada y reificada objetividad del dinero. El fetichismo del trabajo abstracto como fin en sí mismo aparece en el fetichismo del dinero como fin en sí mismo. En el momento en que se produce la metamorfosis de la mercancía en la forma dinero, cuando el valor se «realiza» como valor de cambio y, habiéndose convertido en dinero, se separa del cuerpo de las mercancías, en ese momento el *quantum* de trabajo abstracto realmente gastado que esta mercancía representa como una fracción de la masa de trabajo gastada a escala de toda la sociedad, también se «mide» —y tan solo bajo esta forma reificada. El proceso de realización en la circulación se limita, por lo tanto, a establecer qué porción de cada trabajo abstracto gastado, como una fracción del trabajo social abstracto total, es efectivamente «válido».

Pero, al hacerlo, ya se presupone que el trabajo abstracto se ha gastado realmente, y que cada acto individual de producción es un elemento de la masa social total de trabajo abstracto gastado. La «validez», por lo tanto, se refiere no solo al grado medio de productividad del que cada acto individual de producción puede desviarse en más o menos. Depende también de si la mercancía en cuestión representa o no un plusvalor suficiente (es decir, si corresponde a los criterios de rentabilidad social), siendo el plusvalor, como todo el mundo sabe, nada más que la forma valor del *plustrabajo*, del trabajo realizado más allá de los costes de reproducción de la mercancía fuerza de trabajo. El valor de uso de esta mercancía fuerza de trabajo no tiene absolutamente nada que ver con el valor de uso de los bienes producidos, y por lo tanto el gasto de esta fuerza de trabajo no tiene relación con la determinación concreta (absolutamente incidental y externa para el capital) de la producción; a partir de este punto, Heinrich ya omite el problema. Para el capital, el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo y su gasto reside exclusivamente en su poder de crear valor abstracto por encima de sus costes de reproducción.

287

El trabajo abstracto y el valor como relación social ¡ola son básicamente posibles en forma de plus trabajo y plusvalor. Este es el punto que hay que señalar de una vez por todas contra una «pseudo-critica del valor» reduccionista que simplemente declara irrelevante el concepto de plusvalor y, como resultado, la postura de Heinrich es muy clara, termina retrocediendo, sorprendiéndose a sí misma y un poco avergonzada, hada una interpretación de la socialización del valor limitada a la circulación. Sin embargo, el punto decisivo es que la mercancía representa el *quantum* socialmente válido de gasto de *plustrabajo* abstracto, no de puro y simpen® bajo abstracto. Una mercancía puede muy bien haberse producido según el grado de productividad social media y, sin embargo, como masa de trabajo abstracto gastado, ser total o parcialmente «invalida» porque no supone un plusvalor suficiente. Lo que hay que captar aquí de entrada es que Heinrich, con su reducción del valor y el trabajo abstracto a la esfera de la circulación, obvia también el carácter específicamente capitalista de la propia circulación. Pues aunque dice que el tiempo de trabajo socialmente necesario (que, como los clásicos burgueses, se refiere únicamente al trabajo concreto) «no depende únicamente de la tecnología»,[23] esto no le impide, citando a Marx como apoyo, comprender la relación específicamente social, a la que pertenece también el tiempo de trabajo socialmente necesario, exclusivamente en términos de «valor de uso para los demás» en un sentido, de nuevo, material y «concreto». Según Heinrich, no se trata, pues solo de la «capacidad media» de los productores en «condiciones medias», sino también, con el fin de determinar la «validez» de un trabajo de la medida en que «era necesario para la satisfacción de una necesidad social».[24] lo que solo se refiere al nivel concreto (en el que los valores de uso corresponden a las necesidades).

288

Pero las cosas solo aparecen como son desde el punto de vista de la «simple circulación». En el capitalismo la «necesidad social» es, de hecho, necesidad de valorización, y el valor de uso que permite la «satisfacción» de esta necesidad específica ya está situado al nivel del trabajo abstracto: es el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo, que consiste en proporcionar trabajo abstracto adicional por encima de sus costes de reproducción, que forma una sustancia del valor que excede su propio coste de reproducción social. En este punto decisivo, Heinrich dice más de lo que piensa cuando, apoyándose en Helmut Reichelt y Friednch Pollock, indica que el tiempo de trabajo socialmente necesario «no solo está determinado por el nivel tecnológico sino también por la demanda social, que, sin embargo, solo interviene en el proceso de intercambio, a través de la relación de las mercancías fabricadas con el dinero».[25] Esto es lo que se llama cortar la rama en la que uno está sentado; pues la demanda que surge en la circulación —y por consiguiente su contracción (la falta de

[23] Heinrich, Michae, *Die Wissenschaft mom Wert*, op. cit., p. 218. (*)
[24] *Ibídem*, p. 244. (*)
[25] *Ibídem*, p. 241. (*)

solvencia), que puede incluso «invalidar» sustancialmente las mercancías fabricadas con un nivel medio de productividad— no es evidentemente otra cosa que la manifestación de la masa social de la sustancia trabajo abstracto gastada como plustrabajo. Y cuando esta masa ya no contiene suficiente plustrabajo abstracto, la validez social de la sustancia trabajo que aún existe en la forma de combustión pasada de la energía humana también disminuye. La insuficiencia de la demanda, lejos de ser, por lo tanto, un simple problema de circulación (siendo esta tan solo el lugar donde «se manifiesta»), pone de relieve, por el contrario, una insuficiencia en la producción de plusvalor, es decir, de un gasto adicional de plustrabajo. De esta manera queda Heinrich atrapado, porque es incapaz de reconocer en este reduccionismo circulatorio que el trabajo abstracto solo cuenta como una «relación de validación» formal, pero no como una *relación sustancial de subyugación.* El trabajo abstracto como relación social, sin embargo, consiste esencialmente en la sumisión de los individuos al fin en sí mismo de la valorización precisamente como relación de producción: ellos están sujetos a la obligación de un gasto muy concreto de trabajo abstracto que excede sus costes de reproducción. Si el marxismo tradicional tiene la culpa, no es por haber tematizado esta relación de subyugación, sino por haberlo hecho de manera completamente reduccionista, transformándola en una relación de apropiación legal externa y por lo tanto, en última instancia, en una «cuestión de justicia» puramente circulatoria, a una supuesta injusticia en la venta de la mercancía fuerza de trabajo, a una simple cuestión de «trabajo no remunerado» —mientras que Marx demostró que puede muy bien haber juego limpio en la esfera de la circulación y que el problema radica en la propia relación de producción basada en este trabajo abstracto, exactamente Jo que el marxismo tradicional ha ontologizado constantemente de todas las maneras posibles e imaginables, con una gran cantidad de razonamientos sofisticados y evasivos. Heinrich redefine correctamente la relación de producción basada en el trabajo abstracto como una relación se sumisión al fin en sí mismo del «sujeto automático», pero no va más allá del marxismo tradicional; incluso se queda corto cuando todavía presenta el trabajo abstracto exclusivamente en términos de un relación formal y circulatoria de validación.

En este punto, su argumento se enreda en la dicotomía burguesa de los «dos mundos distintos» de la producción (gasto «concreto», físico, de fuerza de trabajo) y la circulación («abstracción del intercambio»). Solo de manera ilusoria e injustificada puede Heinrich creerse superior culpando a la economía burguesa de sus «problemas con la objetividad del valor»;

290

> [...] la economía clásica trató de reducirla a la physis (como expresión del gasto de una cierta cantidad de trabajo físico) y la doctrina marginalista trata de captarla a través de procesos psíquicos (evaluaciones utilitarias, preferencias). La objetividad del valor, sin embargo, escapa a estos dos intentos: en contraste con

> una imputación puramente subjetiva, resulta ser algo objetivo, pero sin que la más mínima magnitud física entre en este carácter objetivo. Con la objetividad de los valores nos relacionamos con una objetividad específicamente social: no solo es una creación de la sociedad, sino que además solo existe en la relación social de intercambio.[26]

Heinrich de ninguna manera se eleva por encima del dilema planteado por estos «dos intentos». Al negar categóricamente el carácter físico del trabajo abstracto como la combustión de la energía humana, y al rechazar rotundamente la definición marxista correspondiente culpando de ello a los clásicos burgueses, pierde la oportunidad de seguir a Marx en su decisiva ruptura con la economía clásica, que consistía precisamente en explicar la especificidad histórica del capitalismo como *modo de producción,* subrayando el *doble carácter del propio trabajo* (del trabajo *in actu),* es decir, su división lógica y práctica en trabajo abstracto y concreto dentro del mismo gasto de fuerza de trabajo, y superando así por primera vez la dicotomía no mediada entre producción y circulación.

El trabajo abstracto y el valor, categorías que abarcan tanto la producción como la circulación, aparecen en esta última solo como valor de cambio y dinero. A diferencia de los clásicos burgueses, por lo tanto, Marx no relaciona el carácter físico de la objetividad del valor, simplemente con el trabajo concreto aparentemente inocente y «eterno»; al contrario, muestra la reducción específica de este carácter físico a un puro gasto de energía humana abstracta, separada de su finalidad concreta. Lo que aparece reificado en la circulación por medio del valor de cambio y el dinero ya existente en la producción: es el «fuego vivo», el gasto de energía humana percibido y movilizado en la sociedad de forma separada de su contenido.

291

Esta evidencia crítica del proceso reduccionista de abstracción del gasto físico de energía en la producción es radicalmente diferente de la definición acrítica del trabajo físico como sustancia del valor que se encuentra en la economía política burguesa clásica, que pasa por alto este proceso de abstracción y el carácter dual del trabajo, y por lo tanto tampoco establece una conexión con la objetividad del valor de la circulación. En esta ruptura de Marx con la economía burguesa clásica está ya en acto la ruptura con la ontología del trabajo en general aunque el propio Marx no fue tan consistente como para dar este último paso. Heinrich, por otra parte, se ha bloqueado el acceso a esta interpretación relegando la objetividad del valor enteramente a la circulación, de modo que ya no es capaz de establecer la más mínima mediación hacia la producción (y por lo tanto solo percibe la producción «naturalizada»).

El propio Heinrich, al igual que su predecesor Rubin, se ha acercado a una teoría subjetiva del valor, aunque no quiera admitirlo. La escuela marginalista y

---

26

toda la economía política moderna surgida de ella resuelven el dilema de los clásicos burgueses tan unilateralmente como él; en todas las variantes y en todos los desarrollos derivados de la doctrina subjetiva del valor, la objetividad del valor (que obstinadamente reducimos a meros precios) tiene sus asiento exclusivamente en la circulación, mientras que la producción solo aparece como algo «técnico» (como hemos visto, este paradigma aparece incluso fugazmente en el debate marxista sobre la teoría del colapso).

Cuando Heinrich argumenta en contra de la teoría subjetiva del valor que la objetividad del valor sería, sin embargo, «algo objetivado, pero sin que la menor magnitud física caiga dentro de este carácter objetivo», su afirmación de dicho carácter objetivo sigue siendo totalmente injustificada. Al final de su argumentación, todavía no sabemos en qué se supone que consiste.

292 Esto se hace evidente en el segundo capítulo de *Die Witsenschaft vom Wert (La ciencia del valor),* donde, bajo el título «Marginalismo y Escuela Neoclásica», aborda la doctrina subjetiva del valor pero de una manera que es en todos los aspectos superficial, tanto en su alcance como en su contenido, y sin poder siquiera presentar un solo argumento concluyente en contra de ella.[27] Dada su premisa circulatoria, solo puede introducir el «carácter objetivo» de la objetividad del valor de forma clandestina, en forma de un postulado vago que es difícil de determinar. En la circulación, considerada aisladamente, de hecho, es imposible establecer el más mínimo elemento objetivo, ya que no hay en realidad sino unos propietarios de bienes ocupados en «disfrutar», unos sujetos jurídicos persiguiendo sus cálculos mercantiles. Todo acto de compra es simultáneamente un acto de venta, y en esta reciprocidad constante no es evidente en absoluto la forma en la que se supone que se produce algún tipo de objetividad en lo que respecta a la objetividad del valor, siendo esta última siempre solo valor de cambio, tanto si el intercambio tiene lugar como si no.

Para sostener, como Heinrich, que la objetividad del valor tiene lugar solo en la circulación, nos encontramos sin el más mínimo argumento esencial para oponernos a la teoría subjetiva del valor, y la afirmación de un carácter objetivo queda sin demostrar. El carácter objetivo de la objetividad del valor solo puede provenir del gasto de la fuerza de trabajo, pero Heinrich se abstiene de toda mediación de su objetividad del valor puramente circulatoria hacia la producción. Si fuera cierto que el trabajo abstracto «nunca puede gastarse», como él sostiene, entonces tampoco podría ser medido, es decir, no podría determinarse su magnitud, ni directa ni indirectamente. Pero si a pesar de todo el trabajo se funda en la objetividad del valor, ¿en qué puede consistir entonces la objetividad del valor? ¿Solamente en el tiempo abstracto de trabajo (un tiempo no individual, sino mediado por la sociedad en su conjunto)? Este es el argumento en el que se cobija Norbert Trenkle, partidario de una crítica del

[27] *Ibídem*, p. 62-78. (*)

valor reduccionista que sostiene estar «abierta» a todas las tendencias.

293 Explica Trenkle:

> Cuando Marx muestra (...) que el «bajo abstracto constituye la sustancia del valor y que, por lo tanto, la magnitud del valor está determinada por la cantidad media de tiempo de trabajo empleado, no se rinde de ninguna manera a las razones psicologicistas o naturalistas de los economistas clásicos.[28]

Este argumento, que se supone que bloquea el camino a Heinrich, es una línea de defensa mediocre, a la que cabe sumar una «apertura» al antisustancialismo postmodemo. «Por el contrario», continúa Trenkle, «los productos manufacturados se enfrentarían en realidad a los productores «como expresiones de un tiempo de trabajo abstracto reificado».[29] Todo esto está muy bien, pero el razonamiento no ha avanzado ni un solo centímetro. Porque el tiempo de trabajo es necesariamente un tiempo de «algo», no una serie de unidades de tiempo que no se refieren a nada. El tiempo no se vuelve abstracto *per se,* sino porque es el tiempo de un proceso abstracto. *El tiempo abstracto no es la objetividad en sí mismo, sino la medida de esta objetividad.* Ahora en. medida sin nada que medir sería una vez más como la sonrisa del gato sin el gato. El tiempo abstracto es la medida, mientras que el objeto de esa medida es el gasto abstracto de energía humana. La sustancia no es la sino lo medido: una energía físico-abstracta gastada por unidad de tiempo. Sin este fundamento físico del trabajo abstracto, ya no tendríamos ningún elemento objetivo en la objetividad del valor, ni tampoco un *quantum* temporal que midiera lo que la sociedad percibe espectralmente como «trabajo coagulado»; y cualquier teórico que — como Heinrich o, en un registro más apagado y defensivo, Trenkleniegue la existencia de esta sustancia física (energética) se ve obligado a aceptar los argumentos centrales de la doctrina subjetiva del valor.

294 El proceso de abstracción decisivo tiene lugar a nivel del gasto de la fuerza de trabaja Consiste en reducir este gasto a una combustión de energía humana sin ninguna otra cualidad, y es solo en este sentido que se puede criticar el naturalismo de los economistas clásicos, que no han logrado captar el carácter dual del trabajo en sí. Cualquier otra explicación no es más que una argucia orientada a la esfera de la circulación y nada queda que oponer al enfoque marginalista. Lo mismo vale para Moishe Postone, cuyo razonamiento en este punto está algo diluido. Siguiendo el ejemplo de Heinrich, y apoyándose como él en Rubín, afirma que «las definiciones que [Marx] ofrece del trabajo humano

---

[28] Trenkle, Norbert, *Was ist der Wert, was soll die Krise?*, conferencia en la Universidad de Viena, 24 de junio de 1998, en castellano: «¿Qué es el valor? ¿Qué significa la crisis?», disponible en: https://lapeste.org/2018/09/que-es-el-valor-que-significa-la-crisis/

[29] *Ibídem*.

abstracto en *El capital* (capítulo I), resultan bastante problemáticas»,[30] porque denotarían cierta forma de «naturalismo»: «Parecen indicar que se trata de un residuo biológico que ha de ser interpretado como un gasto de energía fisiológica humana». [31] Postone rechaza tal interpretación que, incomprensiblemente para él, ya no definiría la objetividad del valor en términos de «objetos puramente sociales»[32] y repite más o menos el argumento de Rubín, retomado más tarde por Heinrich: «si la categoría de trabajo humano abstracto es una determinación social no puede tratarse de una categoría fisiológica».[33]

A su vez, Postone parece no darse cuenta de que, en primer lugar, las categorías sociales siempre abarcan la base natural de la vida humana, es decir, el famoso «metabolismo con la naturaleza» (Marx), que no es en absoluto externo a las formas sociales.

295

Por lo tanto, él también permanente completamente cerrado a la idea de que, en segundo lugar, la reducción a un mero «gasto de energía fisiológica humana» ya representa una abstracción social (antinatural), que no es otra que la abstracción real a la que el capitalismo somete el gasto de energía humana, separándolo de su contenido concreto. Postone está completamente equivocado cuando reivindica «desplazarse más allá de la definición fisiológica de trabajo humano abstracto ofrecida por Marx y analizar su significado social e histórico subyacente».[34] Un tal análisis solo puede consistir precisamente en identificar el carácter sociohistórico de la propia reducción a mero «gasto de energía fisiológica», y no en separar completamente el carácter sociohistórico del trabajo abstracto del gasto real de energía humana. Oponer el gasto real de energía física, supuestamente «transhistórico, natural, y por lo tanto históricamente vacío»[35] al carácter «puramente social» del trabajo abstracto solo deja abierto un camino, a saber, la definición de la abstracción real puramente circulatoria que se encuentra en Rubín, pero también en Sohn-Rethel, Heinrich, etc.

Sin duda, Postone está haciendo esto en contra de su propia preocupación mayor, que consiste precisamente en superar atajo circulatorio que frena la crítica tradicional del capitalismo y definir el carácter del trabajo abstracto en términos de una relación real de producción. En Heinrich, en cambio, el mismo argumento está en consonancia con una interpretación de Marx que permanece ideológicamente ligada al marxismo tradicional en varios puntos decisivos, e incluso hace explícitos los atajos de este último. Así pues, es posible aclarar con

---

[30] Postone, Moish, *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., p.207.
[31] *Ibídem*, p. 208.
[32] *Ibídem*, p. 208.
[33] *Ibídem*, p. 208.
[34] *Ibídem*, p. 209.
[35] *Ibídem*, p. 209.

bastante precisión por qué Heinrich goza hoy en día de una popularidad tan asombrosa en el mundo de habla alemana, tanto entre los neomarxistas como entre los últimos marxistas de viejo cuño, y por qué, en el contexto de las interpretaciones postmodernas, se le considera un punto de referencia para la defensa contra la crítica radical del valor, p también para su endulzamiento y simplificación de la misma; tanto que hasta el más mínimo razonamiento superficial impulsado por una irreflexiva afirmación identitaria cree, apelando a Heinrich, que puede adornarse con las luces de su «reflexión».

296

Primero, el antisustancialismo que Heinrich retomó de Rubín promete neutralizar a un costo menor la teoría de las crisis propuesta por la *Wertkritik* —una teoría de las crisis que se basa, como hemos dicho, en la idea de un Emite interno absoluto del proceso de valorización mediante la desustancialización o desvalorización del valor supuestamente invalidando la premisa que la sustenta, a saber, el concepto de la sustancia del trabajo abstracto; además, con la ayuda de una conveniente y «elegante» oposición, y a primera vista en Enea con los hábitos marxistas así como con los de la teoría social en general, entre un carácter «puramente social» de la abstracción del valor, por un lado, y una supuesta interpretación groseramente «naturalista». Lo cual ya merece un aplauso, aunque la cuestión aún no ha sido elaborada hasta el final.

Segundo, Heinrich naturalmente aprovecha la oportunidad de cabalgar su tema postmodemo, aunque los teoremas postmodernos niegan en gran medida el fundamento natural de la sociedad, o al menos su relevancia para las cuestiones económicas. Junto con el antisustancialismo de su teoría económica, Heinrich toma prestada una de las principales palabras clave de la postmodernidad; el virtualismo y la lógica de lo posible se entrelazan con el rechazo de la teoría de las crisis para engendrar una ideología de la prolongación *ad libitum* de la forma valor, si es necesario sin ninguna sustancia. Desde el punto de vista de la «práctica», este todo-es-posible, esta arbitrariedad postmoderna aparece en la ideología consumista, particularmente virulenta en la década de 1990, si recordamos, por ejemplo, el eslogan de la izquierda alemana que llamaba sus partidarios a «consumir como unos disidentes» Hasta qué punto esta ideología está mediada teóricamente por el supuesto básico de la teoría subjetiva del valor, el propio Heinrich lo explica: «Ya no es el productor sino el consumidor el que está en el centro de la atención de los economistas».[36] Pero él también alimenta esta opinión, porque las evaluaciones utilitarias y las preferencias subjetivas de los consumidores se ejercen, por supuesto, en la esfera de la circulación, y es exclusivamente en este ámbito donde Heinrich, como tantos otros, ha relegado la objetividad del valor. Así, incluso los actuales defensores de la ideología del consumo, que en condiciones de crisis se ven obligados a vender un concepto reduccionista de «apropiación», pueden todavía, en el nivel

[36] Heinrich, Moishe, *Die Wissenschaft vom Wert*, op. cit. (*)

abstracto de la teoría económica, referirse positivamente a Heinrich.

297 Tercero, la interpretación de Heinrich no solo hace explícito el atajo circulatorio tácito del marxismo tradicional, sino que al mismo tiempo refuerza el enfoque subjetivo de las categorías del «marxismo occidental», que, como hemos visto anteriormente, surgieron de la historia de la teoría marxista (v en primer lugar del debate sobre la teoría del colapso). A la proximidad con la subjetivación económica de la teoría marginalista corresponde la proximidad con la subjetivación política en un marxismo de movimiento mitad tradicionalmente reformista y mitad postmoderno loor ejemplo. a la manera de Hardt/Negri), que «dándole la vuelta a las categorías», persigue la regulación política pura y simple o un vago impulso emancipador en el mismo interior del contexto formal, siempre presupuesto acríticamente, insuperado, de la socialización del valor. Es precisamente porque no reflexionamos sobre las carencias de la argumentación de Heinrich, porque no vemos el ya largo pasado teórico a sus espaldas, que sus planteamientos ofrecen un punto de referencia ideal para todas las posibles variantes de una apresurad carrera neomarxista hacia el voluntarismo burgués, permitiéndoles sentirse superiores al marxismo tradicional y exquisitamente «concienzudas».

Cuarto, y último, la «ciencia del valor» de Heinrich, con su antisustancialismo, su reducción de la objetividad del valor a la esfera de la circulación y su proximidad a un enfoque categorial subjetivo, también es compatible con la ideología de la circulación que, en general, está en el corazón del pensamiento de la Ilustración burguesa. Esta ideología básica de la época moderna se está convirtiendo hoy, como ideología de la crisis, en el punto de fuga del pensamiento burgués oficial, así como de la desintegración del marxismo en sus componentes burgueses ilustrados, mientras que ya no queda nada de los momentos trascendentales ligados al concepto de fetichismo y al concepto de la sustancia negativa del trabajo abstracto.

298 En la implacable negación de un límite interno objetivo de la valorización, como surgió del debate clásico sobre la teoría del colapso, los neomarxistas y los últimos marxistas de viejo cuño permiten hoy irremediablemente que surja un sujeto burgués de la circulación que se niega a admitir tanto sus propios presupuestos como su decadencia. Este sujeto es esencialmente el sujeto *hombre-occidental-blanco* de la modernidad, que trata de ocultar su carácter en la aparente universalidad e igualdad de la esfera de la circulación y, al hacerlo, sigue afirmando su identidad incluso cuando hemos alcanzado los límites históricos de la valorización. La prolongación ideológica de la forma valor a pesar de su desustandalización va de la mano con la extensión ideológica de la relación de disociación de género, a pesar del aparente colapso de sus supuestos. La crisis permite precisamente movilizar a voluntad *la ideología del sujeto como ideología de la circulación:* negativamente, en forma de una estigmatización de la «injusticia» y de una denuncia del «otro» que puede llegar

hasta un antisemitismo estructural o declarado; positivamente, bajo la forma de una invocación de los ideales burgueses de libertad e igualdad que puede llegar hasta las utopías neo-pequeño-burguesas de una «circulación sin competencia» (*copyleft*, «economía del don», »apropiación» consumista, etc.). Incluso la subjetivación política aconceptual defendida por la izquierda, vana apelación a un puro sujeto volitivo que ni siquiera está pensando, tiene sus raíces en la ideología circulatoria, siendo sin embargo el sujeto de la política o del derecho en esencia un sujeto de circulación (un poseedor de bienes en el sentido más general). El prefijo «anti» no cambia nada en este contexto: la «antipolítica» seguirá siendo política mientras persista en ver en el *hombre-occidental-blanco* quién sabe qué momentos transcendentales, y arrastre tras de sí elementos de la ideología circulatoria heredada de la Ilustración. Para uso del repliegue neomarxista en esta última línea de defensa de la Ilustración burguesa, que es la ideología de la circulación, Heinrich ha proporcionado una justificación político-económica cuya argumentación, ciertamente defectuosa, tiene aún más resonancia, ya que parece ofrecer al *hombre-occidental-blanco* de izquierdas un refugio para su desamparo.

301

DESCARRILAR EL VALOR

Anselm Jappe

Robert Kurz no nació para complacer a este mundo, sino para decir lo que tenía que decir. Fue el convidado de piedra de la crítica social, el que le pidió cuentas a un Don Juan que no le esperaba. Hasta su prematura muerte en 201 2, Kurz cruzó el cielo de la crítica del capitalismo como un cometa y trastornó muchos de los hábitos y certezas de este mundo.

En primer lugar, no era un académico, ni estaba conectado a ninguna de las instituciones donde se produce o difunde el conocimiento. Se ganaba la vida trabajando en el departamento de distribución nocturna de un periódico, después de haber sido taxista. Cuando, después del éxito de sus primeros libros, le ofrecieron un puesto de profesor (concretamente en Brasil), o una estancia en alguna academia de investigación, rechazó la oferta. Aunque era un orador brillante y apasionado, no le gustaba ir a grandes conferencias y rara vez lo hacía; además, los académicos en general no se apresuraban a tenerlo a su lado. Estaba orgulloso de sus orígenes humildes y desconfiaba de cualquier forma de mundanidad. Así que nunca entró en la pléyade de estrellas sempiternas del pensamiento de izquierda como Badiou, Negri, Zizek o Balibar.

Se podría decir que era así porque no había despertado el mimo interés entre el público. Pero entonces habría que explicar por qué su voluminoso *Shwarzbuchkapitalismus* [*Libro Negro del Capitalismo*], publicado en 1999, había vendido casi 20.000 ejemplares en Alemania y fue aclamado por el principal periódico *Die Zeit como* «la publicación más importante de los últimos diez años» después de que con *El colapso de la modernización,* publicado en 1991, tuviera un eco similar.

302

Lo que tal vez se le perdonó aún menos que el radicalismo de sus ideas, en el mundo académico, fue el hecho de que no respetó los límites entre las disciplinas científicas, y que pasó de la historia a la filosofía, de la sociología a la literatura, de la economía a los acontecimientos políticos, sin poseer un título en ninguno de estos campos. Su estilo tampoco encajaba en las categorías aceptadas, ni siquiera en la izquierda; aunque era muy elaborado, y a veces enrevesado, también contenía expresiones populares, incluso vulgares, que habrían hecho que sus artículos fueran inadmisibles para las revistas académicas.

Además, Kurz era un alborotador, especialmente para los marxistas, ya fueran «ortodoxos» o «heréticos». Después de haber formado parte del movimiento estudiantil en Alemania en 1968 y tras un breve paso por los maoístas (bastante paradójico en vista de su posterior evolución) y tras largos años de debates en

los círculos restringidos de la izquierda radical, fundó con un pequeño grupo en 1986 la revista *Marxistische Kritik*; todavía en Núremberg, donde pasó toda su vida. La rápida matanza de las vacas sagradas del marxismo tradicional para volver al pensamiento de Marx únicamente, y aun solamente del «Marx esotérico» (como veremos más adelante), hizo que varios colaboradores abandonaran la revista, rebautizada *Krisis* —pero llegaron otros (entre ellos el autor de este epílogo). A partir de 1991, los libros de Kurz, así como sus artículos en la prensa, aumentaron enormemente la audiencia de lo que ahora se llama la «crítica del valor». Más allá de Alemania, Brasil es el primer país en interesarse por él. Pero Kurz no hace nada para evitar a su público, ni dentro del grupo que desarrolla la crítica del valor (Ernst Lohoff, Peter Klein, Roswitha Scholz, Norbert Trenkle, Claus-Peter Ortlieb, entre otros) ni fuera de él. Cuando las diferencias de opinión dentro del grupo sobre el contenido y la estrategia explotaron, Kurz.

303

Scholz y Ortlieb fundaron la revista *Exit!* en 2004, (que ahora ha llegado al Nº 14) y se separaron de muchos de los colaboradores históricos de *Krisis*. A continuación, Kurz hace hincapié en el aspecto de la «escisión-valor» de su teoría, es decir, la denuncia de la dimensión patriarcal de la sociedad de mercado y el papel fundamental de la dicotomía de género, para el establecimiento de una sociedad «escindida» en una esfera de valor y una esfera de no valor. Sucesivamente, se dedicó a polemiza con otras comentes de crítica radical que no le daban la misma importancia —descansar en los laureles, elaborar en detalle una teoría que ya estaba esencialmente conformada, fundar una —escuela» de pensamiento no era su estilo. Tampoco tenía miedo de hacerse enemigos incluso entre sus lectores habituales: así, su defensa de Israel y su denuncia del antisemitismo, incluso de «izquierdas», le trajeron bastantes conflictos. Pero Kurz nunca esconde sus opiniones por razones tácticas, y continúa llamando a las cosas por su nombre. Mientras que normalmente toda teoría busca reclamarse proceder de nobles ancestros y presentarse como heredera de una importante línea de pensamiento, Kurz acentuó su iconoclastia: excepto poruña parte del pensamiento de Marx, pocos hechos e ideas. Su despiadada condena de la Ilustración, y del pensamiento de Kant en particular, que en su opinión reforzaba las estructuras de dominación, especialmente patriarcal, racista y antisemita, también fue mal recibida por algunos de sus lectores. Sus críticos desde la izquierda lo acusaban regularmente de «no ofrecer una perspectiva práctica». Es cierto que para él la teoría no debe ser «esclava» de la praxis o correr tras cualquier movimiento social; solo en su autonomía puede permanecer verdaderamente radical y eventualmente allanar el camino para una práctica verdaderamente radical. Hasta que no surja tal praxis, es peligroso y contraproducente atribuir virtudes imaginarias a las luchas sociales que siguen siendo conflictos sobre la distribución de las categorías capitalistas sin poner en tela de juicio su *existencia.*

304

Por eso Kurz se mantuvo escéptico ante movimientos como *Occupy* o la «Primavera Árabe».[1] Uno de sus últimos textos, casi un testamento, se llamaba «No hay revolución en ninguna parte». Este rigor y fidelidad a sí mismo no tendría valor, sin embargo, si no se correspondiera con un pensamiento de gran profundidad. Intentemos resumir, de manera necesariamente esquemática, en unas pocas páginas, la crítica del valor tal como Kurz la elaboró con los otros autores de *Krisis* y *Exit!* [2]

Kurz no se sitúa en ninguna de las corrientes del marxismo, ni siquiera en las «heterodoxas» (aunque manifestara abiertamente cierta afinidad con el pensamiento de Adorno, especialmente en los últimos años de su producción, a través de la crítica del sujeto). Más bien propone retomar las ideas de Marx donde Marx las había dejado. Sin embargo, no se trata de restaurar al «verdadero» Marx contra los malentendidos y las falsificaciones perpetradas por sus seguidores de todos los bandos, sino de distinguir entre un «Marx exotérico» y un «Marx esotérico». El Marx exotérico es el que todos conocen: el teórico de la lucha de clases, cuyo fundamento es la denuncia del robo del plusvalor por parte de los propietarios de los medios de producción. El Marx esotérico se encuentra en una parte mucho más pequeña de su obra, especialmente en el primer capítulo de *El capital:* es el teórico del fetichismo de la mercancía y la lógica del valor. En su parte exotérica, Marx fue esencialmente un «disidente del liberalismo», como dice Kurz, influenciado por la economía política inglesa, el pensamiento de la Ilustración y la ciencia de su tiempo, puesto al servicio de las reivindicaciones de una nueva clase social creada por el capitalismo: el proletariado. En sus análisis esotéricos, Marx descubrió un terreno completamente nuevo y difícil de entender, por eso parece «esotérico». El Marx esotérico no es el que tiene «razón» contra el Marx exotérico que estaña «equivocado». El marxismo tradicional no se equivocó completamente al reivindicar para sí a Marx —pero dio una lectura parcial y ahora anticuada de Marx.

305

En su crítica del valor y la mercancía, del trabajo abstracto y el dinero, Marx no trata estas categorías como datos naturales, obvios y positivos, como habían hecho los economistas clásicos y como la mayoría de los marxistas harían más tarde, para quienes lo único que podía cambiarse era la *distribución* de estas categorías, pero no su existencia *per se.* El movimiento obrero se centró en el reparto del plusvalor entre los capitalistas y los trabajadores, sin ver ningún

---

[1] Disponible en: http://www.palim-psao.fr/article-pas-la-moindre-revolution-nulle-part-lettre-ouverte-a-veux-et-celles-qui-s-interessent-a-exit-ro-108269487.htm.

[2] Recordamos que la obra de Mishe Postona (1942-2018), autor de *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (Madrid, Marcial Pons,2006), también se suele denominar «crítica del valor». Tiene notables similitudes con el enfoque de Kurz y fue pensado al mismo tiempo, pero sin contacto entre los dos autores. Sin embargo, también hay diferencias notables, algunas de las cuales son tratadas por Kurz en el ensayo presentado aquí.

problema en el hecho mismo de que la actividad social toma la forma fantasmagórica de un «valor». Con su análisis del valor como categoría históricamente determinada y al mismo tiempo negativa y destructiva, Marx, por así decirlo, puso al descubierto el «núcleo secreto» del capitalismo —un núcleo que está tan presente hoy como lo estaba en el siglo XIX. En su parte «exotérica», Marx describió el aspecto empírico, visible, al que esta lógica dio vida en su época, y que iba a durar mucho tiempo. Pero la naturaleza dinámica y direccional del capitalismo hace que muchos de estos análisis ya no sean aplicables. Sin embargo, no hemos salido del capitalismo, como proclama el pensamiento burgués. De hecho, las formas empíricas descritas por Marx todavía estaban mezcladas en gran medida con elementos pre-capitalistas, como la exclusión de los trabajadores de los derechos civiles (voto, huelga, etc.). Hoy en día, el capitalismo se ha liberado casi por completo de estos residuos —en parte gracias a la presión del movimiento obrero. La lógica del valor carente de sentido, destructiva y autodestructiva se afirma ahora de manera pura —y las categorías esotéricas marxianas son por lo tanto más actuales que nunca.[3]

306

Desde su primer artículo sobre *Marxistische Kritik* en 1986, Kurz ha estado enfatizando la centralidad de la categoría marxiana de *trabajo abstracto,* o, mejor dicho, de la vertiente abstracta del trabajo. Como dice Marx en las primeras páginas de *El capital,* mucho antes de hablar de clases sociales: el trabajo en el capitalismo nene una «doble naturaleza». Cada trabajo da lugar necesariamente a un objeto o servicio que satisface alguna necesidad o deseo humano («valor de uso»). Como tal, es un trabajo concreto. Pero el mismo trabajo es también un gasto indiferenciado de energía humana simple, medida por el tiempo. Este es el lado abstracto del trabajo, que es pura cantidad y no se preocupa por su contenido. En el capitalismo —y esta es su peculiaridad histórica— el lado abstracto, sin contenido, da *valor* a las *mercancías.* Éstas siempre tienen un valor de uso, pero está subordinado al valor de mercado (a menudo llamado «valor de cambio», pero en realidad no es completamente idéntico al valor que representa el trabajo abstracto). El valor toma una forma visible en el dinero. El hecho fácilmente observable de que la producción no sirve primordialmente para satisfacer las necesidades humanas, sino para aumentar la cantidad de valor invertido —que crea el beneficio— no se debe, por lo tanto, principalmente a la «codicia» de la clase dirigente, sino a la lógica del valor mediado por la competencia en los mercados.

Es un nivel de análisis que se sitúa lógicamente —no históricamente— antes de la existencia de los actores humanos y los grupos sociales. Se trata de una inversión real entre lo abstracto y lo concreto, donde lo concreto —es decir, lo

[3] Para la lectura kurzeana de Marx, ver en francés *Lire Marx. Lex textes les plus importants de Karl Marx pour le XXI siécle.* Seleccionados y comentados por Robert Kurz, La Balustade, 2002 (reedición 20213). En alemán *Marx lesen*, Frandfurt sobre el Meno, Eichborn, 2001 (prólogo traducido al castellano para el Jornal Crítica Radical *Karl Marx y el siglo XXI*).

que es verdaderamente humano— está a la zaga de las abstracciones —valor, dinero— que son, al fin y al cabo, nada más que derivaciones de lo concreto. De esta manera, la gente se sacrifica a sí misma frente a las «abstracciones reales» de las que creen que dependen. Esta inversión es muy similar a la alienación religiosa en la que la sociedad adora a los dioses que ha creado. Marx habla en este sentido de «fetichismo de la mercancía»: los hombres tienen una relación de cosas y las cosas tienen una relación social. Según Kurz, este concepto va mucho más allá de una simple mistificación de las relaciones de producción. Indica la verdadera estructura de la sociedad mercantil: las clases sociales son sobre todo las ejecutoras de una lógica anónima que las supera y de la que no tienen una conciencia clara, porque aparece como una «relación» natural entre las cosas.

307

Las clases, la explotación, el plusvalor obviamente existen: pero para entender su naturaleza, uno debe primero entender el nivel que está «detrás» de ellos. El plusvalor existe solo como una forma particular de valor; la distinción de clases oculta el hecho de que el capital y el trabajo asalariado son solo dos etapas, dos «estados de la materia» diferentes de la misma acumulación tautológica de valor producida por el trabajo abstracto. En efecto, para Kurz las clases no constituyen las causas últimas de la dinámica capitalista: ellas mismas son «actuadas» más que actores. ¿Actuadas por quién o qué? Kurz retoma un concepto sorprendente de Marx: el valor es el «sujeto automático». Son sus sucesivas y reiteradas metamorfosis (trabajo, valor, mercancía, dinero, capital y de nuevo el trabajo, etc.) las que forman el verdadero sujeto del capitalismo, pero un sujeto anónimo del que los hombres no son conscientes. Sin embargo, este dominio ejercido por una estructura impersonal no constituye, como dirían los estructuralistas, un elemento ontológico y eterno de la existencia humana. Es más bien la consecuencia de un modo de producción históricamente determinado en el que las fuerzas productivas se enfrentan a los hombres como seres independientes, y hostiles, poque existen solo como cantidades de trabajo abstracto, ciegos a cualquier consideración de contenido y consecuencias.

308

La oposición entre trabajo vivo y trabajo muerto (trabajo acumulado, por lo tanto el capital) aparece en esta lectura mucho menos importante que en el marxismo tradicional. Las dos clases «clásicas», la burguesía y el proletariado, no conforman, según la crítica del valor, una oposición absoluta. A partir de cierto momento histórico, el proletariado dejó de estar fuera de la sociedad capitalista. Por muy importantes y positivas que fueran las luchas de clases, hay que admitir, según Kurz, que tuvieron lugar en un terreno común entre los adversarios: el trabajo y el valor. Una vez derrotadas las luchas populares *contra la transformación en obreros* (especialmente las de los luditas en Inglaterra a principios del siglo XIX), el movimiento obrero se convirtió esencialmente en una lucha por una mejor integración de los trabajadores y otros estratos subalternos en la sociedad capitalista. Se trataba entonces de obtener una

mayor cantidad de plusvalor, por lo tanto dinero y bienes: esto era la socialdemocracia. El movimiento obrero contribuyó incluso en gran medida a las diversas etapas de la modernización del capitalismo, en particular haciendo de los trabajadores ciudadanos como cualquier otro, y obteniendo una mejora de su condición, es decir, un aumento del consumo.

En la Unión Soviética, se trataba más bien de implantar categorías capitalistas *ex nihilo* en un país en gran parte premoderno. En lugar de la abortada creación del comunismo, se produjo una «modernización rezagada» que la burguesía local no habría podido lograr. Kurz desarrolló este análisis en su primer libro, *El colapso de la modernización* (1991).

Incluso las corrientes radicales, como los anarquistas y consejistas, se diferenciaban de los «ortodoxos» solo por su impaciencia y su negativa a mediar. Sin embargo, generalmente compartían la lectura reductora de la relación capitalista como una oposición sociológica entre dos grupos formados por este mismo capitalismo, y sin imaginar que se pueda realmente salir del trabajo y de la producción de valor.

¿Salir del trabajo? Es aquí donde la crítica del valor va decididamente más allá de la letra de los textos de Marx. Si bien Marx indica claramente en la doble naturaleza del trabajo -—abstracto y concreto— un rasgo distintivo y esencial del capitalismo, sigue siendo ambiguo, o vacilante (y esto a lo largo de su obra) sobre la cuestión de si el trabajo como tal es una categoría «natural», y por lo tanto pertenece a todas las formas de la sociedad, o no, Kurz subraya en primer lugar, al romper con prácticamente todas las variantes del marxismo, que no se trata de liberar el trabajo sino de liberarse del trabajo. La superación del capitalismo no puede hacerse en nombre del trabajo o del trabajador, sino solo en nombre de una actividad libre que se lleva a cabo con objetivos concretos, y no la acumulación tautológica de un valor abstracto.

309

Yendo aún más lejos, Kurz recuerda que la distinción entre trabajo y no trabajo es moderna y que las sociedades premodernas no consideraban el gasto energético como algo positivo en sí mismo. La separación en el espacio y el tiempo entre el trabajo y el resto, visible en la fábrica con sus horarios, fue uno de los factores fundadores del capitalismo, nos recuerda Kurz en su monumental historia del capitalismo titulada *Sdruiarbuchkapitalismus* [*El Libro Negro del Capitalismo*] (1999).[4] Entonces, la famosa ética protestante del trabajo transformó el trabajo de la epidemia, que debía ser evitada, en una noble actividad a realizar como valor moral. Esta ética, junto con el productivismo y la glorificación de la conquista de la naturaleza, influyó en Marx, y el movimiento obrero superó a menudo a la burguesía en su entusiasmo por el trabajo y su desprecio por los «parásitos» (lo cual fue una puerta de entrada para el antisemitismo y el racismo en parte del movimiento obrero). Para Kurz, la

[4] El capítulo «La mujer como perra del hombre» (sobre Sade) fue traducido en *Ilusio* N. 4/5 (2007).

crítica al trabajo no debe limitarse a «elogiar la pereza» o a rechazar las condiciones de trabajo concretas, sino que deber cuestionar la subordinación de la vida social a las exigencias del trabajo. Por lo tanto, debemos deja de reclamar el «pleno empleo» y en su lugar exigir el derecho de todos a una buena vida, aunque no nos vendamos en el mercado de esclavos asalariados, o nos esforcemos en imponernos sobre una competencia canibalizada. El panfleto *Manifiesto contra el trabajo,* publicado por *Krisis* en 1999, que fue el primer texto de la crítica del valor traducido al francés,[5] el cual tuvo una notable resonancia.

310

El otro gran tema con el que Kurz ha provocado debates muy controvertidos es la teoría de las crisis. A nivel teórico, este tema nos recuerda que solo el trabajo vivo, el trabajo en el momento en que se hace, es el que crea valor. La fuerza de trabajo muerta, incorporada a las mercancías, de la que forman parte las máquinas de producción, las materias primas, etc., solo transmite el valor que se creó en el momento de su producción. El plusvalor y, por lo tanto, el beneficio depende de la producción suficiente de nuevo valor a través del trabajo abstracto. Cuanto más trabajo vivo «absorbido por el capital, mayor es el beneficio para el propietario de ese capital. Pero al mismo tiempo, la inevitable competencia entre los capitales empuja al uso de tecnologías que aumentan la productividad del trabajo, reduciendo así la parte de trabajo vivo en relación con las máquinas.

Esto significa que el valor, y por lo tanto el plusvalor de una mercancía, disminuye. Esta es una contradicción fundamental del modo de producción capitalista que apareció tempranamente y que ya podíamos prever que algún día arruinaría este modo de producción. El interés de cualquier capitalista que quiere reducir sus costos de producción, se opone aquí directamente al interés general de la clase capitalista.

Durante mucho tiempo (desde principios del siglo XIX hasta aproximadamente la década de 1970) este mecanismo autodestructivo fue compensado y sobrecompensado por un aumento de la producción de mercancías —la fase fordista, que llenó el mundo de automóviles, fue el momento más fuerte. Sin embargo, la revolución microelectrónica disminuyó el papel de la fuerza de trabajo viva a tal velocidad que ya no era posible ninguna compensación.

311

Un nuevo modelo de acumulación no ha aparecido desde aproximadamente cincuenta años. El capitalismo ha alcanzado sus límites internos absolutos. Esta crisis no es causada por las acciones de sus oponentes, ni por los límites externos (el agotamiento de los recursos naturales) que también se le atribuyen. Ya no es una de las crisis cíclicas anteriores, sino una crisis final. Esto no significa un colapso total y repentino, sino una curva descendente sin

[5] Gurpo Disis (Robert Kurz, Ernst Lohoff y Norbert Trenkle), *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona, Virus, 2001.

posibilidad de restaurar el capitalismo de antaño. Kurz trata de demostrarlo teóricamente: la disminución del trabajo implica inevitablemente una disminución de la «sustancia del valor». Para una humanidad que administra conscientemente sus medios, esto sería una buena noticia. En una sociedad que sigue basándose en el trabajo y el valor es más bien una catástrofe, no solo para los capitalistas, sino también para otros miembros de la sociedad capitalista que pierden sus «empleos». La sociedad del trabajo ya no tiene mucho trabajo que ofrecer, pero no permite a las personas vivir sin trabajo o utilizar los recursos de manera diferente. En *La sustancia del capital,* Kurz analiza esta disminución de la sustancia del trabajo. Defiende con uñas y dientes la realidad de esta disminución, en oposición con autores que a veces se consideran cercanos a la crítica del valor, como Moishe Postone o Michael Heinrich.

Gran parte de la producción de Kurz, incluidos sus ensayos cortos y sus libros *Weltordnungskrieg* [*La guerra por el orden mundial*] (2003) y *Das Weltkapital* [*El capital mundial*] (2005), sigue con detalle el declive de la sociedad de mercado, especialmente en términos económicos y políticos, pero también culturales. Un primer resultado notable fue interpretar el colapso de la URSS en el momento de la eufórica celebración de la «victoria» en Occidente como una etapa del colapso mundial de la sociedad de mercado, de la cual el «socialismo real» era solo el eslabón más débil. Kurz fue incansable en desmantelar todas las afirmaciones, tato de la derecha como de la izquierda, de que el capitalismo gozaba de buena salud, citando a China, los enormes beneficios de algunas grandes corporaciones, el auge de los mercados financieros o la *net economy* y las *startups* como prueba.

Por el contrario, Kurz señala que el «capital ficticio», es decir, el crédito, ha sustituido en gran medida a la incumplidora economía «real». Frente a la «desustancialización» mundial del valor causada por la reducción de la cantidad de tuerza de trabajo empleada,[6] el capital obtiene la mayor parte de sus beneficios a través de la especulación. Por lo tanto, siempre se trata de una *simulación*:[7] el dinero que no es el resultado de una valorización del valor a través del trabajo productivo no es un dinero «real», sino una anticipación de los beneficios futuros esperados que se basa únicamente en la confianza de los agentes económicos —que, como sabemos, puede fallar de un momento a otro. Por lo tanto, los bancos, la Bolsa y sus impresionantes beneficios no son en

[6] Las enormes masas de trabajadores hiperexplotados en los países «emergentes», en particular en Asia, no demuestran lo contrario: al estar insuficientemente equipados tecnológicamente, esos trabajadores son poco productivos según las normas mundiales y producen individualmente muy poco valor y, por lo tanto, muy poco plusvalor.

[7] La simulación también caracterizó, según Kurz, el auge del posmodernismo y lo «virtual», sobre todo en los años noventa, a los que dedicó el libro *Le Monde comme volonté et comme design* (El mundo como voluntad y como diseño) (1999), que trata de la «estetización de la crisis». Véase también en trances «L'industrie culturelle au XXI siècle». De l'actualité du concept d'Adomo et Horitheimer», en Illusio, nº 12/13, 2014.

absoluto, como creen muchos en la izquierda, las causas de las crisis económicas y de la nueva pobreza masiva, sino más bien «muletas» que permiten que un sistema económico que ha estado llegando a sus límites durante décadas camine un poco más. Las ilusiones de una sociedad del trabajo son prolongadas así artificialmente, y casi nadie, ni siquiera la izquierda o los perdedores de este sistema, se atreven realmente a afrontar esta crisis de todas las categorías de la sociedad de mercado.

En todas partes se propone una distribución más justa del trabajo, el dinero y el poder del Estado, mientras que se teme su total desaparición, porque sería un salto a lo desconocido. No obstante, la cuestión no es si queremos hacer esta «ruptura ontológica» con la sociedad mercantil centenaria: los días de esta sociedad están contados, y en muchas partes del mundo ya no funciona en absoluto. Incluso en los centros del capitalismo es cada vez más difícil acceder al trabajo y al dinero, por no hablar de los estragos psicosociales y los desastres ecológicos producidos en una reacción en cadena por este sistema que corre ciegamente hacia el abismo. Kurz ha sido descrito a menudo como «apocalíptico» en sus análisis. Tal vez la crisis mundial no ha progresado tan rápido como Kurz imaginó, pero en términos generales, el cuadro que comenzó a dibujar en 1990 ha sido confirmado por los hechos.

313

Kurz es bastante severo con las oposiciones que se suelen expresar. Según él, las críticas habituales, incluso las «radicales., no apuntan realmente al capitalismo, sino solo al neoliberalismo, y son la expresión del sueño de un retomo al estado de bienestar de la fase fordista-keynesiana. Peor aún, el enfoque unilateral de las fechorías de las finanzas invierte la causa y el efecto, enfrentando al «trabajador honesto» con los «parásitos» corruptos, y por lo tanto corre el riesgo de deslizarse hacia el populismo y el antisemitismo, que defienden el «buen capitalismo» buscando chivos expiatorios.

Otra ilusión, muy extendida en la izquierda, que Kurz combatió duramente, es el uso de la política y el Estado pan oponerlos al mercado, especialmente en nombre de la «democracia». De hecho, proclamó «el fin de la política».[8] en una sociedad basada en el fetichismo de la mercancía, el polo político no tiene autonomía respecto del polo económico. El Estado funciona solo en la medida en que puede financiar sus acciones (especialmente a través de los impuestos) y, por lo tanto, debe hacer todo lo posible para garantizar el buen funcionamiento de la economía capitalista. Los gobiernos de izquierda han experimentado esto. la política, cualquiera que sea su orientación, se limita a encontrar las mejores formas de asegurar la producción de valor, porque todo puede ser puesto en tela de juicio, excepto los propios imperativos económicos («rentabilidad», «competitividad», «crecimiento», «acceso a los mercados financieros», etc.). La «democracia», desde la Ilustración, se estableció en la medida en que la gente

[8] Ver «*La fin de la politique*», en Cités nº 64, 2015.

había interiorizado las reglas económicas del juego y ya no pensaba realmente en anularlas, sino solo en adaptarlas.

314 Incluso la democracia más «directa» o «radical» es inútil si los sujetos conciben *a priori* todas sus acciones en términos de compra y venta, trabajo y dinero.

Por supuesto, Kurz no quiere decir de ninguna manera que el sistema capitalista sea intransitable y que cualquier oposición esté condenada a fracasar. Por el contrario, cree que la principal contribución de la teoría crítica a la emancipación social es mostrar a quienes hacen esfuerzos prácticos sus insuficiencias para empujarlos a una oposición verdaderamente radical. No hay necesidad de inventar «utopías» para oponerse a lo existente: el capitalismo está implosionando gradualmente bajo sus propias contradicciones. Sin embargo, esto no significa automáticamente el paso a una sociedad emancipada, porque este colapso no es el trabajo de un movimiento revolucionario consciente. Más bien, los esfuerzos de emancipación deben tratar de detener la carrera autodestructiva sin conductor del sistema y construir alternativas.

Kurz no opone, por lo tanto, el sistema capitalista a «sujetos» (ya sea el proletariado, el pueblo, los subordinados, los pueblos del Sur de1 mundo, etc.) que, en el fondo, siempre estarían fuera de este sistema. El sujeto moderno no es idéntico al individuo, sino que es el resultado de la internalización de las limitaciones capitalistas que, por lo tanto, acaban apareciendo como «naturales». Solo en la medida en que los individuos se adhieren espontáneamente a la disciplina capitalista —disciplina que les ha sido inculcada durante siglos de violencia— han alcanzado la condición de sujetos «responsables» (de la que han sido excluidos durante mucho tiempo los sirvientes domésticos, los siervos, las mujeres y los no blancos). La Ilustración fue un punto de inflexión en el proceso de domesticación de los seres humanos, argumenta Kurz, y no la primera etapa de una liberación que tendría que ser reanudad. Esto no implica de ninguna manera, en opinión de Kurz, una forma de «romanticismo» o glorificación del pasado, sino la necesidad de elaborar una «contramodernidad emancipadora», como la expresa en la colección de ensayos *Blutige Vernunft* [*Razón sangrienta*] (2004). La crítica de la Ilustración sigue siendo, sin embargo, incluso entre los simpatizantes de la crítica del valor, uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento de Kurz.

315 La crítica del sujeto se hizo cada vez más importante en el pensamiento de Kurz a partir de mediados de la década de 1990. Retomando el «teorema de la escisión-valor» presentado por primera vez por su esposa Roswitha Scholz[9] en 1992 en la revista *Krisis,* Kurz hizo gran hincapié en el concepto de «patriarcado productor de mercancías».

---

[9] Autora, en particular, de *Le sexe du capitalisme* (2000). En francés está disponible *Simone de Beauvoir aujourd'hui,* Le Bord de l'eau,2014: «Remarques sus les notions de "valeur" et de "dissociation-valeur"» en Illusio nº4/5 (2007); «Déchets entre les déchets. Les Roms et nous», en Illusio, nº 14/15, 2017.

El valor tiene aspiraciones totalitarias, pero no es «total». La producción de valor se basa en una escisión preliminar entre las actividades que son fuentes de valor («trabajo») y las que no lo son, pero que constituyen un presupuesto indispensable para la producción de valor, especialmente en la esfera doméstica. Esta esfera siempre se ha atribuido a las mujeres. No es libre, no es una alternativa a la socialización a través del valor, sino que está subordinada a ella. La mujer se ha encontrado y, según Kurz y Scholz más míe nunca en la modernidad, en un papel puramente auxiliar, y sin embargo absolutamente indispensable, en relación con los hombres que producen valor a través del trabajo «real». Esto explica la exclusión de las mujeres de la esfera pública. La «escisión» es la base del valor, por lo tanto, no es una consecuencia secundaria del valor. El cambio en el papel de la mujer en la modernidad tardía, su acceso al trabajo, no ha abolido esta subordinación estructural. El pensamiento de Kurz dio así un giro «feminista», al tiempo que criticaba, al igual que Scholz, la gran mayoría de los feminismos existentes que solo tenían como objetivo la integración de la mujer en la sociedad laboral de manera comparable a la del antiguo movimiento obrero.

316

Sin embargo, el centro de las reflexiones de Kurz siguió siendo la crítica de la economía política en sus categorías básicas. Siguió cultivándolo hasta su último libro, publicado en 2012 en el momento de su muerte (debido a un error médico): *Geld ohne Wert* [*Dinero sin valor*]. Otra pieza importante de su relectura de Marx se encuentra en «La sustancia del capital», publicada no en formato libro, sino como un artículo en dos partes en los dos primeros números de *Exit!* en 2004 y 2005.[10]

Parte del pensamiento de Kurz está documentado en los libros que hemos mencionado, otra parte en artículos de prensa y ensayos cortos. Tanto los libros como los artículos están dirigidos a una audiencia relativamente grande y son bastante accesibles, incluso agradables —Kurz supo ser un estilista brillante y cáustico. El verdadero corazón de su investigación, sin embargo, se encuentra en sus ensayos largos. Elaboraciones teóricas muy completas que se publicaron por regla general en las revistas *Krisis* y luego en *Exit!* No siempre son fáciles de leer, y mucho menos de traducir: aunque Kurz no se rinde a la jerga sociológica o izquierdista, utiliza recursos del idioma alemán muy resistentes a su transposición a ottos idiomas, incluyendo palabras compuestas (a menudo neologismos), frases bastante largas y una lluvia de adverbios. El ensayo que aquí se presenta pertenece a esta categoría de textos extremadamente neos, pero cuya lectura requiere un cierto esfuerzo por parte del lector.[11]

317

Ante la imposibilidad de comentarlo aquí en detalle, hay que estacar un aspecto

[10] Hacia el final del artículo, Kurz anuncia una «tercera parte» sobre la desustancialización del valor. Nunca se publicó, pero el libro *Geld ohne Wert* [*Dinero sin valor*], publicado siete años después, puede ser visto como un desarrollo de este tema.

[11] No se desanime por el camino: el último capítulo es quizás el más rico.

central: su defensa de una interpretación «sustantivista» del valor y la refinación de los marxistas (ente los que se encuentran autores a los que se podría atribuir una cierta afinidad con el pensamiento de Kurz, como Isaak Rubin, Alfred Sohn-Rethel o Moishe Postone)[12] que tildan a esta interpretación de «naturalista». La situación parece paradójica. El valor y el trabajo abstracto son construcciones puramente sociales según Marx, que incluso las llama «fantasmagorías». Ni un solo átomo de materia natural entra en la «objetividad del valor» de las mercancías, nos recuerda. Afirmar que el trabajo abstracto «crea» el valor sería una representación «naturalista» ingenua. El trabajador no «crea» valor como el panadero: este es un argumento que a menudo repiten los marxistas más «críticos», como el alemán Michael Heinrich, uno de los adversarios «favoritos» de Kurz.[13] Se podría esperar que una argumentación como la de Kurz comparta firmemente este punto de vista, que parece negar toda naturalidad al capitalismo, toda confusión entre el trabajo abstracto y el concreto, y toda reducción del trabajo abstracto, que está histórica y socialmente determinado, a un mero gasto de energía fisiológica. Sin embargo, Kurz enfrenta el problema de una manera muy diferente. Defiende un enfoque «sustancialista» del valor y el capital y proclama que esto está absolutamente en línea con las intenciones de Marx —pero insiste en que el concepto marxista de sustancia es *negativo* y *crítico*. Para resumir muy rápidamente los argumentos bastante sutiles de Kurz: el valor tiene una sustancia real, que viene dada por el gasto muy real de la energía humana, de «músculo, nervio y cerebro», como dice Marx. El tiempo es la unidad de medida de este gasto; no es el tiempo en sí mismo el que da valor a los bienes. Sin embargo, no hay nada «natural» en esta sustancia, porque es un hecho social, presente solo en el capitalismo, que este gasto biológico adquiera una dimensión social y se convierta en la base de los intercambios entre los miembros de la sociedad.

318

¿Por qué es tan importante este tema? Porque ayuda a determinar dónde nace el valor. Según Kurz, los marxistas casi siempre afirman, explícita o implícitamente, que solo el intercambio de bienes transforma el trabajo concreto en trabajo abstracto y, por tanto, en valor. Esto significa, de nuevo según Kurz, identificar la producción solo con su aspecto técnico, que quedaría así fuera de la esfera social y sería efectivamente «natural» y «ontológica».[14] la circulación sería social y un objeto potencial de crítica social. Solo la circulación sería social y un objeto potencial de crítica social.

Esta discusión puede parecer híper-teórica, por no decir escolástica. Sin

[12] En otros aspectos, Kurz lo cita con aprobación, por ejemplo, en relación con los estudios de Postone sobre el tiempo abstracto.

[13] Ver en castellano: *¿Cómo leer el Capital de Marx?*, Madrid, Guillermo Escolar, 2018.

[14] Con esta palabra recurrente, Kurz indica una dimensión transhistórica que se aplica a toda forma de vida humana. La refutación de las falsas «ontologizaciones», por ejemplo del trabajo, el dinero, la política o la dicotomía sujeto-objeto, es una temática que recorre toda la obra de Kurz.

embargo, de repente muestra su importancia «práctica» cuando pasamos a la teoría de las crisis, que para Kurz constituye la verdadera piedra de toque de cualquier comprensión de Marx. Si el valor de una mercancía ya se crea en la producción mediante el gasto de energía física y mental, también se determina cuantitativamente. Su magnitud existe *antes* de entrar en el intercambio, en la mercancía específica, aunque sea solo el intercambio lo que revela esa magnitud. El intercambio no atribuye, como relación puramente intersubjetiva, el valor de mercado a objetos que antes solo eran productos técnicos, pre-sociales. Por lo tanto, la reducción de la fuerza de trabajo viva creadora de valor en la producción es un *factor* muy «objetivo» que provoca una caída a largo plazo de la masa de valor (y no solo de la tasa de beneficio, en la que se ha centrado el debate marxista durante mucho tiempo). Kurz acusa a Rubín, Heinrich e incluso a Postone de deslizarse a una visión «subjetivista» y «relativista» del valor, basada únicamente en las relaciones entre los intercambiadores, y en última instancia compatible con las teorías económicas burguesas. Si el valor solo naciera en la circulación, sería en último análisis una «convención». Así se evitaría la predicción de un límite interno absoluto para la creación del valor y el plusvalor que son la causa del colapso del capitalismo.

319

Kurz muestra que la «teoría del colapso» está presente en germen en la obra de Marx, pero contrariamente a lo que se ha afirmado constantemente, no era en absoluto común en el movimiento obrero y en la discusión marxista. Más bien, lo que desempeñó un gran papel fue la expectativa de una revolución proletaria que resultaría del grado extremo de explotación, que es muy diferente del límite inmanente. Kurz analiza el papel del subjetivismo y el objetivismo en las diversas concepciones *del* fin del capitalismo. En este contexto, también critica la reivindicación del valor de uso como el «lado bueno» de la producción: en la producción de mercancías, el valor de uso no se pervierte después de su producción por el intercambio capitalista (donde reina la «sed de ganancias»), sino que está determinado desde el momento de su producción por su única función en la economía de mercado: realizar el valor y el plusvalor.

Kurz también destaca la incomprensión de los marxistas más reflexivos, como Rubín o Lukács, sobre el trabajo abstracto: ellos no tienen en cuenta el aspecto destructivo que se deriva de la igualación de lo diferente y de la ceguera a cualquier contenido. Pocos autores han evitado la ontologización del trabajo abstracto, y muchos menos la ontologización del trabajo en sí —de hecho, para Kurz «trabajo abstracto» y «trabajo» son la misma cosa, y el concepto de «trabajo abstracto» es básicamente un pleonasmo. Así pues, hay que evitar utilizar el término trabajo para referirse a las actividades humanas en sociedades distintas de las de la ontología capitalista. en las sociedades pre-(y mañana post-) capitalistas, una multitud de actividades han sido y serán llevadas a cabo con un propósito particular para cada una y por lo tanto no son reducibles a la misma abstracción totalitaria de «trabajo».

OBRAS CITADAS

AUTORENKOLLECKTIV, *Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR,* Berlín, 1969.

BAUER, Otto, *Die Akkumulation des Kapitals, Die Neue Ziet,* 1912. Cit. en Mattick, P., *Economic Crisis and Crisis Theory,* 1974. Ver www.marxists.org/archive/mattick-paul/1974/crisis/; ed. cast. *Crisis económica y teorías de la crisis. Un ensayo sobre Marx y la «ciencia económica»,* Madrid, Maia, 2004-

BERNSTEIN, Eduard, *Die Zusammenbrudisthearie und die Kolonialpolitik, Die Gesellschajt Internationale Revue für Sozialismus und Politik,* https://www.marxists.org/deutsch/referenz/bernstein/1898/xx/colonial.html ; ed. cast. «La teoría del derrumbe y la política colonial», en Bernstein, E., *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia,* México, Siglo XXI, 1982 [1898].

BRAUNTHAL, Alfred, «Der Zusammenbruch der Zusammenbruchstheorie», *Die Gesellschajt. Internationale Revuejur Sozialismus und Politik,* Berlín, octubre 1929.

BUJARIN, Nikolái, *Der Imperialismos und die Akkumulation des Kapitals, Unter dem Banner des Monismos.* Jahrgang I, 1925, reimpreso en Erlangen, 1970; ed. cast. *El imperialismo y la acumulación del capital,* Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1974.

COLE, K. C., *Eine kurze Geschichte des Universums* (2001), Berlín, Aufbau, 2004; en inglés *The Hole in the Universe: How Scientist Peered over the Edge of Emptiness and Found Everything*, Boston, Mariner Books, 2001.

DEUTSCHMANN, Christoph, «Die Weltwirtschaftskrise als Problem der marxistischen Krisentheorie, Krisen und Krisentheorien», Frankfurt/Main, 1974; ed. cast. en MATTICK, p., *Crisis económica y teoría de las crisis: un ensayo sobre Marx y la "ciencia económica',* Madrid, Maia, 2014.

ECKSTEIN, Gustav, «Rosa Luxemburg: Die akkumulation des kapitals. Ein beitrag zur ökonomischen erklärung des imperialismus», *Vorwärts* n° 40 febrero 1913.

ENGELS, FRIEDRICH, «Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen» (1876), en Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke Bd. 20. Dialektik der Natur,* Berlín, 1962; ed. cast. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre y otros textos,* Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014.

GALLAS, Alexander, *Marx als Monist? Versuch einer Kritik der Wertkritik,* [Master dissertation] Berlín, 2003.

GROSSMAN, Henryk, *Das Akkumulation - und Zusammenbruchsgesetz des kapitalischen System (Zugleich eine Krisentheorie),* Leipzig, 1929; ed. cast *Ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista,* Madrid, Siglo XXI, 2004.

—, «Die evolutionistiche Revolte gegen die klassische Ökonomie», en *Aufsätze zur Krisentheorie,* Chicago, 1943; reimpreso: Frankfurt/Main 1971; ed. cast. «La reacción evolucionista contra la economía clásica», en *Ensayos sobre las teorías de las crisis,* México, Siglo XXI, 1979.

HEINRICH, Michael, *Kritik der plitischen Ökonomie. Eine Eingührung,*Sttutgart, Schmetterling Stuttgart, 2004; ed. cast. *Crítica de la economía política,* Madrid, Escolar y Mayo, 2008.

—, *Die Wissenchaaft vomo Wert. Die Marxche Kritik der plitischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassicher Tradition,* Münster, Westfalisches Dampfboot, 2001.

HÖNER, Christian, «Die Realität des automatischen Subjekts. Zur Kritik der Ideologisierung eines Zentralbegriffs der Gesellschaftskritik bei Nadja Rakowitz/Jürgen Behre», *Exit!*, nº 1, Agosto 2004.

HUISKEN, Freerk, en *Manifest gegen die Arbeit (Gruppe KRISIS).* «Wir sitzen alie in einem Boot in dem der kollabierenden Arbeitgesellschaft!», 1999. Ver: https://www.krisis.org/1999/manifest-gegen-die-arbeit/; ed. cast, Grupo Krisis, *Manifiesto contra el trabajo,* Barcelona, Virus, 2018, también online https://www.viruseditorial.net/paginas/pdf.php?pdf=manifiesto-contra-el-trabajo-2018.pdf

INITIATIVE SOZIALISTISCHES FORUM, *Der Theoretiker ist der Wert. Eine ideologiekritische Skizze der Wer- tund Krisentheorie der Krisis-Gruppe,* Friburgo, 2000.

KANTOROWICS, Ernst H., *Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters,* München, 1990, ed. cast. *Los dos cuerpos del rey,* Madrid, Akal, 2012.

KAUTSKY, Karl, *Bernstein und das Sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik;I ed. cast. Bernstein y el Programa Socialdemócrata. Una anticrítica (La doctrina socialista)*, Alejandría Proletaria, Germinal Valencia, 2018, https://www.marxists.org/espanol/kautsky/1899/1899-bernstein-programa-kautsky.pdf

KOLAKOWSKI, Leszek, *Die Hauptströmungen des Marxismus,* Múnich, Piper, 1989 (primera edición 1977); ed. cast. *Las principales corrientes del marxismo*, en 3 vol., Madrid, Alianza, 1993.

KORSCH, Karl, «Über einige grundsätzliche Voraussetzungen für eine materialistische Diskussion der Krisentheorie», *Proletariat* nº 1, 1033, en *Politische Texte,,* Frankfurt Erich Gerlach and Jürgen Seifert, 1974; cit. en Marramao, G., «Krisentheorie und Konstitutionasproblematik», *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie,* nº 10, Frankfurt-am-Main, 1977.

KURZ, Robert, «Abstrakte Arbeit und Sozialismus», *Materialische Krirtik* 4, Erlangen, 1978.

—, *Die antideutsche Ideologie. Vom Antifaschismus zum Knsenimperialismus: Kritik des neuesten linksdeutschen Sektenuesens in seinen theoretiscben Propheten,* Münster, Unrast Verlag, 2003.

—, «El doble Marx», Traducción al español: «Contracorriente», revisada por Reinhart Pablo Esch, https://kmarx.wordpress.com/2017/08/03/el-doble-marx/

—, *Blutige Vemunft: Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalischen Moderne und ihrer ivestlichen Werte,* Bad Honnef, Horlemann Verlag, 2004; trad. cast. *Razón sangrienta: 20 tesis contra la presunta Ilustración y los "valores occidentales",* https://breviarium.digital/2016/03/15/razon-sangrienta

—, *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la*

crisis de la economía mundial, Buenos Aires, Marat, 2016.

LUKÁCS, György, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Teilband, Die Arbeit,* Neuwied y Darmstadt, 1973; ed. cast., *Marx: ontología del ser social,* Madrid, Akal, 2007. Solo recopila el cap. IV de la obra.

LUXEMBURG, Rosa, *Die Akkumulation des Kapitals,* primera edición 1912, reimpreso Frankfurt/Main, 1970; ed. cast. *La acumulación del capital,* Scotts Valley (CA), Createspace independent Publishing Platform, 2018; ed. cast. http://grupgerminal.org/?q=system/files/AcumulacionCapital.Luxemburg.pdf.

MARRAMAO, Giacomo, «Krisentheorie und Konstitutionsproblematik», en *Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie 10,* Frankfurt/Main, t ; trad. cast. «Teoría de la crisis y el problema del estado. AJ margen de la Konstitutionsproblematik», en Marramao, G., *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30,* México, Pasado y Presente, 1982 [1975], 118-53.

MARX, Karl, *Das Kapital,* vols. I-III, Marx-Engels Obras 23-25, Berlín 1965 (Vol. I, basada en la cuarta edición de 1890); ed. cast. *El capital*, Madrid, Akal, 2014.

—, *Grundrise der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf),* Berlín 1974, ed. cast. *Grundrisse,* Madrid, Siglo XXI, 1971.

—, *Economic and Philosophic Manuscripts (1844)* en *Early Writings,* ed. cast. *Manuscritos de economía y filosofía,* Madrid, Alianza, 2013.

MATTICK, Paul, (con contribuciones de Deutschmann, C., y Brandes, V.) *Krisen und Krisentheorien,* Frankfurt/Main, 1974; ed. cast.: *Crisis económica y teoría de las crisis: un ensayo sobre Marx y la "ciencia económica",* Madrid, Maia, 2014.

—, *Marx und Keynes. Die Grenzen des gemischten Wirtschaftssystem,* Frankfurt/Main, 1974; (Trad. inglesa: *Marx andKeynes: The Limits of the Mixed Economy,* Boston, 1969). Ver: www.marxists.org/archive/mattick-paul/1969/marx-keynes/; ed. cast *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta,* Buenos Aires, Ediciones RYR, 2013.

MOSZKOWSKA, Natalie, *Zur Kritik moderner Krisentheorien, Pra*ga, Neuen Weltbühne, 1935; *Contribución a la crítica de las teorías modernas de la crisis,* México, Siglo XXI, 1978.

NEUSÜSS, Christel, *Imperialismus und Weltmarkthewegung des Kapitals,* Erlangen, Verlag Politladen, 1972.

PANNEKOEK, Anton, «Die Zusammenbruchstheorie des Kapitalismus», en *Rätekorrespondenz*nº 1, junio, 1934; trad. cast. https://www.marxists.org/espanol/pannekoek/1930s/1934.htm

POSTONE, Moishe, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx,*Friburgo, 2003; ed. cast. *Tiempo, trabajo y dominación social,* Madrid, Marcial Pons, 2006.

ROSDOLSKY, Román, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapital*, Frankfurt/Main, 1973 (original de 1968); ed. cast. *Génesis y estructura de El capital de Marx. Estudio sobre los Grundrisse,* Madrid, Siglo XXI, 2004.

RUBIN, Isaak Illich, *Studien zur Marxschen Wertheorie,* Frankfürt/Main. 1973 (original de 1924); ed. cast. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor,* Buenos Aires, Ediciones pasado y presente, 1974.

CHOLZ, Roswitha, *Das Geschlecht Kapitalismus. Feministische Theorie und die postmodermen Metamorphosen des Patriarchats,* Bad Honnef Horlemann, 2000; extractos en castellano en http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz_es6.html; también en castellano, Capital y patriarcado, Santiago de Chile, Mimesis, 2021.

SOHN-RETHEL, Alfred, *Warenform und Denkform,* Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1978; ed. cast. *Trabajo manual y trabajo intelectual,* Madrid, Dado ediciones, 2017.

STERNBEBG, Fritz, *Eine Um-wálzung der Wissenschaft? Kritik des Buches van Henryk Grofimann «Das Akkumulations- und Zusammenbruchgesetz des kapritalistischen Systems». Zugleich eine positive Analyse des Impenalismus,* Berlín, Prager, 1930.

TRENKLE, Norbert, «Was ist der Wert, was soll die Krise», Conferencia en la Universidad de Viena, junio, 1998. Ver: https://www.giga.or.at/others/krisis/n-trenkle_was-ist-der-wer-html; trad.

cast https://lapeste.org/2018/09/que-es-el-valor-que-significa-la-crisis/

TROTTMAN, Martin, *Zur Interpretation und Kritik der Zusammenbruchs-theorie von Henryk Grossman,* Zúrich Poligraphsher Verlag, 1956.

VARGA, Eugen, «Akkumulation und Zusammenbruch des Kapitalismus», Unter dem Banner des Marxismus, 4e année, Wien, 1930; reedition Erlangen, Verlag Politladen, 1970.

WALTHER, Rudolpb, «*[…] aber nach der Sündflut kommen wir und nur wir». «Zusammenbruchstheorie», Marxismus und politisches Defizit in der SPD 1890-1914,* Frankfurt/Main, Berlín y Viena 1981.

WOLF, Dieter, *Ware und Geld: Der dialektische Widenpruch im Kapital Ein Beitrag zur Marxschen Wertheorie,* Hamburgo, Verlag, 2002.

La presente edición de *La sustancia del capital* de Roben Kurz se terminó de imprimir en Madrid en junio de 2021.