

Sandro Mezzadra

La cocina de Marx

El sujeto y su producción

Sandro Mezzadra

La cocina de Marx

El sujeto y su producción

Traducción
Diego Picotto



Mezzadra, Sandro

La cocina de Marx : el sujeto y su producción - 1a ed. - Buenos Aires :

Tinta Limón, 2014.

160 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-3687-04-4

1. Filosofía. 2. Política. 3. Marxismo. I. Título.

CDD 320.5

Título original: *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*,
Manifestolibri, Roma, 2014.

Traducción: Diego Picotto

Corrección: Maura Brighenti

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *S/N N°3*, Santiago Ney Márquez, 2013.



© 2014, de los textos, Sandro Mezzadra.

© 2014, de la edición, Tinta Limón.

www.tintalimon.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Prefacio	7
Capítulo I. Marx más allá del marxismo	13
Capítulo II. Producción de subjetividad	23
Capítulo III. Un doble comienzo	35
Capítulo IV. El sujeto de la historia, el sujeto en la historia	47
Capítulo V. Trabajo vivo	59
Capítulo VI. Espectros hobbesianos	71
Capítulo VII. Fuerza de trabajo	85
Capítulo VIII. (Lucha de) clases	99
Capítulo IX. “La forma política al fin descubierta”	111
Capítulo X. Marx en Argel	123
Conclusión	135
Obras de Marx citadas (siglas)	145
Otros textos citados	147
Epílogo. En la cocina de la Cazona de Flores. Una conversación con Sandro Mezzadra	151

Prefacio

“Marx, para mí, no existe. Quiero decir esta especie de entidad que se ha construido en torno a un nombre propio y que se refiere, ya sea a un individuo, ya sea a la totalidad de lo que se ha escrito, ya sea al inmenso proceso histórico que derive de él [...]. Siempre es posible hacer funcionar a Marx como un autor localizable en una mina discursiva y susceptible de un análisis en términos de originalidad o de coherencia interna. Después de todo se tiene perfectamente el derecho de ‘academizar’ a Marx.

Pero eso es desconocer el estallido que ha producido”.
(Michel Foucault, “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, *Microfísica del poder*, 1976)

“Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente. Muchos proyectos de libro visitan mi vigilia; pero sé por anticipado que sólo realizaré los que un imperioso mandato vital me ordene”.

(José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928)

En este pequeño libro se lee a Marx por fuera del marxismo. No se pretende demostrar por qué “tenía razón”, ni tampoco resituarlo en su tiempo, canonizándolo como a un “clásico”. Marx es, en cambio, confrontado con el presente, tal como aprendí a hacerlo, de una vez y para siempre, con un texto clásico de los años 60 italianos (cfr. Tronti 1966). Para ello, sin embargo, es necesario mantener cierta distancia, a resguardo de toda tentación de una actualización demasiado inmediata de su pensamiento, tal como se puso de moda en los últimos años (en particular, luego del inicio de la crisis económica global en el 2007/2008). Es fundamental, como método, desconfiar de

toda continuidad y de toda tradición, incluso de aquellas más nobles. Conquistar un nuevo abordaje de los textos de Marx –lo que es indispensable para una comprensión crítica del presente– sólo es posible “suspendiendo” los modos de lectura y las problemáticas que la larga historia del marxismo ha construido y sedimentado.

Las páginas que siguen constituyen un ejercicio de lectura de Marx a la luz de un tema fundamental en los debates críticos contemporáneos: el de la producción de subjetividad. No es ésta, evidentemente, una fórmula que se encuentre en los textos marxianos: el anacronismo –concientemente practicado– apunta, sobre todo, a producir una suerte de cortocircuito temporal, a echar luz sobre las problemáticas de Marx y a definir mejor nuestro presente. La originalidad de Marx coincide con su “intempestividad”, para evocar el título de un hermoso libro de Daniel Bensaïd (1995). Esto es, deriva de una adhesión a su tiempo que es absoluta solamente en la medida en que se sitúa sobre la fractura que hace estallar la unidad, abriéndola al disenso de la crítica y a la materialidad de la lucha de clases. Es este gesto inaugural del recorrido teórico y político de Marx el que intento rescatar en este libro como modo de “reactivar” –alrededor del tema de la producción de subjetividad– una lectura, dispuesta en orden cronológico, de algunos momentos claves de su obra. Se trata, entonces, de una lectura parcial, sostenida en una selección de textos que algunos podrán juzgar arbitraria y conforme a la elección interpretativa, pero la voluntad de escribir un pequeño libro no siempre se puede justificar completamente (del mismo modo, el uso que se hace de la inconmensurable literatura crítica sobre Marx se limita estrictamente a las exigencias de mi argumentación).

El “entusiasmo salvaje” atribuido al joven Marx en una sátira que circulaba entre los jóvenes hegelianos en Berlín, el ímpetu con el que trató de “aferrar la gran bóveda de los cielos y bajarla a la tierra” (ver Mezzadra y Ricciardi 2002, p. 11), cifra el fondo de su pensamiento y de su vida. La cuestión no es, solamente, su militancia revolucionaria: el rechazo a acomodarse en el “estado de cosas presente” es el

origen de la formidable carga de innovación que caracteriza la relación de Marx con las ciencias de su tiempo.

Una “ciencia de las fronteras”: así llamó Daniel Bensaïd a la crítica marxiana, con una referencia a Michel Serres (Bensaïd 1995). Habiendo trabajado mucho sobre el tema de la frontera en los últimos años, esta definición no puede sino parecerme particularmente simpática. Marx, en efecto, se mueve constantemente a través y en las fronteras de múltiples “disciplinas”: la filosofía y la economía política, en particular, pero también de la historia a las ciencias naturales y de la teoría jurídica a la antropología. Desde éstas evidenció continuamente el límite, practicando lo que se podría definir –con otro anacronismo– una *epistemología de frontera*, la única adecuada al problema político fundamental de Marx: el problema de la *liberación*. Una vez más, Marx se nos presenta radicalmente intempestivo, como nuestro contemporáneo, tanto en la política como en la crítica y en la teoría (cfr. también Negri 2011). El doble distanciamiento señalado anteriormente (del marxismo y de la actualidad, en sentido estricto) no es sino un paso preliminar destinado a hacer emerger una contemporaneidad específica de la escritura marxiana. No hace falta decir, sobre la base de lo ya dicho hasta ahora, que este libro –entre las muchas cosas que no es– no es una introducción a la obra de Marx. Algunas de sus partes, incluso, podrían resultar de difícil comprensión para quien no conoce los textos y, por lo general, su lectura requiere de mayor tiempo de lo que se podría desprender del número de páginas. El ejercicio de interpretación aquí propuesto, con todo, no pretende ser la única forma legítima de aproximarse a Marx hoy: todavía hay, por ejemplo, un gran trabajo filológico por hacerse en torno a los textos, como se hace evidente en la nueva edición crítica de las obras de Marx y Engels (el llamado MEGA). En los capítulos que siguen –y teniendo en cuenta los abordajes más recientes de esta obra–, Marx es interrogado a partir de la exigencia de *pensar políticamente el presente*, a fin de identificar la naturaleza específica de las relaciones de explotación y dominación que constituyen el capitalismo contemporáneo, así como interpretar la

radicalidad de las luchas en las que constantemente se reproduce y recualifica la cuestión de la liberación. Es, básicamente, en el punto de intersección entre estos dos ejes que Marx nos invita a pensar en la producción de subjetividad.

Dos conceptos marxianos revisten una particular importancia para mi análisis, definiendo de alguna manera las coordenadas espacio-temporales: los conceptos de *trabajo abstracto* y de *mercado mundial*. No son difíciles de imaginar las preocupaciones contemporáneas que me guiaron hasta aquí, vinculadas tanto a la transformación del trabajo y de su composición como a la escala global de los procesos de acumulación y valorización del capital. Desde este último punto de vista, el concepto marxiano de “mercado mundial” se presta para ser tomado como hilo conductor de una reflexión sobre las gigantescas transformaciones que están sucediendo, al punto de poner en discusión la misma hegemonía “occidental” desde el interior del sistema capitalista global. Radicalmente diferente al “mundo de Marx”, nuestro mundo todavía necesita de Marx para ser pensado críticamente. Y, sobre todo, para ser *subvertido* bajo el signo de la libertad y de la igualdad.

Este libro surge de una reelaboración de las notas preparadas para el curso “Fronteras de la Ciudadanía” que dicté durante 2012-2013 en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Bolonia. Agradezco a los estudiantes que aceptaron con entusiasmo el desafío de un curso enteramente dedicado a Marx: el diálogo permanente con ellos fue fundamental para precisar algunas de las tesis interpretativas presentadas en los capítulos que siguen.

En una ocasión anterior, en una conferencia celebrada el 24 de noviembre de 2011, gracias a la invitación de Carlo Galli en el Instituto Gramsci de Bolonia (en el marco del ciclo “Lecturas marxianas”), focalicé específicamente sobre el concepto marxiano de *fuerza de trabajo*. Y, luego, discutí las líneas generales de este libro en un seminario celebrado por invitación de Giuseppe

Duso, de la Universidad de Padua, el 20 de junio de 2013 (dentro del ciclo “Pensar la sociedad”) y en un curso intensivo que, invitado por Verónica Gago y Mario Greco, se realizó en la Universidad Nacional de San Martín, provincia de Buenos Aires, entre octubre y noviembre del mismo año (dentro del ciclo “¿Qué hacer con Marx?” del programa *Lectura Mundi*). Agradezco también, en estos casos, a quienes me invitaron y a quienes participaron.

Porque, como Spinoza, temo la soledad y estoy siempre a la búsqueda de generar las condiciones para el trabajo en común, debo agradecer este pequeño libro a una lista bastante larga (sin por ello, obviamente, hacerlos corresponsables de lo escrito). Una parte significativa de lo expuesto aquí sobre Marx deriva del trabajo que hago, desde hace muchos años, con Brett Neilson y, en particular, del uso que de los textos marxianos habíamos hecho juntos en *Border as Method, or, the Multiplication of Labor* (2013). Sandro Chignola, Maurizio Ricciardi y Adelino Zanini leyeron y discutieron el libro en diferentes versiones, ayudándome a precisar mis tesis, incluso cuando no las compartían. En Buenos Aires, la discusión continua con Maura Brighenti, Verónica Gago, Mario Santucho, Sebastián Scolnik y Diego Sztulwark fue para mí, una vez más, fundamental. De mi participación en el proyecto EuroNomade (www.euronomade.info) surgió la motivación sin la cual me hubiera resultado muy difícil terminar el trabajo. Finalmente, debo agradecer por sus comentarios sobre la totalidad del texto o sobre algunos capítulos a Giso Amendola, Marco Bascetta, Luca Basso, Fulvio Cammarano, Paolo Capuzzo, Niccolò Cuppini, Miguel Mellino, Toni Negri, Matteo Pasquinelli, Maurilio Pirone, Federico Tomasello y Benedetto Vecchi.

A Giovanna, finalmente, le dedico este libro.

Capítulo I

Marx más allá del marxismo

“Con la doctrina de Marx sucede hoy lo que ha ocurrido repetidas veces en la historia con las doctrinas de los pensadores revolucionarios y de los líderes de las clases oprimidas en su lucha por la emancipación. En vida de los grandes revolucionarios, las clases opresoras les sometían a constantes persecuciones, acogían sus doctrinas con la rabia más salvaje, con el odio más furioso y las campañas más desenfrenadas de mentiras. Después de muertos procedían a convertirlos en íconos ofensivos y canonizarlos, por decirlo así, rodear sus nombres de cierta aureola de gloria para ‘consolar’ y engañar a las clases oprimidas, castrando el contenido de sus doctrinas revolucionarias, mellando el filo revolucionario de éstas y envileciéndolas”.
(Vladimir Ilich Lenin, *Estado y Revolución*, 1917)

“Te equivocarías si pensaras que yo ‘amo’ los libros” –le escribió Marx a su hija Laura en 1868–. Y continuaba: “soy una máquina condenada a devorarlos para vomitarlos de una forma nueva, como abono en el suelo de la historia” (*MEW*, XXXII, p. 545). De esta imagen parte la lectura de Marx recientemente propuesta por Pierre Dardot y Christian Laval en un encomiable libro (Dardot y Laval 2012). Singular metabolismo el allí delineado: libros, autores y teorías trituradas a partir de una máquina de lectura que los devuelve “bajo una nueva forma” a la historia para tornarla más fértil. Un *continuum* de variaciones y repeticiones sobre temas heredados de la historia para producir, desde su interior, aquellas innovaciones que deben volver a la historia. No es necesario exagerar el significado de esta “confesión” privada de Marx a su hija en el año de su matrimonio con Paul Lafargue; sin embargo nos da una pista que vale la pena seguir para volver a leer a Marx hoy.

Desde el prefacio de Engels al segundo tomo de *El capital* (1885), el marxismo construyó de Marx una imagen muy diferente: la del innovador absoluto, “que ofrecía –a quien supiera utilizarla– la clave para la comprensión de toda la producción capitalista” (C, II, 4, p. 19-20). El pensamiento de Marx es presentado, así, como un *sistema* compacto, construido sobre la base de una serie de “descubrimientos” (la lucha de clases, la fuerza de trabajo, la plusvalía, ciertas *leyes*) y una serie de “cesuras” radicales con todo lo que le había precedido y con sus consabidas “tres fuentes”: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés. Glosaba Lenin en 1913: “La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta. Es completa y ordenada y da a la gente una concepción monolítica del mundo, una concepción intransigente con toda superstición, con toda reacción y con toda defensa de la opresión burguesa”. (Lenin 1913, p. 61).

Y es de este Marx –el Marx del marxismo– del que tenemos que tomar distancia. Claro, muchas veces repetimos la frase que Marx pronunció, según Engels, a fines de 1870: *Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxista* [todo lo que sé es que no soy marxista] (MEW, XXXVII, p. 436). No se trata, hoy, de volver a proponer un Marx “crítico del marxismo”. El “marxismo” no es ya (si no muy marginalmente) un “instrumento de poder”, para citar las palabras usadas por Maximilien Rubel –gran estudioso de Marx y crítico implacable del marxismo– en su feroz polémica antisoviética (Rubel 1974, p. 8). Lo que hoy se presenta como “marxismo” –tanto en el mundo académico como en la acción de fuerzas políticas que en muchas partes del mundo siguen referenciándose con aquel– es un conjunto diverso de lenguajes teóricos y políticos, rara vez capaces de conquistar hegemonía desde el punto de vista “ideológico” (otra cuestión que preocupa mucho a Rubel). A menudo, los “marxistas” de nuestros días –los que se presentan como “marxistas”– reproducen los tonos que fueron recién destacados en la cita de Lenin: pero aquellas armas que hace un tiempo servían para cambiar el mundo, dentro de grandes batallas y movimientos históricos, hoy son simples caricaturas. Las lecturas y los usos más interesantes y creativos de Marx –intere-

santes y creativos desde el punto de vista de lo que estaba en el corazón de Marx; es decir, desde el punto de vista de la crítica “*al estado de cosas actual*” (IA, p. 37)– muchas veces están situados fuera del “marxismo”. Dudo, en lo personal, que hoy tenga sentido proponerse el objetivo de refundar el marxismo, sobre todo si con este término se entiende un sistema de pensamiento capaz de explicar la totalidad del mundo a partir de los conceptos y del vocabulario de Marx. Dudo, también, de que se puede proponer una “idea comunista” –según la formulación de Alain Badiou (2009)– sin regresar a los textos marxistas, sin apropiarse de ellos creativamente. Esta doble duda está en el origen de la lectura de Marx más allá del marxismo que propongo en este pequeño libro.

“Marxista”, no es inútil recordarlo, era originalmente un “estigma”, una definición polémica gestada por la inventiva de Bakunin y de los anarquistas contra los seguidores de Marx en las disputas domésticas en el marco de la I Internacional (véase Haupt 1978, p. 292 y ss.). Luego, bajo una modalidad bien conocida por los sociólogos, el estigma se convirtió en “emblema”, en particular después de la fundación en 1883 de la *Neue Zeit* (la revista teórica “marxista” de la socialdemocracia alemana editada, entre otros, por Karl Kautsky). Lo que llamamos *marxismo* es un formidable edificio de pensamiento construido históricamente a partir del trabajo de Engels sobre los manuscritos del segundo y tercer libro de *El capital*, consolidado en la polémica de fin de siglo en torno al “revisionismo” (con el surgimiento de los marxismos en plural) y reorganizado después del octubre soviético y la división del movimiento obrero. El marxismo es, al mismo tiempo, un método para interpretar el mundo y para cambiarlo” (Hobsbawm 1978, pág. XII): vivió en las luchas, en las insurrecciones y en los sueños de grandes masas, en la acción de movimientos, partidos y regímenes.

Pero no fue solamente un edificio de pensamiento: fue también una fuerza material que ayudó a construir el mundo que habitamos. Y fue, al mismo tiempo, una filosofía, una ciencia y una política: esto fue el marxismo, una “triangulación” entre estos tres polos,

con lados de longitud variable en función de las “corrientes” y de las experiencias históricas; lo que dio lugar a un sinnúmero de variaciones en la forma geométrica del triángulo (Therborn 2008, pp. 116 y ss.). Hoy, sin embargo, como escribió Göran Therborn, “el triángulo marxista clásico se despedazó y es muy poco probable que se pueda recomponer” (ibid., p. 180).

No es suficiente remitir al fin del *socialismo real*, aquello que Rita di Leo (2012) recientemente definió como “el experimento profano”, y del movimiento obrero (entendido tanto como una forma histórica y como una fuerza política) para decretar el agotamiento del marxismo. Tanto en la filosofía y la “ciencia” como en la política, tanto en la insurgencia anti-colonial como en las barricadas del mayo francés y en los talleres de Mirafiori, tanto en la toma de la palabra de las mujeres como de las “minorías”, una serie de movimientos y de luchas se fueron constituyendo a partir de mediados del siglo XX hasta desbordar al marxismo: primero lo atravesaron problemáticamente y, luego, contribuyeron a hacerlo explotar. Decía Sartre a fines de los años cincuenta del siglo pasado que el marxismo era “el horizonte insuperable de nuestro tiempo” (cf. Sartre 1957). Pero ya no es así. Ahora es necesario releer a Marx por fuera del marxismo, sumergirlo en la materialidad de una historia que fue más allá de éste último, hacerlo dialogar con desarrollos teóricos que el marxismo no pudo, literalmente, “contener” en su interior, interrogar sus textos a través de las problemáticas y de las luchas contemporáneas.

Dijimos que una serie de movimientos teóricos y prácticos a partir de mediados del siglo XX, ayudan a acelerar la crisis del marxismo (y se debe añadir que el tema de la “crisis” acompaña el desarrollo del marxismo ya desde su “revisión” de fines del siglo XIX). Pero, en este caso, es necesario subrayar que la crisis se vincula con la forma en que el marxismo construyó e interpretó la subjetividad del “trabajo”. En un ensayo de 1990, en el que se analizaban la experiencia de *Solidarnosc* en Polonia y las luchas proletarias en la Sudáfrica del apartheid, Giovanni Arrighi mostró muy claramente cómo el

marxismo (al menos en sus formas hegemónicas) había insistido en una idea presente ya en Marx: que a la tendencia del capital a explotar la fuerza de trabajo “como una masa indiferenciada, sin especificidad, que no fuera aquella determinada por la diferente capacidad de aumentar el valor del capital”, corresponde una similar “tendencia del trabajo a renunciar a las diferencias naturales e históricas como medio para afirmar, individual y colectivamente, una identidad social específica” (Arrighi, 1990, p. 63). El desarrollo a escala mundial del capitalismo y de las luchas obreras y proletarias en el siglo XX –continuaba Arrighi– de ningún modo confirmaban esa idea: de ahí se derivaba la incapacidad del marxismo para proporcionar herramientas teóricas eficaces para contrarrestar la difusión al interior del movimiento obrero (tanto en sus componentes comunistas como socialistas) del patriarcado, el racismo y el nacionalismo. Asumir el tema de la producción de subjetividad como hilo conductor del análisis de algunos textos de Marx significa tener muy en cuenta estas cuestiones.

En términos más generales, se podría considerar el marxismo como un “sistema de pensamiento”, en el sentido en que Michel Foucault le asignó a esta fórmula en 1970, en ocasión de tomar posesión de su cargo en el *Collège de France*. Incluso en el marxismo, dijo, “la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos” (Foucault, 1970, p. 14). No se trata de retomar la afirmación de Foucault del año anterior según la cual “el marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, fuera de allí deja de respirar” (Foucault, 1966, p. 256). De esta afirmación sería posible mostrar la paradoja interna, incluso liminar, del “campo discursivo” del marxismo: se podría argumentar que, precisamente, la exigencia de sustraer de ese “campo discursivo” a los procedimientos y a las lógicas que lo organizan había empujado a Foucault, en los años sesenta, a relegar al propio Marx al arcón del siglo XIX. Es más bien la definición de este campo discursivo lo que Foucault nos permite captar. Estudiando particularmente los tres momentos

“fundacionales” indicados anteriormente, sería posible trazar –de modo casi cartográfico– *reglas de enunciación* (cierta manera de utilizar las citas de Marx, por ejemplo) y *problemáticas* (la relación entre la estructura y la superestructura, para limitarnos a una sola cuestión) que, de modo relativamente constante –combinando las funciones que Foucault definió en términos de “remanencia”, “aditividad” y “recurrencia” (Foucault, 1969, p. 209 y ss.)–, gobernaron la producción y reproducción del marxismo como un “sistema de pensamiento”. Incluso dentro de este último, se podría decir “‘no importa quién habla’, sino que, lo que dice, no lo dice de no importa dónde” (ibíd., p. 208): está necesariamente implicado en los procedimientos que constituyen y definen el campo discursivo del “marxismo”.

No son difíciles de anticipar las objeciones a este punto: ¿no hubo dentro del marxismo extraordinarias “herejías”? ¿Debemos confundir el “marxismo-leninismo” con el *black Marxism* y el obrerismo italiano, Stalin con Trotsky, el “marxismo occidental” con el “despotismo oriental”? No es broma. El fin del marxismo nos permite reabrir el archivo marxista y apreciar, como nunca antes, la polifonía y la riqueza de alternativas. Y volver a leer una gran cantidad de clásicos, sin estar limitados a los que una larga historia canonizó como “herejes”. En el corazón de la “ortodoxia” marxista, en otros términos, no faltan formulaciones y problemáticas a redescubrir. Pero lo esencial es afirmar un principio de método: la condición para reabrir productivamente el archivo marxista es la *suspensión*, la *desactivación* de las reglas de enunciación y de los procedimientos que han regido su formación. Con el fin de dar una primera y modesta contribución a este esfuerzo necesariamente colectivo, dejo resonar al comienzo de cada capítulo de este libro, en forma de epígrafe y sin mayor comentario, una serie de citas “marxistas”.

Partamos, en principio, de la que se acaba de leer y hagamos una excepción al comentarla brevemente. Cuando Lenin, en la víspera de la insurrección de octubre, habla de la transformación de Marx en un “ícono inofensivo”, focaliza, después de todo, en un asunto que nos atañe, en un momento en el que *l'Economist* dedica su tapa a Marx

como profeta visionario de la globalización (y, en el fondo, como un apologista del capitalismo). Pero incluso el marxismo, el mismo marxismo-leninismo que reivindicó en las décadas siguientes a *Estado y Revolución*, convirtió a Marx en un “ícono” –a menudo, aunque no siempre, *inofensivo*, pero de todos modos en un “ícono”. ¿No sucedió lo mismo con Lenin? Basta con releer las palabras de apertura del poema, demasiado fácilmente profético, que Maiakovsky escribió al día siguiente de su muerte, en 1924: “Le pondrán una corona re-
luciente / y me inquieta que le tapen la frente / su frente verdadera: sabia / humana, grande, inmensa / Temo que los desfiles y los mausoleos / los honores y rituales pompas / en su rigidez / cubran de empalagoso óleo / la leninista sencillez” (Maiakovsky 1924). Pero volvamos a Marx: el marxismo, novela patristica, se constituyó principalmente a través del comentario de sus textos, y así se fue construyendo una imagen específica de Marx, en primer lugar, forjando una obra que valorizó aspectos como el *sistema* y la *cientificidad*. El trabajo de Engels en torno al segundo y tercer libro de *El capital* es, desde este punto de vista, ejemplar. Permítaseme ser claro: no se trata aquí de proponer la enésima contraposición entre Marx y Engels, entre la genialidad del primero y la pedantería del segundo. Engels hizo un trabajo extraordinario, conjugando la dedicación del amigo, el cuidado del filólogo y el espíritu militante, “¡de partido!”. Pero impuso unicidad y sistematicidad a un pensamiento que, luego de la publicación del primer libro de *El capital* (1867), se había orientado hacia direcciones complejas y, a menudo, contradictorias, sin ser capaz de asentarse en una síntesis. La publicación de los manuscritos de Marx en la nueva edición crítica de las obras (el denominado MEGA²) nos permite apreciar lo fragmentario, pero también la riqueza de su pensamiento: y nos da nuevas claves de acceso a lo que se puede definir, con cierta precisión, como “la cocina marxiana”.

Es necesario escribir una vez más “ser claro”: no queremos aquí sostener que el autor de *El capital* fue un pensador del fragmento o del aforismo. La instancia del sistema y la *cientificidad* (uno de los tres lados del “triángulo marxista” identificado por Therborn) es

característico de Marx desde los años de su formación. Pero lo que hoy vale la pena señalar (e interrogar críticamente y valorizar) es el continuo *impacto* de esta instancia en la materialidad de la historia, en la política, en el desarrollo mismo de sus estudios y reflexiones. Los “caminos interrumpidos” –si se nos permite retomar con cierta ironía el título de un famoso libro de Martin Heidegger– son innumerables en la cocina marxiana. Si la MEGA² ayudó a renovar la imagen de Marx y a establecer un nuevo terreno sobre el que estudiarlo, no es tanto por los “inéditos” que sacó a la luz, sino más bien porque mostró la enorme desproporción –difícil de encontrar en otro “clásico”– entre lo escrito y lo publicado por Marx. Y, de este modo, ofrece un argumento a aquellos que, como Dardot y Laval, valorizan la metáfora de la “máquina” desde la que se impulsan los movimientos. Leer a Marx más allá del marxismo nos permite apreciar de nuevo el carácter fragmentario de la obra marxiana y, también, explorar la *cocina* –como se decía– sobre la base de las nuevas adquisiciones, de las luchas y de los desarrollos teóricos de las últimas décadas. No es distinto a lo que vino sucediendo dentro del marxismo, cuyo desarrollo se caracterizó por la periódica publicación de “inéditos” en torno a los que se entablan encendidas polémicas que consideran cuadernos de apuntes y fragmentos de la teoría como obras en sí mismas. Es lo que sucedió, en particular, con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y con *La ideología alemana*; y sucedió también –aunque de una manera y en unas condiciones diferentes– con los *Grundrisse*, como evidenció recientemente Marcello Musto (2011). Se trata aquí, también, de desactivar y suspender las reglas de enunciación y las problemáticas que gobernaron, en el siglo XX –que también fue el “siglo marxista”– (cfr. Arrighi, 1990), la lectura de Marx.

Adentrémonos, entonces, en la cocina de Marx. Leamos de nuevo sus textos sin olvidar que la historia en la que estamos implicados no es solo la historia de teorías, sino también la historia de lucha y revueltas callejeras, de la violencia de la dominación y la explotación, de la trabajosa conquista y la construcción material de libertad e igualdad por parte de los explotados. Es la historia vivida bajo la

luz incierta y, sin embargo, jamás extinguida de aquello que Marx, en una famosa carta a Ruge de setiembre de 1843, llamó el “sueño de una cosa” (*Traum von einer Sache*, MEW, I, p. 346), y que asumió el nombre de comunismo. Con todo, vale también aquí anotar un segundo epígrafe marxista a este *incipit*, el que Ernst Bloch escribió de Thomas Müntzer en 1921, tras la derrota fatal de la revolución en Alemania: “Queremos estar siempre tan sólo entre nosotros. Ni siquiera aquí, pues, nuestra mirada se dirige en modo alguno al pasado. Antes bien, nos mezclamos a nosotros mismos vivamente en él. Y también los otros retornan así, transformados; los muertos regresan, y su hacer aspira a cobrar nueva vida con nosotros”. Incluso Marx, en definitiva, es para nosotros “historia en el sentido fecundo; él y su obra y todo lo pretérito que merece ser reseñado están ahí para obligarnos, para inspirarnos, para apoyar cada vez con mayor amplitud nuestro constante propósito” (Bloch 1921, p. 11). Afirmar la necesidad de un regreso a Marx más allá del marxismo, como ya debería haber quedado claro, se trata de un gesto teórico que pretende redescubrir y reactivar en el presente la radicalidad, la potencia subversiva y revolucionaria de su pensamiento y de su deseo comunista, es decir, “lo que es nuestro constante propósito”.

Capítulo II Producción de subjetividad

“Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa fortalecerse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. [...] Por ello se puede decir que el hombre es esencialmente ‘político’, puesto que la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su ‘humanidad’, su ‘naturaleza humana’”.

(Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, 1986)

“Queremos estar siempre tan solo entre nosotros”, escribió Bloch en 1921. En nuestra exploración de la cocina de Marx, en ese mismo sentido, nos orientamos por temas que implican a (y sobre los que discutimos en) nuestro presente. Como ya dijimos, anticipando algunas razones, el hilo que me propongo seguir aquí es el que ofrece la fórmula “producción de la subjetividad”. Es la fórmula en torno a la que se fue reorganizando –a lo largo de los últimos treinta años– la reflexión sobre el sujeto, tanto en la filosofía como en el psicoanálisis, en el feminismo como en los estudios culturales y poscoloniales (y, sin duda, se podrían seguir enumerando campos y áreas del conocimiento). Detrás de esta vicisitud teórica no sólo se encuentran los debates sobre lo “posmoderno” acontecidos entre fines de los años setenta y el inicio de la década siguiente, cuando para muchos parecía –también en Italia– que era necesario ir “más allá del sujeto”; incluso si para ello había que debilitar el pensamiento, enfriar las pasiones e instalarse cómodamente en los nuevos tiempos (cfr., por ejemplo, Vattimo 1981). En aquellos debates actuaba con fuerza el legado de una época de luchas que había hecho estallar las figuras de la subjetividad política –de la ciudadanía a la clase, para limitarnos a dos

ejemplos particularmente importantes— construida a lo largo de más de tres siglos de modernidad. Pero la fórmula “producción de subjetividad” refiere, también, al conjunto de desarrollos teóricos que entre los siglos XIX y XX, entre Marx y Freud, entre Nietzsche y Heidegger, había producido y consumado la crisis de la imagen del sujeto que orientó los desarrollos de la filosofía europea, de Descartes a Kant: el “*ego cogito* como subjetividad trascendental”, para tomar la expresión utilizada por Edmund Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* (1931, p. 33-38). Es importante no olvidar esto, incluso entre quienes maduraron una considerable intolerancia (como quien está escribiendo) a la repetición inmóvil y a la reducción a slogan vacío del sintagma “sujeto cartesiano” en demasiados escritos contemporáneos.

La fórmula con la que Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal* (1886, § 19, p. 39), resuelve la libertad de la voluntad (“Yo soy libre, ‘él’ tiene que obedecer”) muestra, concretamente, el cortocircuito que se había producido entre las dos caras del concepto mismo de sujeto: la historia moderna de este concepto, de hecho, se desarrolló en un equilibrio inestable inscripto en la misma etimología latina, es decir, por la combinación del neutro *subjectum* —traducción del griego *hypokeimenon* (“soporte”) y que progresivamente se cargó de funciones de “comando”, tanto en la ontología como en la gramática— y el masculino *subjectus*, considerado en la Edad Media como sinónimo de *subditus* y vinculado, luego, a una larga historia de sujeción y de obligaciones de obediencia (cfr. Balibar 2011). Bajo el perfil político y jurídico de esta doble raíz del sujeto, en la unificación de la polaridad aparentemente opuesta de su soberanía sobre el mundo y de su subordinación absoluta, se encuentra el origen en la modernidad de infinitas tensiones y contradicciones que, en retrospectiva, son claramente constitutivas tanto de la figura del individuo como de la “colectividad” (la del pueblo y la de la nación, para limitarnos a dos ejemplos). Se encontrarán notorias huellas de esta tensión en las siguientes páginas, a partir de la lectura y comentario de los textos de Marx. Por otra parte, en términos obviamente distintos a los que se encuentran en Nietzsche, la unidad del querer se presenta dividida,

por ejemplo, en el *Contrato social* de Rousseau (1762) no sólo allí donde distingue “tres voluntades esencialmente diferentes” en “la persona del magistrado” –“la voluntad propia del individuo”, la “voluntad común de los magistrados” y la “voluntad del pueblo o la voluntad soberana” (Rousseau 1762, p. 61)–, sino también y más significativamente en la oposición a la “voluntad general” y a la “voluntad de todos”, entendida ésta como una simple “suma de voluntades particulares” (ibíd., p. 28). Es bien sabido que “cualquiera que se rehúse a obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo social”. “Lo cual no significa otra cosa –prosigue Rousseau–, “que se le obligará a ser libre” (ibíd., p. 19).

Los conceptos políticos (y, repitámoslo, jurídicos) de sujeto y voluntad se desarrollarán a lo largo de la modernidad dentro de estructuras históricas determinadas (estructuras “materiales”, como es casi superfluo añadir en un texto sobre Marx), en una compleja red de relaciones con los desarrollos de la ciencia y de la cultura. En clave filosófica, es a partir de un ensayo de Martin Heidegger, *La época de las imágenes del mundo* (1938), que la referencia a Descartes se convirtió en canónica para toda indagación sobre el sujeto (hasta asumir, como se decía, el carácter de un slogan). Con abundante uso de la fórmula “por primera vez” (“es en la metafísica de Descartes que, por primera vez, el ente está determinado como objetividad de la representación y la verdad, como certeza de la representación misma”) y con un tono que continúa fascinando a varios filósofos contemporáneos (“toda la metafísica moderna, entiende Nietzsche, permanece en la interpretación del ente y de la verdad establecida por Descartes”), Heidegger (1938, p. 75) sitúa allí los fundamentos para sus sucesivas críticas de la técnica (véase especialmente Heidegger 1954).¹ El “constituirse del hombre

1. La referencia a la crítica de Heidegger a la técnica no tiene relevancia sólo desde el punto de vista de la historia de la filosofía: en los debates contemporáneos, filósofos como Giorgio Agamben y Roberto Espósito repusieron los términos claves de la crítica (*Gestell*, a veces traducido como “implante” o “imposición”) para proponer una relectura del concepto foucaultiano de “dispositivo” y de la genealogía del neoliberalismo. Para una crítica convincente de esta impostación véase Dardot y Laval 2009, pp. 385 y ss.

como primer y auténtico *subjectum* –es decir, “que recoge todo en sí como fundamento”, en línea con el significado de *hypokeimenon*– tiene, para él, como complemento necesario, la resolución del mundo en una “imagen”, según la modalidad de una representación productiva (o de una “producción representante”) que disponía al “ente en su conjunto” a la calculabilidad y a la manipulación técnica (Heidegger 1938, pp. 75-109). Heidegger desecha con una broma la idea de que con el humanismo “el hombre es [sea] emancipado de las ataduras de lo precedente”, lo que indica a las claras la dirección en la que se mueve su crítica en clave política. Hay que añadir que la forma en la que Heidegger refiere a Descartes en su ensayo de 1938 no resiste a un análisis profundo de los textos de este último, lo que llevó a Étienne Balibar (2011, p. 35-40) a hablar de un verdadero y preciso “mito del sujeto cartesiano”; y a sostener que la actitud del filósofo teutón de fijarse en un único autor, un único concepto, un único “momento” en toda la época moderna cancela de un solo golpe las potencias alternativas y los enfrentamientos violentos que, desde el punto de vista filosófico, la han caracterizado (ver Negri 1992). Sin olvidar el hecho de que la reflexión de Heidegger, luego desarrollada en *Carta sobre el humanismo* (1946), constituye un capítulo importante de la crisis que inviste, desde la segunda mitad del siglo XIX, a la categoría de sujeto. Y contribuyó, en particular, a la conformación de una constelación “anti-humanista” bajo la que se resguardan, aunque sobre otras bases, las interpretaciones que de Marx hacen los trabajos de Louis Althusser (1965). El mismo anuncio foucaultiano de la muerte del hombre –destinado a ser “borrado como un rostro dibujado en el borde del mar” (Foucault, 1966, p. 375)– no es obviamente comprensible por fuera de esa visión a largo plazo y de la formación de lo que se llamó constelación “anti-humanista”. Resonaba con fuerza, en tanto, el eco de las luchas anti-coloniales y de las insurgencias en los guetos negros estadounidenses, que habían comenzado a evidenciar las implicancias del humanismo europeo en la historia del colonialismo y del racismo.²

2. Se recuerdan las palabras de Frantz Fanon, también empeñado en una “extrema” tentativa por radicalizar y volver “total” al humanismo: “salir de esta Europa que no

En este marco, vale la pena preguntarse: muerto el hombre, ¿cae también en desgracia el sujeto? No es claro. La muerte, a menudo, acompaña el nacer, a muchos nacimientos. Tal vez se podría decir como algo más que una broma: muerto el hombre nace la “mujer”. Grandes luchas, desgarraduras a menudo violentas recortan esta figura arrancándola de su significante masculino que había pretendido ser, no de manera metafórica, precisamente, el “significante amo”. El hecho es que incluso la “mujer” habría sido investida por una serie de tensiones que, si bien no le provocaron la muerte –tal vez, a causa de una relación diferente con la vida que desde siempre ésta mantiene en relación al hombre–, sí le habrían quebrado su carácter unitario. La historia del feminismo afroamericano y postcolonial, tiene, en el fondo, este significado: “la mujer negra”, la “mujer del Tercer Mundo”, “la mujer subalterna” son signos de esta proliferación de diferencias y parcialidades que no se puede reducir a un solo significante (insistentemente criticado como “de mujer de clase media blanca”). Son indicios, en última instancia, de un proliferar de *figuras de la subjetividad* que emergen en el punto de intersección entre los dispositivos de *sujeción* y las prácticas de *subjetivación*. Aquí está delineado, en alguna medida, el significado general que tiene para mí la fórmula “producción de subjetividad”, como sostuve recientemente en un ensayo escrito junto a Sandro Chignola (Mezzadra y Chignola 2012). El uso que aquí propongo hacer del concepto de *subjetivación*, central en los debates críticos contemporáneos (si pensamos, por nombrar solo dos, en los trabajos del ya mencionado Étienne Balibar y de Jacques Rancière),³ es uno de los dos polos –junto al del “sujeción”– en torno al que se

acaba de hablar del hombre para masacrarlo allí donde lo encuentre, en todas las esquinas, en todos los rincones del mundo” (Fanon, 1961, p. 227).

3. “La antítesis sujeción-subjetivación –escribe Balibar– es particularmente importante en Foucault, pero caracteriza a toda la filosofía francesa desde la segunda mitad del siglo XX, uno de cuyos hilos conductores es lo que podríamos llamar la problemática de los ‘modos de sujeción’” (Balibar, 2011: 5, nota). Balibar, por su parte, asigna un significado “emancipatorio” al término “subjetivación”; término que en los debates contemporáneos se puede situar próximo al de la sujeción.

determina la “producción de subjetividad”. Pero lo que importa es, precisamente, la tensión entre estos dos polos, sus reciprocas implicancias en mutables constelaciones históricas, políticas, sociales y culturales (también aquí los adjetivos se podrían multiplicar a voluntad, pero dejémoslo ahí). Digamos, de forma más concreta: el sujeto se vuelve impensable fuera de este rango de tensión; es él mismo producto de este campo de tensión y batalla. El equilibrio entre *subjectum* y *subjectus* aparece definitivamente quebrado, y no puede más que ser recompuesto en figuras provisorias e inestables, siempre abiertas a la posibilidad de ruptura, tanto del lado de la sujeción como del de la *subjetivación*.

Una reconstrucción genealógica de la fórmula “producción de subjetividad” debería, evidentemente, tener en cuenta al menos dos de los más importantes movimientos de pensamiento del siglo XX, tan importantes –nos apuramos a agregar– como elusivos, de límites inciertos y nebulosos: el “estructuralista” y “post-estructuralista”. Elusivos y nebulosos, decimos, estos movimientos de pensamiento lo son por razones muy simples: los autores más importantes asociados al “estructuralismo” (de Althusser a Lévi-Strauss, de Lacan a Foucault) compitieron por lo menos desde finales de los años sesenta, para distanciarse de éste; el “post-estructuralismo”, por su parte, cobra forma a partir de la lectura norteamericana de una serie de pensadores franceses que se sorprendieron –por decir lo menos– al ver sus nombres, uno al lado del otro, dentro de una misma escuela de pensamiento, también conocida en EE. UU. como *French Theory* (cfr. Cusset 2003). Y, sin embargo, tal vez valga la pena valorizar, precisamente, a aquellos caracteres elusivos y de límites inciertos del estructuralismo y el post-estructuralismo, a fin de obtener alguna pista y enriquecer nuestra referencia a la “producción de subjetividad”.

Mientras tanto, nos preguntamos por el significado del “post” en *post-estructuralismo*. ¿“Después” de qué viene? ¿Sólo después del “estructuralismo”? En un ensayo de 1973, titulado “¿En qué se reconoce al estructuralismo?”, Gilles Deleuze lo dio a entender en las

primeras líneas de su respuesta: “*Estamos en 1967*” (Deleuze, 1972, p. 194). La cursiva deleuzeana no deja lugar a dudas sobre la naturaleza periodizante del 68, umbral ante el que el estructuralismo no puede sino abrirse a su “post”, sin dejar de tener “una productividad que es la de nuestra época” (ibíd.). Y es alrededor de este umbral, en el que se plantean de un modo nuevo los problemas del “cambio estructural” o de la “transición de una estructura a la otra”, que reaparece con fuerza no sólo la cuestión de la “praxis” sino también la del sujeto. El estructuralismo, escribía Deleuze, “no es un pensamiento que suprima el sujeto, sino que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto; que la disipa y la desplaza de los lugares sucesivos, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones pero impersonales o de singularidades, pero pre-individuales” (ibíd., p. 247). Quedan así delineados, en lo que a nosotros refiere (y traduciéndolos en los términos que se utilizaron anteriormente), el horizonte y la problemática del “post-estructuralismo”: el estudio de las formas de sujeción y los procesos de subjetivación, de la “producción de subjetividad”, después del fin del sujeto como *hypokeimenon* y después de la “muerte del hombre”. La misma obra de Deleuze en torno a la categoría de “desubjetivación” y “asubjetivo” (especialmente en los grandes libros en colaboración con Félix Guattari) podría colocarse dentro de este campo.

El sujeto (su producción) es, en ese sentido, el tema esencial en torno del que gira, en el 68, el trabajo de muchos autores asociados, de un modo u otro, en la década anterior, al estructuralismo (se puede ver, aunque desde una perspectiva diferente, Tarizzo 2003). El de Althusser podría ser un caso, sobre todo por sus escritos sobre los “aparatos ideológicos de estado” y sobre el “devenir sujeto” del individuo a partir de una interpelación ejemplificada por la “banal” apelación policial: “¡Eh, usted, oiga!” (Althusser 1969/70, p. 56). No viene al caso recordar las muchas críticas, a menudo totalmente loables, que sufrió esa reformulación de la teoría de la ideología a partir de la

categoría de *interpelación*.⁴ Más allá de algunas pistas en las páginas que siguen, esta cuestión no se desarrolla en el texto, posiblemente a la espera de volver en una futura ocasión. Pero, mientras tanto, es importante señalar la intensidad de una reflexión que muestra toda la “materialidad” de la ideología, en el momento mismo en el que sitúa la producción de subjetividad en el terreno de lo “imaginario” (de un imaginario ciertamente releído a través de la lección lacaniana, pero desde el interior de una densa trama spinoziana y marxiana).

Abordar de manera más directa el problema que aquí se propone exige focalizar sobre Michel Foucault, quien ofreció a la discusión contemporánea una parte sustancial de su vocabulario (sujeción, subjetivación, dispositivos, etc.). No es éste el lugar para reconstruir el camino que llevó a Foucault a situar al sujeto y a su producción en el centro de sus investigaciones (véase, para una referencia canónica, Foucault 1983). Vale, al respecto, aquello que Foucault afirmó respecto del poder: que sólo “después del 68, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse a los eslabones más finos de la red del poder” (Foucault 1977, p. 180) fue posible estudiar al sujeto de una manera nueva. El 68 fue para él una de esas “experiencias” de las que hablaba, en 1978, con Duccio Trombadori (1994, p. 35), agregando que éstas terminan por “arrancar al sujeto de sí mismo”. De modo no poco paradójico, fue esa “ruptura” la que abrió el espacio para desarrollar un extraordinario recorrido de búsqueda en torno al tema del sujeto, en una dirección muy distinta a la de la filosofía dominante en los años de la formación de Foucault, que atribuían una posición central a la “conciencia”.

En un libro de reciente publicación (*Border as Method, or, the Multiplicación of Labor*), Brett Neilson y yo tratamos de evidenciar la im-

4. En particular en el mundo anglosajón, la categoría althusseriana de “interpelación” fue muy utilizada en el análisis crítico de la publicidad, del cine y de la literatura. Aún después de la primera fase de recepción, no fueron evidenciados los límites, que consisten en su abstracción y, sobre todo, en la unidireccionalidad que asigna al funcionamiento de los dispositivos ideológicos. Para una relectura del concepto que lo sitúe al interior de los debates de la época en el que fue formulado por Althusser, véase Montag 2013.

portancia de esta confrontación subterránea instaurada por Foucault contra Marx (cfr. Mezzadra y Neilson, 2013, capítulo 6; pero véase también Legrand 2004, Leonelli 2010 y Nigro 2011). En particular, llamamos la atención sobre una conferencia celebrada en Bahía el 1 de noviembre 1976 (“Las redes de poder”), en la que Marx es explícitamente puesto en discusión. Nos pareció que habíamos encontrado una confirmación de nuestra hipótesis en un reciente y fundamental ensayo de Pierre Macherey (2012), en el que Foucault mismo sigue allí la pista que ofrecen los dos lados (individual y social) del concepto marxista de fuerza de trabajo,⁵ atribuyendo al primero (el individual) las tecnologías “anátomo-políticas” de poder minuciosamente analizadas en *Vigilar y Castigar* (1975) y proponiéndose profundizar la búsqueda de las tecnologías correspondientes al segundo lado, entendidas bajo el término “bio-políticas” –de las que se tiene, en este texto, una de las primeras referencias en Foucault (1976, p. 164).⁶ El énfasis sobre la “heterogeneidad” de las formas y de las “tecnologías” de poder está aquí orientado a sostener un radical “desplazamiento” del análisis del poder, que se encuentra ahora completamente emplazado sobre un terreno tradicionalmente definido como político, sobre el plano de la

5. Se verá más adelante, en particular en el capítulo 7, cómo el concepto de fuerza de trabajo hace referencia, por un lado, a la “corporeidad”, a la “personalidad viviente” del trabajador singular, mientras que por otro reenvía a lo que los humanos tienen en común, a las dimensiones sociales y cooperativas sobre los que recae la explotación.

6. Para el estudio de estos temas es fundamental el curso dictado por Foucault en el *College de France* en el primer trimestre de 1973, *La sociedad punitiva*, que constituye indudablemente uno de los momentos más intensos de su confrontación con Marx y con el marxismo (con E.P. Thompson desde el punto de vista historiográfico, con Althusser desde el punto de vista filosófico y político). Absolutamente central, aquí, es el concepto de fuerza de trabajo: los problemas de la constitución de la fuerza de trabajo que el capitalismo no encuentra como “forma inmediata y concreta de la existencia humana”, y de su necesaria transformación en “fuerza productiva”, ofrecen a Foucault el hilo conductor para el análisis de la formación del “poder disciplinario” (cfr. Foucault 1973, pp. 191-235). Al mismo tiempo, durante 1973, es muy claro el énfasis en el carácter radicalmente conflictivo de estos procesos, que están desarrollándose bajo la presión de una multiplicidad de comportamientos proletarios de resistencia y rechazo, analizados por Foucault a través de una original lectura de la categoría de “ilegalismos populares” (cfr. por ejemplo. *ibíd.* 144 y ss. 192 y ss.).

“economía”. Es, no obstante, una economía que –para Foucault no menos que para Marx, aunque de modos muy diferentes– “antes de estar centrada en los valores de los bienes intercambiables, sobre la base de una economía de las cosas, se preocupa principalmente por la gestión de la vida, de los cuerpos y sus ‘fuerzas’” (Macherey 2012, p. 10).

La individualización y la socialización, se dijo a propósito del concepto marxiano de fuerza de trabajo, son dos ejes fundamentales en torno a los que seguir, tanto histórica como teóricamente, la producción de subjetividad. En un libro que no está dentro de sus más conocidos (*La fábrica del sujeto*), Antonio Negri coloca ya en 1987 y de modo muy preciso esta problemática en el contexto de Marx, reformulando una serie de temas y conceptos clásicos: “la sociedad de la subsunción real –escribe Negri– también se caracteriza por el intento de producción directa de subjetividad”. La categoría de “subsunción real” ya había sido el centro de la lectura negriana de los *Grundrisse* (Negri 1979). En el libro de 1987, Negri conecta directamente la producción de subjetividad y el desacople –evidente en la gran transformación del capitalismo que se inició con la crisis de principios de los años 70– del nexo entre “determinaciones estructurales y determinaciones super-estructurales que atraviesan la subjetividad”. “Es como una nueva acumulación originaria –añadía–: como en aquella, en esta fase de subsunción real se construyen, no sólo las condiciones de la reproducción social, sino también los actores, los portadores y los sujetos de esta producción” (Negri 1987, pp. 232). Se encuentran aquí, entonces, algunos de los conceptos y de los problemas esenciales con los que nos enfrentaremos en las páginas siguientes. Sin dejar de lado que la fórmula “producción de subjetividad” usada en referencia a Marx, tiene siempre un doble significado, como si anticipara la tensión entre la sujeción y la subjetivación, de la que se habló en este capítulo. O sea, que el significado del genitivo que la constituye no puede sino desdoblarse: al interior del modo de producción capitalista significa al mismo tiempo “la constitución de la subjetividad, de un comportamiento subjetivo específico, y la potencia productiva de la

subjetividad, su capacidad de producir riqueza” (Read 2003, p. 153). Y es desde esta duplicidad constitutiva del sujeto, como señaló recientemente Ranabir Samaddar, que Marx plantea el problema de la “liberación de la subjetividad o de la subjetividad revolucionaria” (Samaddar 2010, p. XXVIII).

En los siguientes capítulos veremos cómo Marx estudió lo que podríamos llamar dispositivos de *sujeción* (tanto aquellos que remiten a la figura del Estado como los que lo hacen desde la figura del capital) con el fin de recualificar el problema de la liberación. Las “fábricas del sujeto” asumen aquí un significado literal, por ejemplo, en los principales capítulos del primer libro de *El capital* dedicados a la cooperación, a la jornada de trabajo y a la gran industria, donde Marx analiza las formidables tensiones que caracterizan a la “fabricación” de un sujeto productivo disciplinado y a la resistencia del cuerpo obrero. Pero más en general, como tratamos de mostrar, el problema de la producción de la subjetividad estuvo en el centro de la reflexión de Marx desde los años de su formación. Tanto el intento de fundar un materialismo radicalmente renovado respecto del pasado como la crítica de la política moderna en los años que preceden al 48 se prestan a ser leídos a través de esta problemática.

Capítulo III

Un doble comienzo

“Lo peculiar de la situación que tanto dificulta la comprensión correcta del problema ‘marxismo y filosofía’, reside en esto: en apariencia, precisamente con esta trasgresión de los límites del punto de vista burgués, indispensable para poder captar el contenido esencialmente nuevo de la filosofía del marxismo, *este contenido es, al mismo tiempo, superado y destruido como objeto filosófico*”.

(Karl Korsch, *Marxismo y Filosofía*, 1923)

Una vez delimitado el campo teórico contemporáneo en el que se plantea el problema de la “producción de subjetividad”, es apropiado decir algo acerca de la forma en que este problema, llamado de otra manera, se le presentaba al joven Marx. Tanto a nivel de los conceptos políticos como a nivel de los conceptos filosóficos, la confrontación con Hegel es inevitable. Por la sencilla razón de que era el mismo Marx quien así lo consideraba en lo que, por comodidad analítica, podríamos llamar un “doble comienzo”: en efecto, para Marx es inseparable el nexo que vincula política y filosofía, tanto en términos conceptuales como históricos. Mucho más después de Hegel. “Nuestra época es política; nuestra política quiere la libertad de este mundo”, escribía Arnold Ruge en 1842, dotando de lapidaria expresión a este cruce de política y filosofía en la historia (Ruge, 1842, p. 205).

Limitémonos –a propósito de Hegel– a un puñado de indicios con el objetivo de delimitar un campo y de trazar los contornos de una problemática. Es en los años de Jena (1801-1807) que Hegel lleva a buen puerto el desarrollo del contractualismo moderno, en el momento mismo en el que articula su crítica rigurosa y definitiva (véase Duso, 1987). Se hizo referencia en el último capítulo a una “mirada retrospectiva” sobre la historia de los conceptos políticos modernos,

que consiste en tomar una serie de tensiones y contradicciones (si no aporías reales) constitutivas de las figuras de la subjetividad. De cualquier modo, lo de Hegel es *ya* una mirada retrospectiva, por lo que lejos de “resolver” las tensiones y las contradicciones, termina por reformularlas y en última instancia por intensificarlas. Se podría resumir así el punto que más me interesa: el problema de las *condiciones no individuales de la individualidad*, presente en ciertos rasgos del pensamiento político moderno hasta Hobbes (en el sentido que la figura del individuo aparece en su obra recortada de las condiciones –determinadas por la existencia del “Leviatán”– que los individuos mismos habrían debido crear, en teoría, a través del “pacto”), y que es asumido con decisión por Hegel como tema fundamental de su reflexión. De allí deriva un movimiento esencial que inviste al conjunto de conceptos e instituciones bajo los que la política fue diseñada y articulada en clave moderna. “Se encuentra, por primera vez, la vana abstracción del concepto de universal de libertad de todos, la que sería separada de la libertad de los singulares”, escribe Hegel en 1802 con transparente referencia a Rousseau; “luego, por otro lado, señala esta libertad de los singulares, igualmente aislados” (Hegel 1802-1803, p. 57). Es esta oposición abstracta entre lo “singular” y el “todos” lo que debe ser superado, en función de una búsqueda de las mediaciones y articulaciones que abran tanto lo “singular” como el “todos” a una dinámica que los conecte, los transforme y una y otra vez los produzca.

Importa, aquí, la posición (o la reapertura) del problema por parte de Hegel antes que las soluciones –ya en esos años comienza a buscar un nuevo concepto de “constitución” (*Verfassung*), tanto en la dialéctica del “reconocimiento” (*Anerkennung*) como a nivel de la “ética”. La oposición entre individuo y poder soberano (es decir, entre “individual” y “todos”) en torno a la que se desarrolló por completo el iusnaturalismo se rompe: el individuo y lo colectivo (lo *singular* y lo *común*, para usar términos que recorren los escritos hegelianos, no siempre con el mismo sentido de “particular” y “universal”) se presentan como figuraciones no necesariamente estables producidas por un movimiento que no solo conoce sus “momentos” y su

articulación dialéctica, sino que tiene también filosófica y políticamente su propia consistencia autónoma como movimiento productivo. Étienne Balibar demostró recientemente el desarrollo de esta problemática hegeliana en la *Fenomenología del Espíritu* (1807). “El Yo es el Nosotros y el Nosotros el Yo” (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*) y “la actividad de todos y de cada uno” (*das Tun aller und jeder*): éstas son las dos fórmulas sobre las que mayormente trabaja Balibar. También lo individual y lo colectivo, enlazados en un nexo que impide pensarlos como términos opuestos y más bien parece indicar, en una problemática “puesta en común”, el lugar de la subjetividad (Balibar 2011, especialmente p. 238). Y, por otro lado, según Balibar, el propio concepto de universal parece abrirse en dirección del común, en la filigrana del *Allgemeinheit* (precisamente, de la “universalidad”), trasluce lo que es *all(en) gemein*, a todos común (Balibar 2011 p. 269).

Leamos el pasaje de Hegel en el que compara la segunda de las fórmulas indicadas (y conviene hacerlo teniendo en mente el marxiano “sueño de una cosa”): la cosa misma es “una *esencia* cuyo *ser* es el *obrar* de un individuo *singular* y de todos los individuos, y cuyo obrar es de un modo inmediato *para otros* o una *cosa*, que es cosa solamente como *obrar de todos* y de *cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la *esencia espiritual*” (Hegel 1807, p. 245). *Die Sache selbst*, la cosa misma, o la “causa”, o el “asunto común”, como Balibar afirma convocando la autoridad de traductores y grandes intérpretes franceses de Hegel (Jean-Pierre Lefebvre, Jean Hyppolite). Sale así a la luz el desplazamiento operado por Hegel respecto de la cuestión aristotélica de lo que constituye “lo propio del hombre”: “la *ergon idiono*, la obra propia que es incluso la ‘obra particular’, debe volverse también un *koinon ergon*, ‘una causa común que se realiza en una obra’, a través de la que la actividad individual se comunica con lo ‘universal’” (Balibar 2011, p. 271 y ss.). Es en el espacio abierto por este desplazamiento –de hecho implícito en la célebre afirmación contenida en el prefacio a la *Fenomenología*, según la que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida

como *sujeto*” (Hegel 1807, p. 15)– que se sitúa el doble comienzo de Marx en la filosofía y en la política, en la unidad que los enlaza y que precisamente en torno a la cuestión del sujeto se verá con mayor claridad. Deshaciéndose de “uno de los más viejos tabúes de la filosofía” –que es la distinción entre la *praxis*, la acción “libre”, y la *poiesis*, la acción “necesaria” para la satisfacción de las necesidades materiales–, el materialismo marxiano innova en profundizar la imagen de la “actividad” humana (Balibar 1993, p. 47). Y es sobre la base de esta innovación “ontológica” que Marx adquiere un nuevo punto de vista sobre la política, ahora encarnado en el análisis de la potencia productiva de los hombres, de los conflictos que los atraviesan y de los límites que materialmente los oprimen– hasta separarlos de la “Cosa misma”, de la “causa” o del “asunto común”.

Leamos, desde este punto de vista, un pasaje de lo que se conoce como los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*: “el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida (*das Leben erzeugende Leben*). En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*” (MEF, p. 111). “La producción produce al hombre”, entonces. Producción de vida, producción del hombre, la “producción práctica de un mundo objetivo” (MEF, p. 112): queda así delineada, en pocas palabras, la problemática marxiana. En el énfasis puesto en el momento de la producción, sobre esta “creación” despojada de todo carácter trascendente, podríamos escuchar ecos de los epicúreos y de los lucrecianos y podríamos ver, además, el rastro de las grandes tradiciones del materialismo renacentista. Pero la diferencia con lo que presentaba Marx como materialismo, al día siguiente de la muerte de Hegel, no podía ser más concreta. Primera tesis sobre Feuerbach (1845): “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es que sólo

concibe las cosas, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana (*sinnlich menschliche Tätigkeit*), no como práctica, no de un modo subjetivo (*nicht subjektiv*)” (*FT*, p. 3).

Detengámonos sobre este punto: para Marx no hay posibilidad de un nuevo materialismo si no se supera a la vez la oposición entre sujeto y objeto y la mediación de la propia relación a través de la “intuición” –es decir, renovando profundamente la imagen del sujeto a partir del reconocimiento de su ser, al mismo tiempo, productivo y producto. Sin duda, Hegel será “invertido”, porque como se lee de nuevo en la primera tesis sobre Feuerbach: “el lado activo fuese desarrollado por el idealismo por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal” (*TF*, p. 7). La intensidad de la reflexión marxiana de estos años sobre la “enajenación” y sobre la “alienación” (categorías, recuérdese, hegelianas)¹ señala, para reproducir los términos usados por Balibar, una radical *interrupción* en la “comunicación” de la “actividad individual” con la “universal”: el derrocamiento, se podría decir, del “sueño de una cosa” (*Sache*), en la pesadilla de lo que más tarde se llamará “reificación” (*Verdinglichung*). Restablecer la relación del “sujeto” con el “objeto” (y, por lo tanto, establecer una clara distinción entre “objetivación” –es decir, la traducción en un objeto de la práctica subjetiva– y “reificación”–que es la cristalización de ese objeto en una dimensión ajena y hostil para el sujeto)² es lo que está en juego en la búsqueda marxiana de un materialismo no “mutilado” (según la expresión utilizada por Macherey en 2008, p. 40) y en

1. Dado que no se puede profundizar la cuestión en esta instancia, es oportuno señalar que los dos conceptos (expresiones en alemán de los conceptos *Entäußerung* y *Entfremdung*) están, es verdad, conectados, pero no son inmediatamente coincidentes. Véase a este propósito Basso 2012, p. 128.

2. Es una distinción evidenciada por Sartre: en efecto, a su juicio, Marx critica a Hegel precisamente por haber “confundido la objetivación, simple exteriorización del hombre en el universo, con la alienación, que vuelve contra el hombre su exteriorización” (Sartre 1960, vol. I, p. 22).

el uso de la categoría de “praxis” con función anti-idealista. Pero el “nuevo materialismo” que anuncia Marx en las tesis sobre Feuerbach no va a volver atrás respecto de Hegel. Será, más bien, su punto más alto –como clave de una compleja reconstrucción de la ontología– en cuyo centro se ubica la “actividad sensible humana”: la “actividad práctica de los individuos” desplaza, así, a las alternativas que dividieron la filosofía alemana post-hegeliana, tanto la que oponía lo “real a lo “racional” como aquella que diferenciaba la “sustancia” de la “conciencia” (ver Dardot y Laval 2012, cap. 2).

Ontología: doctrina del ser. El ser aparece en estos años, para Marx, como “ser de masas” (*massenhaftes Sein*), en donde el hombre está inmerso (HF, p. 56). Ontología de la inmanencia, ontología del ser social, ontología de las relaciones a través de las que el hombre construye insaciablemente su historia y produce su “naturaleza”: “la existencia del hombre para el otro hombre, su relación humana con otro hombre, la relación social del hombre con el hombre” (HF, p. 44). Es célebre, por otro lado, la afirmación vertida en la sexta tesis sobre Feuerbach que presenta al ser humano como lugar de una verdadera “revolución permanente” (Balibar 1993, p. 39) de una multiplicidad indefinidamente abierta y en vías de constante recomposición” (Macherey 2008, p. 150): “la esencia humana no es algo abstracto, inmanente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales (*in seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)”. Menos comentado es otro fragmento de estos mismos años, en el que la crítica de la abstracción se carga de valoraciones posteriores. La cuestión es aquí, en *La Sagrada Familia* (1845), la crítica de lo que con mordaz ironía definen como la “crítica crítica” de Bruno Bauer “y esposa”. Esta crítica, escriben Marx y Engels, “reina en la soledad de la abstracción, que incluso cuando tiene aires de ocuparse de un objeto, no sale de su soledad vacía para entrar en una relación verdaderamente social con un objeto real, porque su objeto no es más que el objeto de su imaginación, un objeto imaginario” (HF, p. 167).

La crítica de la abstracción es, aquí, crítica de la “soledad”, de un sujeto que afirma su propia soberanía (que “reina”) solo en la medi-

da en que se yergue por encima del mundo de las cosas y de los hombres –para reencontrarse manejando únicamente un “objeto imaginado”. Una mera apología de esta soledad, dice Marx, es la imagen de los individuos que habitan la sociedad burguesa bajo la forma de “átomos” condenados a permanecer aislados moviéndose en el “vacío” (cfr. *HF*, p. 127 y ss.). Ellos son, tomando una imagen de *La ideología alemana* (1845-1846), “individuos histórico-universales” (*IT*, p. 36), hombres que se volvieron “individuos abstractos y, por eso mismo, sólo entonces se ven en condiciones de relacionarse los unos con los otros como individuos” (*EN*, p. 78). El máximo aislamiento coincide, aquí, con el máximo de socialidad (ver Basso 2008). Es necesario situarse al interior de este nexo a fin de estudiar los procesos que llevaron a que se interrumpa la comunicación entre el individuo y el conjunto de condiciones (evidentemente no individuales, sino más bien, “universales”) que empíricamente determinan su existencia –y producen subjetividad. Contra la “crítica crítica”, se trata de poner en el centro de la investigación –para hacer visible la producción de abstracciones que dominan materialmente a los hombres– la *actividad esencial* del sujeto real, que vive y sufre en la sociedad *presente*, participando de sus tormentos y de sus alegrías” (*HF*, p.169).

Estamos pasando así, casi sin darnos cuenta, del primer comienzo, el filosófico, al segundo, el político: son el Estado y la propiedad privada los dispositivos, como decimos hoy, que “transforman a los hombres en abstracciones” en tanto que “producen el hombre abstracto” (*HF*, p. 204). Es evidente que el tema elegido como hilo conductor de esta exploración de la cocina marxiana –la producción de subjetividad– ilumina, desde las obras juveniles, la “especularidad” del Estado y la propiedad privada (en tanto cristalización en una dimensión separada de las condiciones comunes que determinan la existencia de las personas), “la constitución política culmina por tanto”, anota lapidariamente Marx de forma concisa, en *la constitución de la propiedad privada*” (*CFHDP*, p. 124). El proceso descrito en *La ideología alemana* a través del que las “fuerzas productivas” terminan por aparecer “como completamente independientes y separadas de

los individuos, como un mundo aparte” está, por supuesto, orientado a ofrecer estas fuerzas como fuerzas “de la propiedad privada y, por lo tanto, de los individuos en cuanto propietarios privados” (IA, p. 78). Como se verá en breve, esta figura del individuo como propietario privado constituye la contracara de las figuras de la ciudadanía, producto de cierto “perfeccionamiento” de un Estado moderno que no es sino “la forma (...) que resume toda la sociedad civil de una época” (IA, p. 80), la garantía de las relaciones de dominación que organizan –en particular a través de la función esencial de ‘derecho privado’ (cfr. IA, p. 80)– la norma propietaria”.

En el punto de intersección entre los dos comienzos de Marx aparece necesariamente la religión, eminente territorio de ejercicio de la crítica en la filosofía post-hegeliana. Es interesante relevar cómo Marx asume, en este punto, una posición de gran originalidad, siguiendo una huella esencialmente spinoziana (cfr. QS). Emerge así –en relación a los pasajes que acabamos de ver de *La Sagrada Familia*– una valoración distinta, completamente material y encarnada en los procesos de producción histórica de la subjetividad, de la *imaginación* (cfr. Negri, 1981, pp. 157 y ss. para la referencia a Spinoza). Limitémonos a un indicio: cierto producto de la imaginación humana, la religión, no es simplemente rechazada por Marx según los movimientos típicos de un frío racionalismo. Indudablemente, como se lee en la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), la religión es “el opio de los pueblos” (metáfora que valdría la pena investigar en clave histórica, teniendo en cuenta que en 1842 se terminó con el Tratado de Nanking antes de la Guerra del Opio). Pero si la “miseria religiosa” es para Marx “la expresión de la miseria efectiva”, ella es también por otro lado “protesta contra la miseria real”. “La religión –continúa el texto– es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón” (CCFDH, p. 68). El mundo fantástico de la religión, en otros términos, estuvo investido durante mucho tiempo por un poderoso deseo de liberación y de redención (hace tiempo que se soñaba con el “sueño de una cosa”); de lo que se trata ahora es de hacerla vivir en la realidad mundana,

yendo de la “crítica del cielo” a la “crítica de la tierra”. La crítica, en todo caso, “le ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor” (CCFDH, p. 69).

El punto que aquí queremos destacar es, no obstante, otro: la “crítica de la tierra”, Marx lo dice explícitamente, es prioritaria en estos años de formación crítica del derecho y de crítica de la política (CCFDH, p. 69). Y, al mismo tiempo, se define inmediatamente como una crítica de los modos en los que el derecho y la política constituyen la subjetividad. Polemizando con Bruno Bauer en *La cuestión judía* (1844), Marx sostuvo esa crítica de manera tan radical como para determinar un desplazamiento de la política moderna que, desde allí, inviste con profundidad las lógicas y las categorías. El corazón de su razonamiento es, de nuevo, la figura de la subjetividad que corresponde al Estado moderno, atravesada por una escisión radical (*Spaltung*) entre su faz pública y su faz privada de existencia, entre “la vida en la comunidad política (*im politischen Gemeinwesen*)” y “la vida en la sociedad civil” (*CJ*, p. 35). El reconocimiento por parte de Marx de lo que otros llamaron la estructura “teológico-política” de la moderna forma Estado es clara: la religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de un *mediador*. “El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre” (*CJ*, p. 33). Cuanto más el “mediador” se perfecciona, cuanto más el “estado político perfecto” (*der vollendete politische Staat*) da expresión, representándola, a la “vida genérica (*Gattungslieben*) del hombre”, tanto más se profundiza la escisión entre este último y la “vida material” del hombre (*CJ*, p. 34).

En contraste con la “crítica crítica” de Bauer, la crítica marxiana no puede, por tanto, ceñirse al terreno de la “política pura”: el análisis de la “emancipación de los judíos” deviene así ocasión para una crítica global tanto de la “emancipación política” como de los conceptos de democracia y ciudadanía. El movimiento de la crítica, por otra parte, es apreciado en su especificidad: la política es asumida por Marx, ante todo, en sus *efectos de realidad*; a su vez, se describe

principalmente en términos de la producción de una figura específica de la subjetividad en el tiempo histórico en que el Estado se había afirmado como monopolio de la política misma. Es aquí, al interior de esta “política”, que puede moverse hacia la superación de la “escisión” arriba señalada. El horizonte queda así delineado: lo que Marx llama en *La cuestión judía* “emancipación humana” (*CJ*, p. 42) indica el quiebre que, de todos modos, se produjo respecto de la política moderna. El adjetivo “humano” será puesto a prueba por los acontecimientos de los años siguientes, sea por la progresiva toma de distancia de Marx del “humanismo” que caracteriza a muchas de sus páginas juveniles, sea por el peso cada vez más decidido que asumirá en su trabajo, junto a la del Estado, la otra potencia histórica caracterizada por su precisa modalidad de producción de subjetividad: el Capital. Aquí, de hecho, en la relación de capital, “el hombre sin más ni más [desempeña] un papel muy deslucido” (*C, I*, p. 54). Pero en el centro del pensamiento y de la acción de Marx sigue estando el enigma de la *liberación*, de la que es importante subrayar –incluso más allá de la letra de los textos– la diferencia específica respecto de la “emancipación”. Mientras tanto, la política es, por así decirlo, puesta en disolución.

Pero ¿no es esto lo que ocurre con la filosofía? ¿No hay en Marx, en estos años, un constante choque contra los límites de la filosofía? ¿No apostaba el “nuevo materialismo”, cuanto menos en la intención, al desvanecimiento de la filosofía? ¿Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo pero de lo que se trata es de transformarlo”, dice la famosa undécima tesis sobre Feuerbach (*TF*, p. 10). Estas palabras se encuentran entre las más comentadas en la historia de la filosofía después de Marx, tanto como para darle la razón a Antonio Gramsci cuando –criticando la interpretación de Croce– precisaba: “el argumento perentorio de que no se puede negar la filosofía sino filosofando” (Gramsci 1975, IV, p. 162). No dejemos de lado las dificultades, las verdaderas aporías que signan el programa de Marx, tanto en la política como en la filosofía. En ese sentido, la manifiesta coincidencia de la “negación de la filosofía” y

su “realización”, a través de la mediación de la acción histórica del proletariado (*CFDH*, p. 76 y 84), muestra, por un lado, la complejidad de la empresa imaginada por Marx en sus años de formación y, por otro, una vez más toda la problemática. Adorno escribió, no sin cierta ironía, en el comienzo de su *Dialéctica negativa* (1966), en clara referencia a la undécima tesis sobre Feuerbach: “la filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva, porque se dejó pasar el momento de su realización” (Adorno 1966, p. 11). Queda aún el hecho de que potentísima, literalmente violenta, es la tensión que en estos escritos “juveniles” de Marx, desafía la posibilidad de continuar pensando una filosofía separada del “ser de las masas” en la que el hombre, como vimos en *La sagrada familia*, está inmerso. “El carácter de la filosofía de la praxis –escribió Gramsci (1975, p. 162)– es especialmente el de ser una concepción de masas”. Sin avanzar más en la lectura de Gramsci, lo que nos exigiría dar cuenta entre otras cosas de su teoría del intelectual “orgánico”, podemos superponer la figura encontrada en *La miseria de la filosofía*, “el ser de masa”, a la “concepción de masas”. Y derivar de allí la idea de una disolución de la filosofía como discurso separado (cfr. con Macherey 2008, pp. 236 y ss.). La crítica de la economía política será la forma a través de la que Marx intentará poner en práctica esta disolución.

Lo que me interesa señalar como conclusión de este capítulo es que, pensado en conjunto, este doble movimiento de disolución parece cuanto menos volver plausible la hipótesis de que la relación entre la filosofía y la política está caracterizada por Marx en términos distintos a lo que Jacques Rancière, en un importante libro, define con la fórmula “meta-política” (Rancière 1995, pp. 118 y ss.). No parece ser crucial en Marx, ni siquiera en *La cuestión judía*, la denuncia de la “no-verdad” de la política, el descubrimiento de lo social como “verdad de lo político”. Una vez tomados en serio los “efectos de realidad” de la política moderna, y una vez medidos estos efectos en el terreno específico de la producción de subjetividad, lo “social” no puede ser considerado –si no es a causa de una ilusión óptica (que evidencie ciertamente rastros en las páginas marxistas)– como

radicalmente diferente de la política, precisamente como su “verdad”. Lo social y lo político se presentan bastante cercanos el uno al otro en una relación de constitutiva especularidad que muestra la imposible “pureza” de ambos. Y la de Marx es, en su significado de fondo, si queremos jugar con las fórmulas (y manteniéndonos a distancia segura de las crónicas políticas contemporáneas) una “anti-política”, en el sentido preciso de una política que incorpora un conjunto de elementos que la exceden y que evidencian continuamente su límite. Una anti-política sostenida sobre una “anti-filosofía”.

Capítulo IV

El sujeto de la historia, el sujeto en la historia

“Muchos nos hundimos cerca de la costa,
luego de una larga noche, en la primera aurora.
Vendrían, decíamos, si sólo supieran,
que sabían, nosotros aun no lo sabíamos“
(Bertold Brecht, *El ABC de la guerra*, nro. 48, 1945)

El “nuevo materialismo” es, centralmente, el materialismo *histórico*. Y la historia se le presenta a Marx y a Engels, a primera vista, como el reino de la libertad: “*la historia no hace nada*”, se lee en *La Sagrada Familia*, “es el *hombre*, el hombre real, vivo, el que hace todo, el que posee, el que lucha. No es, por ejemplo, la ‘Historia’ la que necesita al hombre como medio para lograr sus fines, como si fuese una persona original: por el contrario, ella no es más que la actividad de los hombres en la búsqueda de sus objetivos” (*HF*, p. 98). Durará poco esta embriagante libertad. La sombra de la “necesidad” se difuminará progresivamente sobre la historia en la reflexión marxiana: las configuraciones objetivas de las relaciones sociales, que asignan posiciones determinadas a los sujetos, restringirán significativamente los márgenes de acción, amenazando con congelar la “revolución permanente” que, como hemos visto en la sexta tesis sobre Feuerbach, la referencia a las “relaciones sociales” había permitido identificar como clave de lo humano. Como Marx escribe en un texto tan breve como célebre, el prefacio de 1859 a la *Crítica de la Economía Política*, “en la producción social de su vida, los hombres contraen ciertas relaciones independientes de su voluntad, necesarias, determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales” (*CEP*, p. 8).

En este escenario, sin embargo, no disminuye la intensidad de lo que se definió como el “deseo comunista” de Marx. La inevitabilidad de la revolución irá en aumento a lo largo de sus páginas (para callar

a los marxismos) a partir de su carácter “objetivo”, el movimiento de la “estructura” aparecerá él mismo como ese sujeto de la historia al que se confiará la “maduración” de las condiciones para la superación del capital. Incluso en el prefacio a la *Crítica de la Economía Política*, la sucesión de modos de producción (“asiático, antiguo, feudal, burgués”) es presentada como una serie de “épocas que marcan el progreso de la formación económica de la sociedad”. Y Marx escribe: “un estado social jamás muere antes de que en él se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que podía encerrar. Nuevas relaciones de producción, superiores a las antiguas, no ocupan su lugar antes de que sus razones de ser materiales se hayan desarrollado en el seno de la vieja sociedad” (CEP, p. 9). Por supuesto, el *Manifiesto Comunista* (1848) había proclamado desde las primeras líneas: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase” (MPC, p. 65). La estructura, el modo de producción, la formación social no son para Marx totalidades cerradas, sino que están cruzadas por contradicciones, luchas, líneas de antagonismo. Pero ¿cuál es el papel de la lucha de clases en la “maduración” de las condiciones de “nuevas y superiores relaciones de producción”? ¿Cómo interviene la subjetividad dentro y en contra de este proceso? ¿Y de qué subjetividad estamos hablando? ¿De la “clase”? ¿O tal vez de una vanguardia, de un “partido”?

Estas son preguntas que, independientemente de los desarrollos teóricos y políticos sucedidos después de la muerte de Marx, interpe- lan radicalmente su pensamiento, atravesado por una continua osci- lación y por formidables tensiones respecto del problema que plan- tean.¹ En una página del *18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), los términos de este problema se presentan de manera tan precisa como consistente desde el punto de vista teórico: “Los hombres hacen su

1. El análisis de esta oscilación y de estas tensiones es el foco de la interpretación de Dardot y Laval (2012), cuyo disparador es una referencia a la obra de Cornelius Castoriadis. Pero ya Karl Korsch había escrito en 1938: “La descripción” objetiva “del proceso histórico como un desarrollo de las fuerzas productivas y la descripción “sub- jetiva” de la historia como lucha de clases son dos formas independientes del pen- samiento marxiano, igualmente originales y no derivadas la ‘una de la otra” (Korsch 1938, pp. 228 s.).

propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado” (18B, p. 17). ¿Se debe leer ahí cierto “pesimismo” de Marx debido a los desarrollos de la Revolución del 48, como consecuencia del baño de sangre de los insurrectos de junio en París? No pareciera, dado que ya en *La ideología alemana* pueden encontrarse formulaciones que anticipan la que acabamos de citar (ver, por ejemplo, IA, p. 36 y ss.), a partir de una reflexión sobre la “extrañamiento” –o sea, sobre la “fijación de la actividad social” en un “poder social” que, lejos de aparecer a los individuos como “su propio poder unificado” se les contraponen como “una potencia extraña, que viene de afuera de ellos” (IA, p. 35). Es más preciso ver en la famosa afirmación que se acaba de citar el desarrollo (o, más bien, la indicación de los términos) de un problema interno al “nuevo materialismo” de Marx, a saber, el problema de la relación, *constitutiva* de la “actividad práctica de los individuos”, que esta última establece tanto con las “condiciones determinadas en las que se desarrollan como con aquellas que ella misma produce: toda actividad está condicionada y produce las nuevas condiciones transformando las que primero había encontrado delante de sí, como dato más allá de sí e independientemente de sí” (Dardot y Laval, 2012, p. 139). Se trata de una constelación problemática, se podría añadir, sobre la que pesa el riesgo de una “interrupción”, para retomar los términos usados en el capítulo anterior, de la relación entre los dos “lados” del materialismo –el “subjetivo” y el “objetivo” – de la que habla la primera tesis sobre Feuerbach.

Volvamos a la formulación del 18 *Brumario*. Se puede decir que Marx enunció, en esas pocas líneas, un tema destinado a signar, en particular en Alemania, la gran cultura “burguesa” de las décadas siguientes, incluyendo el historicismo (W. Dilthey), “la sociología clásica” (G. Simmel, M. Weber) y la hermenéutica filosófica (H. G. Gadamer). Se trata de desarrollos en los que prevalecen progresivamente tonalidades “trágicas” en la descripción de la weberiana “jaula de hierro”, que gradualmente se contrae alrededor de la libertad del sujeto

en la historia: el último Simmel, el de la “tragedia de la cultura” es desde este punto de vista ejemplar; y no hay que olvidar la influencia que ejercerá sobre el marxismo a través de la mediación de Lukács.² La página marxiana aparece más controlada, incluso si la imagen que sigue en el pasaje citado no es la más tranquilizadora: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos...” (18B, p. 17). No obstante, aunque no de modo “arbitrario”, son siempre “los hombres” los que “hacer la historia”. Es tentador hablar de equilibrio marxiano. Y, sin embargo, creo que nada estaría más lejos de la verdad: no se trata aquí de una simple oposición entre las “circunstancias” objetivas y los “hombres”, sino, más bien de otra desgarradura que atraviesa el sujeto. Gayatri Spivak, comentando otro pasaje del 18 *Brumario*, escribió: “Marx se ve obligado a construir modelos de un sujeto dividido y dislocado cuyas partes no son continuas y coherentes entre sí” (Spivak 1999, p. 309). El punto es que el sujeto, al mismo tiempo, es producto de las “circunstancias” que se presentan como externas, como “objetivas”, y productor de esas mismas circunstancias, tanto en el sentido de que nada tienen de natural (ya que son, a su vez, producto de los hombres que han hecho la historia) como en el sentido de que, sabiéndolas construidas, el sujeto puede transformarlas o destruirlas. La “división”, como señala Spivak, atraviesa en primer lugar al sujeto mismo, mucho más que la escisión entre sujeto y objeto.

Más que disponernos a la investigación de los pasajes marxianos en los que el “objetivismo” que domina la crítica de la economía po-

2. La referencia es, en particular, a la interpretación “extensiva” del marxiano fetichismo de la mercancía propuesto por Simmel en un importante ensayo de 1911, *El concepto y la tragedia de la cultura*: “el ‘carácter de fetiche’ que Marx adscribe a los objetos económicos en la época de la producción de mercancías es sólo un caso peculiarmente modificado de este destino general de nuestros contenidos culturales. Estos contenidos están bajo la paradoja –y con una ‘cultura’ creciente, cada vez más– de que, ciertamente, han sido creados por sujetos y están determinados para sujetos, pero en la forma intermedia de la objetividad, que adoptan más allá y más acá de estas instancias siguen una lógica evolutiva inmanente y, en esta medida, se alejan tanto de su origen como de su fin” (Simmel, 1911, p. 116).

lítica cede el campo a la “lógica de la lucha de clases” (esta es, simplificando, la hipótesis sobre la que trabajan Dardot y Laval en el libro ya varias veces citado: *Marx, prénom Karl*)³, se trata aquí de forzar el análisis sobre el terreno de la producción de subjetividad. Y aquí el “equilibrio”, desde la perspectiva marxiana, sólo puede aparecer como una forma de la dominación, como capacidad –para retomar dos categorías ya presentadas (y que Marx utiliza, incluso, antes del 48 [véase, por ejemplo, *MF*, p. 79])– de las “relaciones de producción” para contener dentro de sí mismas, disciplinándolas, a las “fuerzas productivas”. Entonces, mirándolo más de cerca, el fragmento del 18 *Brumario* anticipa, sobre el terreno de la historia, las tensiones y el antagonismo entre estas categorías cruciales de la crítica de la economía política. La *historia rerum gestarum*, se podría decir como comentario de esa “pesadilla” que pesa sobre “el cerebro de los vivos”, amenaza con aplastar la *res gestae* desde el interior de sus propias partituras, comprimiéndola hasta anular los espacios de innovación.⁴ Se trata, básicamente, de un clásico problema maquiaveliano reformulado por Marx en el 18 *Brumario* (y es hermoso pensar que, a través de múltiples metamorfosis conceptuales, esta problemática se inscribe en el método mismo de la *Crítica de la Economía Política*). La “fortuna” (“las circunstancias”) y la “virtud” (la capacidad de los hombres para “hacer historia”) están ahí para indicar los dos polos

3. Para Dardot y Laval, “todos los textos de Marx” intentan “articular dos perspectivas muy distintas”, la que corresponde a la “lógica del capital como sistema completo” y la “estratégica del encuentro, es decir, de la guerra entre las clases” (Dardot y Laval 2012, p. 11). Considerada la importancia del trabajo de Dardot y Laval, incluso más allá de *Marx, prénom: Karl*, es oportuno hacer notar que este énfasis sobre la “división” de la obra de Marx corresponde, en la vertiente de la crítica del neoliberalismo y del capitalismo contemporáneo, un énfasis sobre las “contra-conductas”, sobre la “promoción inmediata de formas de subjetivación alternativas al modelo de la empresa de sí mismo”, que corre el riesgo de aparecer excesivamente voluntarista (cfr. Dardot y Laval 2009, pp. 486 y 489 s.).

4. Las dos fórmulas latinas son solamente empleadas para indicar la ambigüedad del concepto de historia, que indica al mismo tiempo la historia real y el relato que ahí viene hecho, la “historiografía” (cfr. en general a Koselleck 1979). El uso que allí está hecho remite a Hardt y Negri 2000.

alrededor de los que se determina materialmente la constitución de un sujeto y su división interna, para retomar lo que se dijo en el segundo capítulo, dispuestos en lados contrapuestos: *subjectus* y *subiectum*. La reflexión de Marx mantuvo firme este marco analítico en los años siguientes, y el problema pasará a ocupar un lugar central –en ocasiones amenazando con convertirse en un rompecabezas y con acabar cediendo terreno ante el “objetivismo”–: será el fundamento teórico (y al mismo tiempo necesariamente político) de lo que podríamos llamar el momento del excedente subjetivo. Dicho en otras palabras: de una *libertad* materialmente renovada en la historia y abierta a una política de la transformación.

En la historia, en todo caso, los “hombres reales” (nosotros añadiríamos “y las mujeres reales”, pero esa fórmula no se usaba en tiempos de Marx...) viven y sufren, luchan y valoran las “circunstancias” en las que se encuentran actuando. El propio Marx, como un “hombre real”, participó intensamente tanto de los “tormentos” como de las “alegrías” de la porción de la historia que le tocó vivir (para recuperar un fragmento de la *Sagrada Familia* que se comentó en el capítulo anterior). 1848, en este sentido, fue para él –como de hecho para el conjunto de Europa– un punto de inflexión decisivo. A principios de ese año salió el *Manifiesto Comunista*, en el que Marx y Engels se propusieron el objetivo de “acabar con el cuento del fantasma del comunismo” y de exponer “abiertamente en la cara de todo el mundo” el programa comunista (*MPC*, p. 64 y ss.). De este texto, el panfleto político más extraordinario e influyente que jamás se haya escrito, es necesario destacar un único punto: la potencia de *anticipación teórica* que cobra una palabra que se vuelve inmediatamente política. Los años cuarenta del siglo XIX se caracterizaron por sus cuantiosos debates sobre la “cuestión social” (véase, por ejemplo, Pankoke 1970) sobre la que oscilaba el “fantasma” del comunismo. La revuelta de los *canut* (los tejedores de seda) en Lyon en 1831 había prefigurado la irrupción en el escenario europeo de un nuevo y amenazante sujeto (ver Tomasello, 2013), que al año siguiente Louis Auguste Blanqui, al tomar la palabra en el

juicio de la *Société des Amis du Peuple*, lo nombró con un antiguo término: proletario.⁵

Por supuesto, al comienzo de 1848 no eran muchos los que creían que en el curso de esos años los “dos grandes campos enemigos”, las “dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado”, “burgueses y proletarios” (*MPC*, p. 66) combatirían armas en mano. No parecían ser esas las “condiciones objetivas” –para retomar las nociones que acabamos de discutir–, e incluso en febrero, en París, burgueses y proletarios habían luchado codo a codo contra la monarquía de Julio y por la república. Luego llegó junio, “la formidable insurrección en que se libró la primer gran batalla entre las dos clases que dividen la sociedad moderna” (*LCF*, p. 64). Alexis de Tocqueville reconoció en sus *Memorias* (1851), desde posiciones políticas antitéticas respecto de las de Marx, la ruptura que esta insurrección determinó respecto de la historia moderna de las revoluciones: “Los insurgentes combatieron sin ‘grito de guerra’, sin jefes, sin bandera y sin embargo como un conjunto maravilloso y una experiencia militar que asombra a los más viejos oficiales. Lo que la distingue entre todos los eventos de este género que se han sucedido desde hace sesenta años entre nosotros, es que ella no tuvo por objetivo cambiar la forma del gobierno, sino alterar el orden de la sociedad. Ella no fue, a decir verdad, una lucha política sino una lucha de clase” (Tocqueville, 1851, p. 184-185). Marx, a esta cesura, la había anticipado.

“Las revoluciones son las locomotoras de la historia”, dijo Marx en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* –una serie de artículos “históricos” escritos en presencia directa de los acontecimientos– (*LCM*, p. 124). Hay momentos en la historia en los que el tiempo se acelera vertiginosamente. Pero ¿en qué dirección? ¿En la que “objetivamente” establecen la “razón”, el “progreso” o las “leyes de movimiento” de la estructura económica? Es necesario leer esta cuestión sobre la base

5. “Proletario”, responde Blanqui a la pregunta sobre su “profesión”. A la obsesión del presidente de la Corte (“no es una profesión”), responde a su vez: “¡Cómo que no es una profesión! Es la profesión de treinta millones de franceses que viven del trabajo y que son privados de derechos” (Blanqui 1832, pp. 23 s.).

de los escritos de Marx del 48. Me parece que podemos hablar, en este sentido, de una concentración en el tiempo de una serie de vectores de desarrollo, de su descomposición y de una tendencial explosión de la unidad misma de la historia. Ciertamente, los textos de Marx a menudo nos tranquilizan sobre el resultado de este movimiento complejo. Cuando leemos que “la revolución llega, después de todo, a las cosas” que “se trabajaron con método”, entrevemos el seguro rescate de las luchas de junio el día en el que “Europa se levantará y gritará jubilosa: ¡bien has cavado, viejo topo!” (18B, p. 115 y ss.). Pero, ¿no debería sorprendernos esta “tranquilidad” en la escritura de un revolucionario derrotado mas no arrepentido? Evidentemente no. La revolución no era para él, en todo caso, reducible a un “evento” (tópico sobre el que mantuvo durísimas polémicas en los años siguientes con blanquistas y anarquistas), y se trataba, en todo caso, de desentrañar una temporalidad procesual específica. Esto último es, para el Marx del *18 de Brumario*, una temporalidad sincopada, para nada lineal, ciertamente abierta a la aceleración repentina provocada por una serie de “acontecimientos”: “las revoluciones proletarias”, en efecto, “se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen muy a menudo en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, desde el principio” (18B, p. 21).

Lo que más me interesa desde un punto de vista teórico, sin embargo, es lo que llamé el movimiento de descomposición y la tendencial explosión de los distintos desarrollos reconstruidos por Marx en los escritos sobre el 48 –además de los múltiples y heterogéneos tiempos históricos que lo caracterizan. Por un lado, al menos dos historias de largo plazo, pasando por el “embudo” de la revolución del 48, conocen una aceleración que no parece alterar el curso del tiempo emprendido: la de la moderna forma Estado (“todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla”, 18B, p. 116) y la del capital (“la aristocracia financiera, lejos de haber sido derrotada por la revolución, había salido de ella fortalecida”, LCF, p. 138). Con todo, hay al menos una tercera historia que corre en paralelo a éstas, que las atraviesa y las condiciona ganando gradualmente autonomía: es lo que podríamos llamar

la historia política de los subalternos (un término que Marx no utiliza y que adopté provisoriamente, siguiendo más a Spivak que a Gramsci, para enfatizar sobre la problematicidad de la “denominación” de los sujetos).⁶ Es una historia marcada por un régimen específico de acumulación de experiencias, de invención de instituciones, de lenguajes, de relaciones, de tiempos propios y de dispositivos originales de producción de subjetividad. “La revolución de febrero fue una revolución magnífica”, escribe Marx, “gozaba de la simpatía general dado que las contradicciones que más tarde surgieron de ella se encontraban aún en estado latente”. He aquí, una vez más, el problema de las “circunstancias”, de la “maduración” de las condiciones “objetivas” de la revolución. El punto aquí es que los tiempos de la maduración se aceleran, no pasan más de cuatro meses y sobreviene la revolución de junio, “la revolución fea, la revolución repelente, porque el hecho ha ocupado el puesto de la frase, porque la república puso al desnudo la cabeza del propio monstruo, al echar por tierra la corona que la cubría” (*LCF*, p. 65).

En la brecha abierta entre febrero y junio, por lo tanto, entrevemos los lineamientos de una *otra* historia, en la que la misma “repetición” de los problemas heredados del pasado –lejos de asumir los rasgos de “farsa” que caracterizaban al personaje de Luis Napoleón (*18B*, p. 17)– se nutre de la imaginación proletaria deviniendo políticamente productiva (cfr. Carver 2002, p. 121-123). Y en el análisis de Marx encontramos preciosas indicaciones de método para reconstruir en clave genealógica la fuerza con la que las luchas y los movimientos de los subalternos hacen la (propia) historia: por ejemplo el análisis de los

6. La referencia es a la amplia repercusión del tema gramsciano de la subalternidad en los estudios postcoloniales, a partir de cómo son definidos en los *India subaltern studies* (cfr. Guha e Spivak 1988). Dentro de los debates sucedidos en el marco de esta repercusión, Gayatri Spivak ha subrayado, a menudo, la exigencia de asumir el concepto de subalternidad para indicar los límites de un conjunto de conceptualizaciones del sujeto. Gramsci, por ejemplo, declaró en una entrevista: “he utilizado el término subalterno en la cárcel, en lugar de proletario, para evadir la censura. Pero la palabra, como sucede a menudo con las palabras, se abrió rápidamente su espacio, y se hizo cargo de la tarea de analizar lo que ‘proletario’, producto de la lógica del capital, no pudo cubrir” (Spivak 2000, p. 324).

“clubes”, en los que Marx ve “otro tanto de asambleas constituyentes del proletariado” (*LCF*, p. 87). Pero también la insistencia en la capacidad de iniciativa proletaria autónoma de dictar el ritmo del desarrollo de las formas institucionales de la burguesía, en primer lugar, elaborando “a la perfección el poder parlamentario, para poder derrocarlo” y luego presionando “a la perfección el poder ejecutivo” para “concentrar contra él todas las fuerzas de destrucción” (*18B*, p. 115). Es fundamental no olvidar que esta historia encierra la masacre de los insurrectos de junio. Por tanto, una vez reconocida su autonomía, es necesario no aislar analíticamente lo que llamé la historia política de los subalternos de la constelación más general en la que se inscriben.

Me parece, no obstante, que la indicación de Marx es preciosa, tanto para el trabajo historiográfico –para el que la invención de “otra escritura de la historia” vuelve necesaria la esencial y desconocida ruptura de Marx con la filosofía de la historia– (cf. Bensaïd 1995 p. 43) como en el plano teórico-político. Podríamos vislumbrar, aunque en fragmentos, un rastro de reflexión no sólo sobre una “otra historia”, sino también sobre una “otra política”, cuyos lineamientos se dejan entrever en la disolución de las construidas por el Estado moderno. Ya en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, por otra parte, Marx había tratado de solucionar este tema aludiendo a lo que podríamos llamar un momento de excedencia estructural de la lucha proletaria respecto a sus objetivos inmediatos (y presagiando así un tema que, una vez más, a través de muchas metamorfosis, tomará la forma de la relación entre la reforma y la revolución). “Cuando los obreros comunistas se asocian”, había anotado, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la asociación, y lo que parecía medio se ha convertido en fin”. Y había agregado: “se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. El fumar, el beber, el comer, etc. ya no son simplemente medios de unión o pretextos de reunión” (*MEF*, p. 165, traducción modificada). Repitémoslo: es una anotación. Que puede, aún, revelarse preciosa.

Capítulo V Trabajo vivo

“Si la alienación del trabajo significa una anulación total y un extrañamiento de la naturaleza humana, el trabajo debe entonces ser entendido como expresión y realización de lo propio y peculiar a la naturaleza humana. Esto significa que es concebido como una categoría *filosófica*.

Incluso si las cosas son de la manera que tratamos de explicar, no nos atreveremos aún a usar, a propósito de la teoría marxiana, un término del que se hizo un uso maldito como el de ontología, si no lo utiliza explícitamente Marx”.

(Herbert Marcuse, “Nuevas fuentes para la fundación del materialismo histórico”, en *Para una teoría crítica de la sociedad*, 1932)

Habían pasado unos pocos años de las revoluciones del 48 y ya Marx las definía como “sólo pobres episodios, pequeñas rupturas o fisuras en la dura corteza de la sociedad europea”. “Sin embargo –añadía– volvieron visible una vorágine. Revelaron, bajo la superficie aparentemente sólida, un océano de materia fluida, que sólo necesitaba expandirse para hacer añicos los continentes de roca sólida” (*MEW*, XII, p. 3). Al momento de escribir estas líneas, en 1856, Marx vivía sus largos años de exilio en Londres, en la Inglaterra que, en tanto “domina el mercado mundial”, aparece en *Las luchas de clases en Francia* como el país en el que la próxima revolución tendrá que encontrar su propio “principio de organización” (*LCF*, p. 118). Mientras tanto se sumerge en el “océano de materia fluida” de la crítica de la economía política, emprendiendo un itinerario de investigación que sólo con la publicación del primer libro de *El capital* (1867) habría de encontrar una conclusión provisoria. “Una nueva revolución”, escribió después del 48, “sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero es también tan segura como ésta” (*LCF*, p. 140). En condiciones de extrema pobreza, atormentado por problemas de salud

y dificultades de todo tipo, Marx dedica esos años a la búsqueda de los signos de la crisis que *debía* llegar. Cuando comenzó la gran recesión de los años 1856-1858 fue un reportero y analista extraordinariamente agudo. En particular en una serie de artículos escritos por el “New York Daily Tribune,” Marx hizo foco en los contornos de una verdadera “revolución desde arriba” impulsada por el capital desde el interior de la crisis, que pintaba de cuerpo entero la miseria de toda fantasía “conspirativa” y minoritaria (la referencia polémica explícita era a Mazzini) e impelía a reconsiderar radicalmente el problema de la organización y de la acción revolucionaria (cfr. Bologna 1974).

La hipótesis del nexo “necesario” entre crisis y revolución no encontró confirmación alguna: no obstante, en el espacio de experiencia de la crisis (tonificada por la espera de la revolución), Marx imprime una aceleración a su trabajo de crítica de la economía política, del que intentó establecer entre 1857 y 1858 sus “líneas fundamentales” (*Grundrisse*). De ahí deriva una serie de manuscritos destinados a permanecer entre los tantos borradores de Marx hasta su publicación en 1939 (pero sólo con la reedición de 1953 comienza la verdadera recepción de la “obra”). Bajo la impresión de una crisis provocada por el colapso del alza especulativa de las bolsas (principalmente la de París), los *Grundrisse* no giran en torno a un análisis de la mercancía —como en *Para una crítica de la economía política* (1859) o en el primer libro de *El capital* (1867)— sino que hacen foco sobre el dinero. Una doble exigencia, la de encontrar las razones de las determinaciones financieras y monetarias de la crisis y la de desarrollar a fondo la crítica del socialismo proudhoniano, lleva a Marx a centrarse sobre las relaciones entre el dinero como mercancía particular (intercambiada en mercados complementarios) y el dinero como capital (es decir, base de valorización y acumulación). Contundente es, en los *Grundrisse*, el rechazo de la oposición entre la esfera financiera, organizada alrededor de una lógica puramente especulativa, y la esfera productiva organizada en cambio de acuerdo a las necesidades sociales: en este punto, de hecho, se pone en juego la crítica a Proudhon y sus seguidores (cfr. Bologna 1974, p. 38). No obstante, en términos más

generales, tomando los movimientos del dinero antes que los de la mercancía, este primer intento marxiano de establecer los lineamientos fundamentales de la crítica de la economía política se desplaza inmediatamente a un terreno definido, más que por el intercambio de equivalentes al que reenvía precisamente el análisis de la mercancía, por el proceso de tendencial socialización del capital (Negri 1979).

El capital aparece aquí, para Marx, en otros términos, inmediatamente como *Kapital im Allgemeinen*, “capital en general” (cfr. Rosdolsky 1967 pp. 69 y ss.): este último, escribe Marx, se presenta “sólo como una abstracción”; y sin embargo “no es una abstracción arbitraria, sino una abstracción que capta la *diferencia específica* del capital en oposición a todas las demás formas de riqueza o modos en que la producción (social) se desarrolla” (G, I, p. 409). Tendremos la ocasión en el próximo capítulo de volver sobre los problemas que plantea el concepto de “capital en general” y de conceptos análogos, tales como el de “capital total”. Por el momento, hay que señalar cómo la inscripción del análisis marxista en este terreno de abstracción introduce un dinamismo esencial en el análisis de los *Grundrisse* que asume el “mercado mundial” como su horizonte espacial y la *tendencia* como su vector temporal privilegiado. El “método” mismo de Marx (la única “ilustración” que está notoriamente contenida en la célebre *Einleitung* de 1857 de los *Grundrisse*) está profundamente signado por este dinamismo. Construyéndose en torno a la “abstracción determinada” (de la que el concepto de “capital en general” es un ejemplo), el método marxiano apunta a criticar la economía política clásica a partir del reconocimiento de su científicidad, es decir, del reconocimiento de que se han construido categorías tan abstractas que son “prácticamente ciertas” (G, I, pp. 25 y ss.).¹ Lejos

1. La relación entre categorías caracterizadas por mayor y menor grado de abstracción es tratada por Marx en términos que lo llevan a descartar toda simetría entre orden lógico y orden histórico real (cfr. Musto 2010, p. 112): “tal vez”, se puede leer en la Introducción de 1857 a los *Grundrisse*, “aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo ella puede pertenecer sólo a una forma compleja, mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada” (G, I, p. 24).

de proponer un retorno a lo “concreto”, la crítica marxiana se sitúa por completo en el terreno definido por la función constitutiva de la abstracción –de una abstracción que, con Alfred Sohn-Rethel (1972), puede ser definida como “real” en el sentido de que en la sociedad capitalista se presenta materialmente encarnada en dinero y mercancías, que no son sólo simples categorías económicas sino criterios de estructuración de las relaciones sociales (de la “síntesis social”, para decirlo en términos de Sohn Rethel). Al interior de este terreno Marx trabaja para hacer emerger (para hacer *insurgir*) la “excedencia del trabajo vivo” respecto de aquel comandado y explotado de modo capitalista, que la economía política clásica, a su juicio, *no pudo* describir en lo que refiere a la definición del horizonte en el que desarrolla su discurso (cfr. Zanini 2005, cap. 2). En efecto, como se lee en el llamado *Capítulo VI inédito*, del primer libro de *El capital* (otro manuscrito muy importante, redactado alrededor de 1865), los economistas burgueses, “enredados en las ideas capitalistas, quienes ven, sin duda, cómo se produce *dentro* de la relación capitalista pero no cómo se produce esta *relación misma*” (CVI, inédito, p. 106).

En los manuscritos de los *Grundrisse* se encuentran algunas de las formulaciones más sugerentes para quien quiera leer a Marx a la luz de la problemática de la “producción de subjetividad”. “*La producción de capitalistas y trabajadores asalariados*”, leemos, por ejemplo, en la sección conocida como “formas que preceden a la producción capitalista”, “*es entonces un producto fundamental del proceso de valorización del capital*” (G, I, p. 475). Con todo, para anticiparse a un problema al que apuntaremos más adelante (cuando se traten algunos aspectos del análisis de Marx sobre la llamada “acumulación originaria”) atendamos al siguiente punto: el proceso de valorización del capital *produce* las figuras subjetivas del capitalista y del obrero asalariado, pero al mismo tiempo no es lógicamente posible sin estas mismas figuras –que aparecen, luego, como su *presupuesto*. Se puede, así, comenzar a apreciar la forma en que Marx, en la crítica de la economía política, reformula –literalmente desplazándolos a otro plano– algunos problemas clásicos de la teoría política

moderna, que son presentados a propósito de la circularidad que caracteriza, a partir de Hobbes, a la relación entre individuos y soberanía. La producción de subjetividad (y la reproducción de sus figuras) aparece en cada caso ubicada en el centro del análisis del proceso de valorización del capital, en una sustancial continuidad con el relieve que había tomado el asunto desde la redacción inicial de la “crítica” marxista en referencia al derecho y a la política.

Incluso, el conjunto de temas que Marx había afrontado en su juventud bajo la rúbrica del “extrañamiento” se presenta nuevamente en los *Grundrisse* en el análisis del proceso de “objetivación” del trabajo e indica un giro específico de este proceso en la sociedad del capital (cfr. Carver 2008). El trabajo, que ahora ocupa el campo de la “actividad práctica de los individuos”, se traduce en productos (precisamente, en objetos) cuya apropiación y acumulación en manos distintas a las de las personas que trabajan da lugar al surgimiento de una potencia que les es ajena y hostil. Es en este proceso que surge el capital, literalmente impensable para Marx por fuera de una relación antagónica en cuya definición está en juego, de inmediato, el significado mismo de “objetividad” y “subjetividad”. La ruptura determinada por la crítica marxista respecto del orden del discurso de la *political economy*, al margen de las muchas y complejas continuidades, se sustancia precisamente en la diferencia entre el “beneficio como grandeza económica y la plusvalía como relación social” (Zanini 2005, p. 136).

Pero quedémonos con el significado de la objetividad y la subjetividad en torno del que giraba la definición del nuevo materialismo. Escribe Marx: “En cuanto en este proceso el trabajo objetivado es puesto al mismo tiempo como *no-objetividad* del trabajador, como objetividad de una subjetividad contrapuesta al trabajador, como *propiedad* de una voluntad ajena a él, el capital es al mismo tiempo necesariamente el capitalista” (*G*, I, p. 475 y ss.). Y otra vez: “en el concepto de capital está puesto que a las condiciones objetivas del trabajo –y estas son el propio producto del capital– asuman frente a este una *personalidad*, o lo que es lo mismo que sean puestas como propiedad de una personalidad ajena” (*G*, I, p. 476). El capital “no

es una *cosa*, sino una relación social entre personas mediadas por cosas”, escribió Marx en las últimas páginas del primer libro de *El capital* (C, I, p. 956). Leer tal definición a la luz de este fragmento de los *Grundrisse* nos permite establecer dos puntos importantes. En primer lugar, como ya hemos tenido ocasión de ver, las figuras subjetivas en las que se determina la relación social que el capital *es* no son algo “dado”, sino que deben ser producidas y continuamente reproducidas en el proceso de valorización del capital, cambiando su perfil a la par de las “cosas” que median la relación. En segundo lugar, esta misma mediación de las cosas actúa de un modo esencialmente distinto en los dos extremos “subjetivos” de la relación: la “personalidad” del capitalista se define como una suerte de soporte (*Träger*, “portador”, es un término central en Marx precisamente a propósito del análisis de la subjetividad) de las “condiciones objetivas del trabajo” producidas por el trabajador y sustraídas a su control. No parece haber más lugar para una figura unitaria de la subjetividad al interior de un campo que está signado por una radical asimetría (y es éste el significado último de la prescindencia marxiana del “humanismo”).

El mismo concepto de trabajo, del que se recordará la definición de Marx en 1844 como “vida que produce vida”, conoce en el laboratorio de la crítica de la economía política una serie de transformaciones y de dislocaciones fundamentales. Se descompone o, mejor, se escinde en una pluralidad de pares conceptuales atravesadas también por el antagonismo: trabajo vivo y trabajo muerto, trabajo presente y trabajo pasado, trabajo abstracto y trabajo concreto, fuerza de trabajo y trabajo, trabajo productivo y trabajo improductivo, trabajo necesario y plusvalía, por recordar algunas de las más significativas (que refieren, por otro lado, a diferentes registros teóricos y planos analíticos). Lo que, sin embargo, Marx sigue sosteniendo desde sus fulgurantes definiciones juveniles es que el trabajo señala una subjetividad de masas que atraviesa la producción de “objetos”, dando inicio al proceso mediante el cual el capital emerge apropiándose (de formas diversas) de estos mismos “objetos”. El capital se presenta, por consiguiente, como una suerte de objetividad a la segunda

potencia, contraponiéndose a los trabajadores, convirtiendo los “objetos” apropiados y acumulados en algo fundamentalmente diferente, en las “condiciones objetivas del trabajo” mismo (G, I, p. 465). El capitalista surge, tal cual vimos, como una “personificación” de estas condiciones objetivas, es –para usar un término cuya importancia se destacará en el próximo capítulo– una máscara escalofriante y sin vida. Tenemos aquí sólo un esquema formal del origen y funcionamiento de las relaciones sociales capitalistas: en su extensión en la historia, en su hacerse “modo de producción” dominante, esta relación sigue dependiendo de la producción y de la reproducción de las figuras de subjetividad. Por un lado, el desarrollo del capitalismo es inconcebible sin la acción de estos sujetos –y en particular del trabajo, que tiene en la perspectiva marxiana una verdadera prioridad “ontológica” sobre el capital: las mismas prácticas de subjetivación del trabajo, sus movimientos y sus luchas desempeñan un papel clave en el impulso innegable (y en el condicionamiento) del desarrollo capitalista, como bien mostró el *operaismo* italiano desde *Obreros y capital* de Mario Tronti (1966). Pero, por otro lado, el desarrollo capitalista “retroalimenta”, por así decirlo, tanto las figuras subjetivas del trabajo como las del capital, modificando a gran escala la composición y la reproducción de la relación.

“El movimiento del capital, por ende, es carente de medida” (C, I, p. 186), es “un proceso infinito”; la acumulación capitalista no conoce límites, ni sociales ni geográficos: habíamos explicado cuánta razón tenía Marx sobre este punto (por lo que la relación del capital con su “límite” es un tópico de gran importancia, sobre el que será necesario volver). El capitalismo no es, al contrario de lo que aún hoy se escucha repetir, la lógica de funcionamiento de uno de los “sistemas” en los que se articula la sociedad nacional o mundial, o sea, el “sistema económico”. En tanto relación social tiende, sobre todo, a estructurar el conjunto de la sociedad de modo coherente con su racionalidad –con la valorización y la acumulación sin límites del capital. Reproduciéndose cada vez a escala más amplia, el modo de producción capitalista no produce solamente “mercancías” y “plusvalía”–

Marx lo destaca en el primer libro de *El capital*–, sino que “produce y reproduce la relación capitalista misma: por un lado el *capitalista*, por otro el *obrero asalariado*” (C, I, p. 712). Producción y reproducción de una relación, o sea de las dos figuras en las que la subjetividad se presenta escindida dentro del capitalismo: es una indicación de método que se deriva de los textos de Marx, y permite también, una vez asumida en su relevancia constitutiva para la crítica de la economía política, desplazar las discusiones –que han caracterizado a la historia del marxismo– sobre la relación entre la “estructura” y la “superestructura”. Y sugiere analizar, más bien, desde el punto de vista de la producción de la subjetividad, el descomponerse y el recomponerse en múltiples ensamblajes de los factores económicos, políticos, jurídicos, culturales, etc. (cfr. Mezzadra 2011b). La misma categoría de “modo de producción”, en este sentido, parece indicar el principio de articulación, a través de un complejo juego de subordinaciones y determinaciones del conjunto de las relaciones que en la formación social capitalista deben ser estructuradas de manera que se garantice la continuidad incremental de la valorización del capital (cfr. Hall 2003, p. 136).

Por supuesto: “El objeto a considerar”, se lee el comienzo de la llamada *Introducción de 1857* a los *Grundrisse*, “es en primer término la *producción material*” (G, I, p. 3). Pero Marx no vuelve atrás respecto del viraje realizado en su “nuevo materialismo” de los años juveniles en lo que respecta a la definición de “materia”. Y en la producción material, renovando el concepto en profundidad, desplaza el conjunto de las adquisiciones filosóficas que hemos tratado de leer a la luz de la problemática contemporánea de la producción de subjetividad. Un principio de indeterminación actúa, así, sobre el terreno de la producción material (de nuevo: la “vida que produce vida”), abriéndola constitutivamente en dirección de una serie de dimensiones que sólo en apariencia (a los ojos del materialismo “vulgar”) se presenta como “inmaterial”. Es este principio de indeterminación el que, en el modo de producción capitalista, invierte en particular la esfera “económica” forzando estructuralmente las “fronteras” (en el

sentido preciso de que no existen límites absolutos a las dimensiones sociales sobre las que se despliega la relación capitalista), hasta representar el problema esencial del materialismo histórico, a saber, el de la relación entre la “estructura” y “superestructura”.

Sigue siendo cierto, sin embargo, que en Marx ya “no existe categoría que pueda definirse al margen de la potencialidad de la escisión” (Negri 1979, p. 60). La “vida” está ahora totalmente situada sobre la vertiente del trabajo e, incluso, se podría afirmar que este último aparece en muchas páginas de los *Grundrisse* como el único sujeto frente a un capital que adquiere subjetividad solamente en una suerte de juego de espejos (Marx habla de “transustanciación” [G, I, p. 249]), como una imagen invertida de la objetividad, de la muerte y del pasado: “Lo único diferente al trabajo *objetivado* es el *no-objetivado*, que aún se está objetivando, el *trabajo* como *subjetividad*. O, el *trabajo objetivado*, es decir, como *trabajo existente en el espacio* (*räumlich vorhanden*), se puede contraponer en cuanto *trabajo pasado*, al *existente en el tiempo* (*zeitlich vorhanden*). Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como *sujeto vivo*, en el que existe como facultad (*Fähigkeit*), como posibilidad (*Möglichkeit*) por ende, como *trabajador*” (G, I, p. 213). No sólo, entonces, la asimetría: *excedencia constitutiva*, como ya se dijo, del trabajo en su relación con el capital (cfr. también Jameson 2011, p. 64). Y, sin embargo, esta relación se sostiene en lo que podríamos definir –variando una fórmula utilizada previamente– como las condiciones no subjetivas de la subjetividad materialmente representada por el capital.

El trabajo es sujeto, no tanto en el sentido hegeliano de “auto-movimiento” del Espíritu orientado a su realización: sobre las célebres páginas de la *Fenomenología* Marx modela, con ironía, su análisis de la circulación del dinero como capital, de la “valorización del valor”, en la que “el valor deviene sujeto de un proceso” (C, I, pp. 185 y ss.). No es casual, por tanto, que un teórico como Moishe Postone, para quien el análisis de la forma valor constituye el núcleo esencial de la teoría marxiana, pueda encontrar precisamente en el capital el

“Sujeto” que domina la crítica de la economía política (2005 Postone, p. 76, pero más en general en 1996). Me parece que de esta manera, sin embargo, se pierde de vista la intensidad con la que Marx vacía la imagen de subjetividad construida desde la referencia hegeliana al Espíritu, descubriendo primero la potencia del movimiento que la produce y, finalmente, señalando la determinación materialmente antagonista de un sujeto que resiste toda resolución sobre el plano de las “formas” –sean ellas cualificadas o determinadas en el sentido de una “fenomenología del espíritu” o en el de una filosofía de la historia. El trabajo vivo (el “trabajo como subjetividad”) es el nombre de este sujeto (véase Gulli 2005) y, al mismo tiempo, el fundamental criterio de apertura del capital dispuesto como *relación*, el principio de su imposible totalización y de su constitutiva inestabilidad. Esto no significa por supuesto que el término capital indique, además de una relación, también uno de los lados de esta relación. Y que, en tanto nacida de un juego de espejos, la subjetividad del capital (tanto de sus “fracciones” singulares como de aquello que Marx define como “capital total”) tenga capacidad de ejercitar un enorme poder social, de adoptar estrategias específicas y de actuar como actor político. En el devenir sistema global del modo de producción capitalista, estudiado en detalle en los manuscritos del segundo y tercer libro de *El capital*, se afirman una serie de “leyes” y de coacciones objetivas en las que este poder social encuentra un formidable arraigo.

En el cuerpo a cuerpo con el trabajo “pasado”, “muerto”, es decir con las *máquinas*, “el trabajo como subjetividad”, el “trabajo vivo” es, después de todo, sometido él mismo a la potencia material de la escisión. En la era de la “gran industria”, en particular, el cuerpo obrero colectivo es amputado de su cerebro: “La escisión entre las *potencias intelectuales* del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en *poderes del capital sobre el trabajo*, se consume, en la gran industria erigida sobre el fundamento de la maquinaria” (*C, I*, p. 516). Por supuesto, esta expropiación no carece de consecuencias: el cerebro obrero se reconstruye en la cooperación subversiva y en las luchas contra la organización capitalista

de los obreros en las fábricas. En el desarrollo capitalista, y bajo la presión de estas luchas, la figura subjetiva del trabajo explotado del capital conocerá transformaciones muy profundas y estará lejos de limitarse al “trabajo manual”. “Gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorial, etc. *humanos*” (C, I, p. 87): el conjunto de las actividades correspondientes a este sucinto elenco marxiano será (es) implicado en este proceso. Será diferente cada vez la relación entre el “trabajo vivo” y las “condiciones objetivas del trabajo” (entre el sujeto y las condiciones no subjetivas de la subjetividad); el *general intellect* del que habla Marx en un famoso pasaje de los *Grundrisse* (G, II, p. 230) devendrá él mismo terreno de la subjetividad y el antagonismo. Pero dentro del modo de producción capitalista la “escisión” está destinada a reproducirse siempre bajo formas que se tratan de indagar, incluso en nuestro presente.

Es interesante atender a la indicación de Dipesh Chakrabarty (2000, cap. 2) y leer el concepto de trabajo vivo, también, a la luz de otra categoría marxiana (tan importante como compleja): la del *trabajo abstracto*. En primer lugar, Marx propone una apología de este concepto: el trabajo que se contrapone al capital es el “trabajo abstracto” en cuanto trabajo “*por antonomasia* absolutamente indiferente ante su carácter determinado particular, pero capaz de cualquier carácter determinado”. Si en el capital “la riqueza universal existe objetivamente, como realidad”, *este* trabajo es también “la riqueza universal, pero como posibilidad universal, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal” (G, I, p. 236). Como pura potencia social aparece aquí el trabajo abstracto, y su indiferencia ante toda determinación (es decir, ante los contenidos concretos del trabajo) establece las condiciones para la subjetividad antagónica del trabajo. Pero el trabajo abstracto, sobre el que se volverá en las próximas páginas, es también aquel sobre el que se ejercita la *medida* capitalista, es el modo en que el capital *representa* el trabajo como su parte “variable” (cfr. *Infra*, cap. 6); en primer lugar a través del salario y, luego, en las dimensiones sociales sobre las que se ejercita su productividad. “Un valor de uso o un bien”, escribe Marx en el

capítulo sobre la mercancía en el primer libro de *El capital*, “sólo tiene *valor* porque en él está *objetivado* o *materializado* trabajo abstractamente humano” (C, I, p. 47). El trabajo abstracto, según este esencial significado del concepto, es la productividad general del trabajo tal como aparece a través de la *norma* de la valorización del capital. Es el criterio de disciplinamiento el que vive en el corazón del “trabajo vivo” –la internalización del vampiro, como se podría decir invocando otra imagen utilizada por Marx para definir al capital (cfr. M. Neocleus 2005, capítulo 2). O bien, más prosaicamente, la huella de la forma mercancía en la fuerza de trabajo.

Capítulo VI Espectros hobbesianos

“Esa contradicción es, precisamente, lo que distingue a la sociedad burguesa en su ocaso: vemos de un lado la vacuidad creciente de las formas cosificadas –el estallido de su envoltura podría decirse, a consecuencia de su vacío interno–, su incapacidad creciente para discernir, aunque solo fuera por la reflexión y el cálculo, los fenómenos mismos como fenómenos particulares; del otro lado y al mismo tiempo, vemos el crecimiento cuantitativo de las formas cosificadas, su expansión (extensiva y vacía) sobre toda la superficie de los fenómenos”.
(György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 1923)

El concepto de “trabajo abstracto” juega un papel fundamental en la teoría marxiana del valor. En su demostración crítica de la “dualidad del trabajo [precisamente, abstracto y concreto] representado (*dargestellt*) en las mercancías” Marx indica, de hecho, “el eje alrededor del cual gira la comprensión de la economía política” (*C*, I, p. 51). En *Contribución a la crítica de la economía política* se encuentra una de las definiciones canónicas de la doble naturaleza del trabajo en una sociedad fundada sobre la producción de mercancías. Conviene leerla de forma extensa: “mientras que el trabajo creador del valor de cambio se realiza en la igualdad de las mercancías en cuanto equivalentes universales, el trabajo como actividad productiva racional se realiza por su parte en la infinita variedad de valores de uso. Mientras que el trabajo creador del valor de cambio es un trabajo universal abstracto e igual, el trabajo creador del valor de uso es por su parte un trabajo concreto y particular, que, con arreglo a la forma y a la materia, se divide en variedad infinita de tipos de trabajo” (*CCEP*, p. 19). El trabajo abstracto está, pues, conectado con el valor de cambio, mientras que lo “concreto” se refiere al valor de uso: el

primero está en la raíz de una forma específica de igualdad, construida sobre la generalización del principio de equivalencia, sobre la mensurabilidad del valor de las mercancías. Pero, ¿cómo definir el carácter de abstracción del trabajo? ¿Sobre qué actúa la abstracción? ¿Cuál es, en suma, el estatuto del concepto de trabajo abstracto? El texto de Marx no es unívoco al respecto. Ya Isaak Rubin, en una serie de importantes ensayos escritos en los años veinte del siglo XX, señalaba la oscilación en Marx entre una determinación “fisiológica” del trabajo abstracto –en los pasajes en los que este último es definido haciendo abstracción de toda cualificación concreta de la actividad productiva para reducirse a un mero dispendio de “funciones del organismo humano” (C, I, p. 87)– y una determinación “social”, que él entendía como la correcta. “El concepto de trabajo abstracto”, escribió Rubin, “expresa las características de la organización social del trabajo en una sociedad mercantil-capitalista” (Rubin 1928, p. 195; cfr. también Heinrich 1994).

La indicación de Rubin es ciertamente preciosa, dado que él la desarrolla en exclusiva referencia a una época del capitalismo ya transcurrida (la de la sociedad mercantil y competitiva “simple”). Me parece, sin embargo, que es apropiado valorizar tanto la pluralidad de significados del concepto de trabajo abstracto como las relaciones que éste entrelaza con otros conceptos marxianos sin duda relacionados con él, pero que no se los debe considerar sus sinónimos: en particular las de “trabajo en general”, “trabajo social” y “fuerza de trabajo”. En el campo semántico delimitado por estos conceptos la referencia a una determinación “fisiológica” del trabajo abstracto se aclara de una manera no del todo incompatible con su determinación “social”: como se verá en el próximo capítulo a través del análisis de la categoría de *fuerza de trabajo*, la mercantilización de la potencia humana (transfiguración de lo que Marx había definido en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* como la esencia genérica, el *Gattungswesen* del hombre) es, de hecho, lo que distingue históricamente al modo de producción capitalista. Un conjunto de valores “sociológicos” del trabajo abstracto surge, entonces, si se lo pone en resonancia con el

trabajo en general y con el trabajo social; por un lado, por lo que concierne a las formas de organización del trabajo y de la cooperación, por el otro, por lo que concierne a la formación de la red de *normas* (en el doble sentido, prescriptivo y descriptivo, *estadísticos*, de este término) en torno a la cual se organiza la sociedad del capital (cfr. Macherey 2012 y Chatterjee 2012, pp. 185-87). Es un punto éste que se puede encontrar muy claramente en otro pasaje de *Contribución a la crítica de la Economía Política*, en el que Marx afirma que: “esta abstracción del trabajo humano general existe en el trabajo medio que puede realizar todo individuo medio de una sociedad dada (...) es el trabajo simple para el cual puede ser adiestrado todo individuo medio y que éste debe cumplir en una u otra forma” (CCEP, p 15).

Dicho esto, es también necesario enfatizar la especificidad del trabajo abstracto a partir del nexo constitutivo que lo articula con el valor de cambio. Marx, como hemos visto en el primer pasaje de *Contribución a la crítica de la economía política*, insiste en el hecho de que el trabajo abstracto “crea” el valor de cambio: algunas precisiones son necesarias al respecto. Sobre la base del análisis de la forma mercancía, al que se refiere el pasaje en cuestión, un complejo juego de representaciones sobre el trabajo y sobre el valor hace que el trabajo abstracto se caracterice como *forma de trabajo*, como *medida* (temporal) de que el gasto de fuerza de trabajo en el proceso de producción es propiamente la fuente de creación de valor. Me parece que ésta es una distinción crucial que permite, por un lado, puntualizar las referencias a otros significados del concepto de trabajo abstracto que se indican; mientras que, por otro, advierte sobre el “encierro” del trabajo dentro de la forma valor al ponerlo, como hace Postone, como una “mediación social auto-fundante” (Postone 1996, p. 151). Y destaca, sobre todo, una determinación antagonista que atraviesa el trabajo mismo: se trata de una cuestión que asume una importancia tanto mayor cuanto más esta última, como sucede hoy, extiende su inédita dimensión social, cooperativa y “antropológica” —hasta volver difusa la frontera que separa la actividad de la vida. La reproducción de lo que es definido como fuerza de trabajo asume en

estas circunstancias autonomía del trabajo en sentido estricto, mostrándose como elemento clave de la producción de subjetividad enlazada al capital sobre un terreno más genéricamente social.

Sigamos el análisis marxiano de la mercancía, teniendo bien presente este problema. Como se sabe, la distinción entre valor de uso y valor de cambio de las mercancías –que no fue, ciertamente, inventada por Marx– encuentra un desarrollo vertiginoso en las primeras páginas de *El capital*, hasta culminar en las acrobacias conceptuales de la sección intitulada “el carácter fetichista de la mercancía y su secreto” (en buena medida añadida a la segunda edición de la obra, en 1873). El capricho de hacer emerger de una tabla de madera una mesa, transformada en una “cosa sensorialmente suprasensible”, nos alerta sobre el “carácter místico” de las mercancías (C, I, p. 87): una vez que la atención se fija sobre su *forma*, resulta “un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” (C, I, p. 87), un “jeroglífico social” (C, I, p. 91). Páginas célebres y al mismo tiempo bien “enrevesadas”. La mercancía es un fetiche en la medida en que la cooperación productiva se convierte en “*relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*” (C, I, p. 89), contraponiéndola a los sujetos singulares de forma separada, como una potencia por la que están dominados y “encantados” (cfr. Bensaid 1995). El problema “teológico-político” que habíamos visto en *La cuestión judía* retorna aquí diseminando fantasmas en el mundo de las cosas y en la propia vida social (“cosas sociales” son, de hecho, las mercancías” (C, I, p. 88). El propio Marx señaló, además, que “para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las nebulosas comarcas del mundo religioso” (C, I, p. 89). En otro contexto, (en el capítulo del tercer libro de *El capital* dedicado a la “fórmula trinitaria”, es decir, la relación entre la ganancia, la renta y los salarios) introduce la imagen de una “religión de la vida cotidiana” (C, III, p. 1056, ver. Basso 2012, cap. 1).

Una clave conceptual para leer estas páginas desde el punto de vista de la producción de subjetividad se nos ofrece desde la semántica (eminentemente teológico-política) de la representación, de la

que es fundamental asumir todo su espectro de significados. “Algo en común (*ein Gemeinsames*)” constituye el sustrato del mundo de las mercancías que se caracteriza por una “objetividad fantasmal” (C, I, pp. 46 s.). Las mercancías *representan* ese “algo en común”, la “sustancia” de sus valores; de hecho, en general solo tienen valor (de cambio) porque en ellas, como dijimos, “está *objetivado* o *materia-lizado, trabajo* abstractamente humano” (C, I, p. 47). Cuando Marx habla del trabajo representado en las mercancías usa el verbo *dars-tellen* (que tiene una fuerte referencia figurativa y “expositiva”) y no *vertreten* o *repräsentieren*, los dos verbos que suele utilizar para indicar la dimensión política de la representación. Pero el problema de fondo, que a partir de Hobbes está en el corazón de esta última (la producción soberana de la unidad política y del “pueblo”, de un orden supra-individual en el que, reconociéndose, los individuos se convierten en ciudadanos),¹ está claramente presente en el análisis de Marx: me parece que es en torno al tema de la representación –incluso más que en la genealogía del concepto de fuerza de trabajo (“el valor de [...] un hombre es [...] su precio, es decir, como sería dado por el uso de su poder”, Hobbes 1651, p. 80) y a través de las referencias al *bellum omnium contra omnes* para definir la realidad de la competencia o el evolucionismo– que se vuelve posible y sobre todo productivo reconstruir la presencia de Hobbes en la reflexión marxiana. Representado en las mercancías, aquel “algo en común” que constituye la sustancia de los valores exhibe las mismas marcas entre

1. Escribe Hobbes en el capítulo XVI del *Leviatán*: “una multitud de hombres se convierte en una persona cuando ésta está representada por un hombre o por una persona, de tal modo que puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. En efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados es lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud” (Hobbes 1651, p. 142). Es en este capítulo de su obra más importante que Hobbes, a partir de una original interpretación del término “persona” (y en particular sobre la base de la distinción entre “actor” y “autor” de las palabras y de la acción de una persona “artificial”), formula una teoría radicalmente nueva de la representación.

individual y colectivo que signa la soberanía y el pueblo construido desde la teoría política moderna en la estela del *Leviatán* de Hobbes. Escribe Marx: “el conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales” (C, I, p. 48). La ciudadanía en el mundo de las mercancías se consigue participando de un juego de intercambio en el que, constantemente, lo que los hombres tienen en común se presenta a los individuos en forma de objetividad separada, cosificada.

El extrañamiento político analizado críticamente por Marx en *La cuestión judía* se presenta ahora desplazado respecto del terreno clásico del Estado, de la soberanía y de la ciudadanía, para infiltrarse en las más diminutas relaciones de intercambio que tejen la trama de la vida cotidiana en la sociedad de las mercancías (ver también Rubin, 1928, cap. 7). Aquello que se definió como la forma de trabajo domina a los hombres, pretende controlar los comportamientos, comandar sus necesidades y habitar sus deseos. Así adquiere su pleno sentido, a los efectos del análisis que se está realizando, el fetichismo de las mercancías: su secreto, escribe Marx, consiste en el hecho de que la forma mercancía “refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores” (C, I, p. 88). El paralelo con la teoría hobbesiana de la representación, caracterizada por la diferencia radical entre la representación soberana de la unidad política del “pueblo” y la multiplicidad inarticulada de las singularidades que componen la “multitud” en el estado de naturaleza, debería ser, en este punto, evidente. Por otro lado, el relieve de la imagen (palabra clave en el pasaje que se acaba de leer) en esa teoría fue oportunamente señalado por Carlo Galli (1988, cap. 2) en un debate filosófico-político sobre el tema, que fue muy intenso en la Italia de los años ochenta del siglo XX.

Es necesario hacer hincapié en que el “carácter fetichista de la mercancía” consiste esencialmente en una producción específica de subjetividad, es decir, en la separación de los individuos que producen respecto del “trabajo global” –y luego en el “congelamiento” de la productividad de este último, de sus características sociales y “comunes”, conformándose en una dimensión sustraída a la disponibilidad por parte de los singulares–. Por otro lado, la trama de las relaciones que se desarrolla en la sociedad de la mercancía se estructura en torno a la norma y la institución de la propiedad, que constituye su principio organizador y el criterio de “clausura”. Como escribe Marx, introduciendo un nivel adicional de análisis, “las mercancías no pueden ir solas al mercado y no pueden ser intercambiadas por el sol”. La indagación, por lo tanto, no puede proceder de otro modo que no sea centrándose en sus “tutores”, o sea en los “poseedores de mercancías”. Estos se colocan uno frente al otro como *personas*, se reconocen recíprocamente como *propietarios privados* a través de *la relación jurídica del contrato* (C, I, p. 103). El término “persona” es utilizado aquí por Marx en el sentido técnico jurídico, y la mejor crítica marxista del derecho puso en movimiento precisamente la inextricable *implicancia* entre la forma mercancía y la forma jurídica para mostrar cómo la persona deviene en el derecho burgués moderno “pura encarnación de un sujeto de derecho, abstracto e impersonal, un puro producto de relaciones sociales” (Pasukanis, 1927, p. 96). Sigamos, ahora, con el texto de Marx: “La personas existen aquí, tanto las unas como las otras, como representantes de las mercancías. [...] Las máscaras teatrales económicas (*die ökonomischen Charaktermasken*) de las personas son, tan sólo, las personificaciones de las relaciones económicas como portadoras (*Träger*) de los que se encuentran unos a otros al frente de los otros” (C, I, p. 103 s.).

Acentué el significado teatral del término *Charaktermaske*, cuya importancia en *El capital* no puede ser subestimada (cfr. Haug, 1995), y puse en cursiva “representantes” para hacer emerger con mayor claridad cierto eco hobbesiano (cfr., en este sentido, también Basso, 2012, pp. 47 y ss.). En el capítulo XVI del *Leviatán* (1651) Hobbes, de

hecho, recuerda el originario significado teatral del término “persona”, central en toda su teoría de la representación y de la soberanía, y lo conecta con la máscara que oculta el rostro del actor sobre el escenario. También en Hobbes, por lo demás, el contrato –distinto del “pacto” que da origen al Leviatán– tiene un rol esencial al organizar las relaciones sociales entre los individuos “privados”.² Estas relaciones se convierten en relaciones entre individuos propietarios con el nacimiento del Estado, y la soberanía (atravesada y estructurada por una lógica representativa específica) constituye, por así decirlo, el “a priori” de esas mismas relaciones, en el sentido de que, en rigor, los mismos sujetos entre los que se determina no son posibles sin ella. En la perspectiva marxiana este mismo *a priori* se desdobra –y al lado de la soberanía del estado, en un equilibrio siempre inestable que se trata de indagar tanto histórica como teóricamente, emerge la soberanía del *dinero*.³

2. Mientras que el “contrato” (*contract*) prevé la simultaneidad de la “transferencia del derecho a la cosa” y “la transferencia o tradición, es decir, entrega de la cosa misma”, el “pacto” (*pact, or convenant*) se caracteriza por el hecho de que uno de los contratistas entregue “la cosa contratada” mientras deja que “la otra parte cumpla su parte en un tiempo determinado”, dándole la “confianza por ese período de tiempo”. Como esta definición de pacto puede aplicarse también a las relaciones contractuales entre individuos (el contrato marxiano de compraventa de fuerza de trabajo, por ejemplo, sería un caso de éstos), el objetivo fundamental de Hobbes era poner de relieve la especificidad del pacto que él funda, el *Commonwealth*: de hecho, cada individuo se compromete a depositar su derecho a gobernarse a sí mismo, sin tener garantía del cumplimiento de este mismo compromiso por parte de otras personas. Es el caso concreto de un pacto en el que “ambas partes pueden contratar ahora para cumplir después”, “en tales casos, como a quien ha de cumplir una obligación en tiempo venidero se le otorga un crédito, su cumplimiento se llama observancia de promesa, o fe; y la falta de cumplimiento, cuando es voluntaria” (Hobbes 1651, p. 116).

3. Cabe mencionar aquí, después de insistir en la importancia de la presencia de los temas hobbesianos en Marx, que a propósito del dinero (y su “soberanía”) es obviamente crucial la confrontación con Locke. Éste, en el Capítulo V (“De la propiedad”) del *Segundo Tratado sobre el gobierno* (1690), había notoriamente insistido sobre la función del “acuerdo tácito sobre el uso de la moneda” (es decir, mediante “la atribución de valor al oro y a la plata”) para iniciar un proceso de multiplicación y extensión de la propiedad, principalmente a través del cercado de tierra: “donde no se encuentra nada que sea a la vez duradero y raro”, escribe Locke, “y tal vez precioso

Lo que está en cuestión, acá, es un problema de representación: si en la mercancía está representado, como medida y sustancia de su valor, el trabajo humano abstracto, el valor de la mercancía a fin de que pueda ser intercambiada debe ser proporcional con respecto a un “equivalente general”, igualmente abstracto, capaz precisamente de representarla. Étienne Balibar mostró cómo Marx, al describir el origen del dinero como equivalente general, no sólo reformula las lógicas del contractualismo moderno, sino cómo, al mismo tiempo, la acción de los individuos como poseedores de mercancía son sustituidas en el desarrollo del análisis por fuerzas “objetivas” que presionan por debajo de las máscaras de las personas (Balibar 2011, pp. 330 s.). Los individuos singulares se pueden, escribe Marx, “referir a sus mercancías como valores y por lo tanto como mercancías, tan solo refiriéndose *por oposición, objetivamente*, a cualquier otra mercancía como equivalente general”. El surgimiento de la *convención del equivalente general* es un paso esencial hacia la generalización de las relaciones de intercambio, para salir de una situación en la que una mercancía particular puede ser intercambiada sólo por otra mercancía particular de la que los poseedores de la primera tienen necesidad –a condición de que el titular de la segunda tenga necesidad, a su vez, de la primera. Pero en teoría, como acabamos de ver, “cualquier otra mercancía” puede ocupar la función de equivalente general. El análisis marxiano determina aquí una brecha muy significativa atribuyendo a la “mercancía” la “acción social” de la que nace el dinero, como si las determinaciones estructurales resumidas en la forma mercancía tuviesen el mejor “tutor”: “solamente la acción social puede hacer de una mercancía *determinada* el equivalente general. Tal vez la *acción social* de todas las mercancías excluye una mercancía determinada en la que las otras representasen universalmente los valores. Así, la forma

como para ser acumulado, los hombres no tenderían a extender sus posesiones de tierra, por lo que serían abundantes y libres de tomar” (Locke 1690, cap. V). Téngase en cuenta aquí, como en otros puntos clave de la teoría de Locke, papel estratégico que es jugado por la referencia en negativo de una América imaginada como espacio vacío de leyes, de propiedad y de moneda dinero –como *terra nullius*–.

natural de esta mercancía se convierte en la forma de equivalente socialmente válida. Mediante el proceso social el ser *equivalente general* se convierte en una función social específica de las mercancías excluidas. Y así ellas se vuelven dinero” (C, I, p. 105 y ss.).

Forma del valor, el dinero no se limita a mediar el intercambio (Marx habla en este sentido de “dinero como dinero”). Eso vuelve posible también la valorización y la acumulación, la transformación del valor en “valor en proceso”: el dinero en sí mismo se convierte en “dinero en proceso y en este carácter, capital” (C, I, p. 189). El análisis de la “fórmula general del capital” (D-M-D’), en el que la suma de dinero originalmente anticipada para la adquisición de una mercancía vuelve al bolsillo del capitalista con un incremento, con una plusvalía (C, I, p. 184), lleva a Marx a desmitificar la apariencia de una “autovaloración” del capital (C, I, p. 188). La trama de los intercambios, bajo la cual presionan las determinaciones estructurales que se resume en la forma mercancía, debe ser destruida para echar luz sobre el trabajo de otro sujeto, irreducible a la máscara de la persona. El capital es, en efecto, una relación social en la medida en que el incremento de valor, la “plusvalía”, no se genere en el ámbito de la “circulación”, sino en el de la producción, donde actúa el “trabajo vivo”. También el capital, a la par del trabajo, viene descomponiéndose en el análisis marxiano: y la referencia no es tanto aquí a los capitales que operan en diferentes “sectores” económicos (capital comercial, capital industrial, capital financiero) o en las diferentes “etapas” del proceso cíclico del capital (capital monetario, capital productivo, capital mercantil), sino la división del concepto de capital. Éste se escinde en el proceso de valorización, por un lado en capital variable, por otro en capital constante, correspondientes a la cuota de capital invertida en los que, considerados desde el punto de vista del proceso de trabajo, “se distinguen como factores objetivos y subjetivos, como medios de producción y fuerza de trabajo” (C, I, p. 252-253). He aquí entonces que los “factores subjetivos”, la fuerza de trabajo, están representados en el capital (como su parte variable, en el sentido de que sólo los factores subjetivos, sólo la fuerza de trabajo tiene la capacidad de producir valor y por lo tanto de

determinar una variación incremental del valor del capital). La naturaleza de relación social del capital está aquí, al mismo tiempo, expresada y misticada, el “trabajo como subjetividad” está otra vez congelado y enredado en una objetividad contable que no es sino, en realidad, la de la dominación y la de la explotación –de la forma trabajo, para reponer los términos que se utilizaron anteriormente.

Las categorías de capital constante y de capital variable (que no deben confundirse con las de “capital fijo” y “capital circulante”, atinentes a la esfera de la circulación y analizadas en el segundo libro de *El capital*) juegan un papel muy importante en Marx. Su relación (es decir, la relación entre la cuota de capital invertido en capital constante y la invertida en capital variable) define la *composición del valor* del capital, al que corresponde, del lado de la materia, una relación determinada “entre la masa de los medios de producción utilizados, por un lado, y la cantidad de trabajo necesaria para su uso, de la otra”, que determina la “composición técnica del capital”. Para expresar la estrecha relación entre estas dos dimensiones, Marx introduce el concepto de “*composición orgánica del capital*” (C, I, p. 771). Se trata de instrumentos de gran utilidad para analizar las transformaciones que distinguen el desarrollo del capitalismo, del que se exalta la ductilidad y la flexibilidad (liberándolos de cierta rigidez que caracteriza el análisis de la “ley general de la acumulación capitalista” en el vigésimo tercer capítulo del primer libro de *El capital*).⁴ Vale la pena señalar cómo la composición orgánica del capital no es, una vez más, una

4. La referencia es en particular a la tesis de una “disminución relativa de la parte variable del capital a medida que progresa la acumulación y la concentración a ella concomitante” (C, I, p. 771); así como el aumento de la “superpoblación relativa”, es decir, de lo que Marx llamaba “ejército industrial de reserva” (C, I, p. 782 y ss.), así como la afirmación según la cual “a medida que se acumula el capital, empeora la situación del obrero, sea cual fuere su remuneración” (C, I, p. 805). Como Marx capta las tendencias más importantes que caracterizan el modo de producción capitalista, su análisis aparece ocasionalmente subestimando, como en este capítulo, la dinámica. Al margen de que una discusión completa sobre este punto requeriría de un análisis de los significados que, en Marx, asumen términos como “ley”, “necesidad” y “tendencia”. Información útil sobre estas cuestiones fundamentales, sobre las que no nos es posible detenernos aquí, se puede encontrar en la tercera parte de Bensaïd 1995.

categoría puramente “económica”. Ella resume en sí misma, neutralizándolas, un conjunto de relaciones políticas de dominación, encerrando al *trabajo vivo* en una estrechísima malla, disciplinando la excedencia para volverla *productiva* (de plusvalía). Y esto sucede tanto del lado del “capital variable”, donde la fuerza de trabajo se presenta como una mercancía cuyo valor se calcula de acuerdo a la medida del trabajo abstracto, como del lado del “capital constante” invertido en esas “condiciones objetivas” del proceso de trabajo que, como vimos en el capítulo anterior, se yergue frente al trabajo vivo como una potencia extraña y hostil (cfr., por ejemplo, Napoleoni 1972, p. 65).

Aquí surge el problema de la subjetividad de los capitalistas, de la “persona” que ejerce el dominio y la explotación y, en particular, la relación entre el capitalista singular y el conjunto de las leyes de movimiento de capital y de las coacciones objetivas resultantes de la progresiva extensión y socialización del modo de producción capitalista. Es el problema de la construcción de una subjetividad colectiva de los capitalistas, de lo que Marx llama el “capital global”. Este también es un concepto de gran importancia, del que intenté oportunamente subrayar la diferencia con el de “burguesía”: se podría decir que esta última, como aparece de modo particularmente claro cuando se considera la relación que la enlaza a la categoría de “clase media”, juega un papel social esencial de mediación en la construcción de los aspectos “hegemónicos” que garantizan la continuidad del proceso de valorización del capital. Los límites de la burguesía son bajo el perfil sociológico, por tanto, estructuralmente inciertos y se expanden, se desflecan y se contraen dependiendo de la naturaleza más o menos inclusiva de las *normas* (sociales y culturales, tanto como legales y políticas) mediante las que expresa su hegemonía. El “capital global”, por el contrario, es el concepto a partir del cual Marx plantea la existencia de un interés general del capital que no puede identificarse con ninguna de sus “fracciones” y que, en última instancia, se define en el mismo nivel de abstracción en que, como vimos en el capítulo anterior, opera el “capital en general”. Es un concepto, a la vez, más estrecho (en términos de los “intereses”

que incluye) y más amplio que el de burguesía, dado que su radio de acción es definido por la sociedad. Las empresas comerciales, carteles industriales, organizaciones patronales, bancos de inversión e instituciones financieras globales han desempeñado históricamente y continúan hoy jugando un papel esencial en términos de “representación” del capital global, atravesando y condicionando Estados y organizaciones internacionales. Pero el “capital global”, por su propia naturaleza, no puede nunca coincidir con la representación que ya viene establecida en condiciones determinadas: tanto la dinámica expansiva del capital como la amenaza permanente de la crisis son el origen de esta inestabilidad, que extiende el hiato entre capitales singulares y “capital global”.

Se trata de cuestiones muy presentes en los debates sobre el imperialismo y el capital financiero (piénsese en la teoría de Rudolf Hilferding de un “cartel general”),⁵ así como en los de teoría marxista del Estado —a partir de la célebre definición de Engels, en el *Anti-Dühring* (1878), del Estado como “capitalista colectivo ideal” (*der ideelle Gesamtkapitalist*, MEW, XX, p. 260). Lo que nos interesa aquí es destacar, por un lado, la necesidad de una representación del “capital global” (incluso en condiciones como las contemporáneas en donde la escala “nacional”, representación que durante mucho tiempo operó de modo privilegiado, se encuentra siendo desplazada por los procesos de globalización); por el otro, su constitutiva precariedad. Cada capital, escribe Marx, “sólo hay que considerarlo como una porción del capital global, y a cada capitalista, de hecho, como accionista en una empresa global, accionista que participa en las ganancias globales *pro rata* de la magnitud de su participación de capital”

5. En su importante libro de 1910, *El capital financiero*, el economista marxista austriaco Rudolf Hilferding había investigado a fondo la formación de *trusts* y los cárteles, que era una de las señas distintivas del nuevo capitalismo de principios del siglo XX, y había formulado la hipótesis de la tendencial constitución de un “cártel general” situado en la frontera entre el capitalismo y el socialismo: en las condiciones determinadas por la existencia de ese cartel, de hecho, “toda la producción capitalista es regulada concientemente por un organismo, que decide el volumen total de la producción en todos los sectores” (Hilferding 1910, p. 308).

(C, III, p. 267). El hecho es que las cosas rara vez funcionan de la manera indicada por este pasaje del tercer libro de *El capital*, que parece fijar en un modelo “ideal” (no por esto menos relevante a los efectos materiales que desarrolla) la realidad del “capital global”. En tanto *movimiento*, el capital no puede ser considerado como algo en “repose”. Los movimientos de capital aparecen como “acciones del capitalista individual”, escribió Marx en el segundo libro, pero el movimiento de valores tiende a autonomizarse del capital singular, para actuar como “abstracción *in actu*” que con la ampliación de la escala de reproducción del capital se fija como norma social independiente de los capitalistas singulares. “Cuanto más agudas y frecuentes se vuelvan las revoluciones de valor, tanto más se impone, actuando con la violencia de un proceso natural elemental, el movimiento automático del valor autonomizado frente a la previsión y al cálculo del capitalista individual; tanto más se somete el curso de la producción normal a la especulación anormal; tanto más crece el riesgo para la existencia de los capitales individuales” (C, II, p. 124). Y por otro lado, al analizar el modelo de la corporación, Marx señala que el capital total “tiene en común con muchas otras sociedades por acciones el que cada uno sabe lo que pone en ella, pero *no* lo que retira de la misma” (C, II, p. 529).

Capítulo VII

Fuerza de trabajo

“El trabajo como trabajo abstracto y, por lo tanto, como fuerza de trabajo ya se hallaba presente en Hegel. La fuerza de trabajo –y no sólo el trabajo– como mercancía la encontramos ya en Ricardo. La mercancía fuerza de trabajo como clase obrera: este es el descubrimiento de Marx. La doble naturaleza del trabajo constituye únicamente su premisa: no es el descubrimiento, sino sólo el camino para llegar a él. Del trabajo no se pasa a la clase obrera, de la fuerza de trabajo sí”.

(Mario Tronti, *Obreros y capital*, 1966)

Continuemos el análisis de los dispositivos conceptuales preparados por Marx en el laboratorio de la crítica de la economía política, deteniéndonos en el concepto evocado en varias ocasiones en los dos capítulos anteriores, de fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*). Se trata de un concepto que figura sólo marginalmente en los *Grundrisse*, donde en todo caso está presente aquel que será luego presentado como su sinónimo, la “capacidad de trabajo” (*Arbeitsvermögen*) sin que sin embargo su uso pueda ser perfectamente superpuesto al de fuerza de trabajo, propuesto en el primer volumen de *El capital*. Aquí esta categoría ocupa una posición a todas luces estratégica: sobre ella (así como sobre la distinción entre fuerza de trabajo y trabajo) no sólo se basa toda la teoría marxista de la explotación, sino también –en términos más generales– la imagen del sujeto obrero como sujeto revolucionario. Fuerza de trabajo es, precisamente, el concepto de una fuerza, pero de una fuerza que se define en términos de “potencia” (el sintagma podría traducirse como “facultad de trabajo”, por analogía con la *Urteilkraft* kantiana, “facultad de juicio”). “La fuerza de trabajo”, escribió Paolo Virno (1999, p. 77), “es pura potencia, muy distinta de los actos correspondientes”. Echemos un vistazo a la

definición de Marx: “por *fuerza de trabajo* o *capacidad de trabajo* entendemos al conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, es decir, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole” (C, I, p. 201 s.). Y, sin embargo, como respuesta explícita a la distinción aristotélica entre potencia y acto, dice: “el uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo mismo*. [...] Con ello [el ‘portador’ de la fuerza de trabajo] llega a ser lo que antes era sólo *potencia*, fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, *obrero*” (C, I, p. 215).

Estamos intentando reponer el razonamiento sobre la proximidad, y al mismo tiempo sobre la diferencia, entre el concepto de fuerza de trabajo y el de trabajo abstracto. Entre ambos, como ya se ha señalado, expresan algo “generalmente humano”, pero la fuerza de trabajo constituye la base de la producción de plusvalía, mientras que el trabajo abstracto, como medida de gasto de la propia fuerza de trabajo, media y reúne el proceso de trabajo y el proceso de valorización. Se ve que una vez calculado “cuánto trabajo se ha objetivado en [un] producto” (C, I, p. 226), el trabajo abstracto se inscribe al interior de su forma mercancía, la habita como espectro de su objetividad. El punto es, sin embargo, que en el modo de producción capitalista la fuerza de trabajo es ella misma una mercancía, en el sentido de que tal modo de producción se rige sobre la existencia de una clase de individuos *obligados* a volver mercancía sus “capacidades físicas e intelectuales”, a fin de poder reproducir la base material de su propia vida. Al igual que cualquier otra mercancía, la fuerza de trabajo presenta un doble carácter: su absoluta peculiaridad, sin embargo, radica en el hecho de que este doble carácter está totalmente arraigado en la vida, en el cuerpo de la persona y en el tejido social de la que forma parte. El valor de la fuerza de trabajo, como el valor de cada mercancía, sólo puede ser determinado por el trabajo socialmente necesario para producir la totalidad de las mercancías consumidas mediante las que el trabajador reproduce precisamente las condiciones materiales de su existencia. El salario, para Marx, retribuye este valor, que no puede más que haber sido ya producido tanto en el momento en el

que el obrero estipula el contrato como en el que se presenta en las puertas de la fábrica: el trabajo incorporado en la fuerza de trabajo es, por lo tanto, “trabajo pasado”, medido según el criterio del trabajo abstracto. Por otro lado, lo que caracteriza a la fuerza de trabajo es su excedente estructural con respecto a la medida de su mismo valor, el hecho de ser productora de valor, ya que su uso por parte del capitalista activa un “trabajo vivo” fundamentalmente diferente de lo “pretérito” que, “encerrado en la fuerza de trabajo”, determina el “valor de cambio”. Y añade Marx que “el capitalista tenía muy presente esa *diferencia de valor* cuando adquirió la fuerza de trabajo” (C, I, p. 234).

Considerado de acuerdo a su relación con la fuerza laboral, el trabajo abstracto se muestra como terreno de antagonismo y conflicto, en primer lugar, en torno al “valor” y al control del tiempo –del tiempo de trabajo, pero también del límite entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no trabajo, sobre el que recae la medida del tiempo de trabajo abstracto (cf. Bensaid 1995).¹ Por un lado, en lo que respecta al “valor de cambio” de la fuerza de trabajo, su medida se opone al hecho de que “*el volumen de las llamadas necesidades imprescindibles*, así como la índole de su satisfacción, es un *producto histórico*” (C, I, p. 208): la lucha de los trabajadores por el salario presiona en dirección de una ampliación de las necesidades que determinan el valor de la fuerza de trabajo, siempre calificado socialmente. Por otro lado, la brecha entre el “trabajo pretérito” incorporado (“latente”) en la fuerza de trabajo como medida de su valor y el “trabajo vivo” que produce un nuevo valor, constituye para Marx la piedra angular sobre la que descansa todo el modo de producción capitalista. El “trabajo necesario” (es decir, tiempo de trabajo en el que el obrero produce el valor correspondiente al de su fuerza de trabajo) siempre

1. El historiador inglés E. P. Thompson escribió un célebre ensayo sobre las transformaciones de la experiencia de las técnicas de control del tiempo con la llegada de la industria: “Los que son contratados experimentan una diferencia entre el tiempo de sus patronos y su ‘propio’ tiempo. Y el patrón debe utilizar el tiempo de su mano de obra y ver que no se malgaste: no es el quehacer el que domina sino el valor del tiempo al ser reducido a dinero” (Thompson 1967, p. 284).

se asocia con un tiempo de “plus-trabajo”, en el que se produce una masa de valor adicional, una *plusvalía*, en el que el capitalista se apropia sin pagar ningún “equivalente”, explotando el trabajo vivo obrero. La mercantilización de la esencia humana reducida abstractamente a un conjunto de actitudes y de facultades (y por lo tanto históricamente producida, más allá de todo naturalismo) inmediatamente plantea el problema del disciplinamiento necesario para volver productiva, desde el punto de vista del capital, esa “esencia humana”. Y al mismo tiempo, remite al carácter antagónico de este proceso, constitutivamente atravesado, interrumpido y dislocado por la resistencia de la clase obrera.

Las páginas “dantescas” en las que Marx invita al lector a abandonar el mundo del intercambio y circulación de mercancías, “esta esfera ruidosa instalada en la superficie y accesible a todos los ojos”, para descender en “la oculta sede de la producción” y descubrir, en fin, “no sólo cómo produce el capital, sino también cómo se produce el capital” (C, I, pp. 213-214), son tan conocidas como extraordinarias. Pero no nos detendremos allí sino más bien, por un momento, en la “superficie”, donde el “poseedor de dinero” *encuentra* la “fuerza de trabajo” como mercancía (C, I, p. 203). El verbo usado aquí es *vorfinden*, lo que indica un hallazgo, un encuentro de algo que viene primero. De hecho, Marx escribe que para que el encuentro entre los dos *dramatis personae* (C, I, p. 214) de la relación de capital sea posible, “deben cumplirse diversas condiciones” (C, I, p. 203). Ellas (las dos figuras subjetivas) deben ser producidas: el capital nace solamente, como relación social específica, donde el poseedor de dinero (y, por tanto, “de los medios de producción y de subsistencia”) “encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo y *esta condición histórica* entraña una historia universal (*eine Weltgeschichte*). El *capital*, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva *época* en el proceso de la producción social” (C, I, p. 207).

Esta era tuvo su comienzo, para Marx, en la terrible violencia que caracteriza a la llamada “acumulación originaria”, en la que se produ-

cen precisamente las “condiciones” para el encuentro entre los poseedores de dinero (es decir, se producen estas mismas figuras subjetivas): en Inglaterra son, en particular, los *enclosures*, el cercamiento de las tierras comunes en el campo, que se encargan de crear una gran masa de población pobre y móvil, que las leyes contra el vagabundeo (“*legislación terrorista y grotesca*”) obligan a “someterse, a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado” (C, I, p. 922). En el último capítulo de este libro, se volverá sobre algunas cuestiones que el análisis de la acumulación originaria plantea (y vale la pena recordar que Marx ya había analizado algunos aspectos en 1842, en una serie de escritos sobre las leyes de la región de Renania contra el robo de leña –véase Bensaïd, 2007). Mientras tanto, vale la pena señalar un punto problemático en la construcción teórica de Marx: el encuentro entre los poseedores de dinero y los poseedores de la fuerza de trabajo está descrito en una línea de sustancial continuidad con los intercambios entre poseedores privados de mercancías que se han visto anteriormente. También el encuentro entre poseedores de dinero y poseedores de fuerza de trabajo está mediado por la institución jurídica del contrato (es ésta la razón de la insistencia de Marx sobre el hecho de que el poseedor de fuerza de trabajo se presenta como *trabajador libre* y no como siervo o esclavo). Lo que es más, mediante un contrato de compraventa (“Compra y venta de la fuerza de trabajo” es el título de la sección del cuarto capítulo del primer volumen de *El capital* de las que han sido extraídas las citas a propósito del “encuentro” entre poseedores de dinero y poseedores de fuerza de trabajo).²

2. Escribe el propio Marx en el capítulo VI del primer volumen inédito de *El capital*: una vez que “la compraventa de la capacidad de trabajo” es considerada como un “resultado incesante del proceso capitalista de producción”, “se esfuma la apariencia de la mera relación entre los *poseedores de mercancías*. Esta compraventa continua de capacidad de trabajo y el constante enfrentamiento de la mercancía, producida por el obrero mismo, como *comprador* de su capacidad de trabajo y como capital constante, se presentan tan sólo como *forma mediadora* de su sojuzgamiento bajo el capital, del trabajo vivo como simple medio para la conservación y aumento del trabajo *objetivado* que, vuelto autónomo, se le enfrenta” (CVI, p. 105).

Mostré en otro lugar los problemas que, tanto en términos históricos como teóricos, plantea este aspecto de la teoría de Marx: la “venta” de fuerza de trabajo presupondría, en un segundo punto de vista, su “alienación” (en el sentido jurídico), imposible en el caso de la fuerza de trabajo si no es a condición de transferir a otros la “corporalidad”, la “personalidad viviente” del trabajador (que dejaría de ser tan “libre”).³ Históricamente una vez considerado a escala global, tal como el propio Marx destacó con fuerza, el capitalismo moderno se caracteriza por la continua reproducción de formas de trabajo *forzado*, que resulta muy difícil considerar como “anomalías” en relación con una supuesta norma de trabajo “libre”, *asalariado* (cfr. Mezzadra 2001a). Reitero aquí que se trata de liberar al análisis del “encuentro” entre poseedores de dinero y poseedores de fuerza de trabajo del imaginario jurídico que plasma, unívocamente, a través de la institución del contrato, su descripción por parte de Marx (lo que tiene como consecuencia, entre otras cosas, que la misma oposición entre la “superficie” de los intercambios y el subsuelo de la producción merece ser reconsiderada críticamente). Una pluralidad de encuentros y una pluralidad de dispositivos de captura (tanto en sentido literal como metafórico) de la fuerza de trabajo: ¿no es, tal vez, lo que nos encontramos de frente en nuestro propio presente? Por otro lado, más que un contrato de compraventa, en el caso de la fuerza de trabajo se debe hablar (de acuerdo con los mismos supuestos de análisis marxista) de un contrato de arrendamiento. Y, desde el aspecto jurídico, este último tipo de contrato se presta mayormente –en relación al de la compraventa– para alojar internamente una pluralidad de formas a las que corresponden heterogéneas relaciones laborales (Cfr. Kuczynski 2009).

3. Marx precisa que “la continuación de esta relación requiere que el propietario de la fuerza de trabajo la venda siempre y solamente *por un tiempo determinado*; porque si la vende toda junta, de una vez y para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de libre a esclavo, de poseedor de mercancía a mercancía” (C, I, p. 202). Pero la *venta* de un bien “sólo por un período limitado de tiempo” es una muy singular variedad jurídica de contrato, que también se aplica cuando se desea enfatizar en el hecho de que el objeto de intercambio en el contrato de trabajo es, precisamente, solo por una cierta cantidad de tiempo.

Pero la cuestión ahora es profundizar sobre las dos figuras de la subjetividad, el poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor de dinero, cuya existencia “abarca toda una historia universal” (y hay que destacar la importancia de la expresión utilizada por Marx, *Weltgeschichte*: es una historia de veras *mundial* la que está en cuestión, sobre todo considerando la importancia de la conquista y del colonialismo en el origen del modo de producción capitalista). El término esencial de comparación para comprender la radicalidad de la ruptura producida por Marx con toda una tradición de pensamiento es aquí, sin duda, John Locke, cuya teoría de la “propiedad de sí”⁴ sigue siendo hasta hoy uno de los pilares del liberalismo –y en particular del modo en que este último imagina y construye su sujeto. Marx acierta un primer golpe, en este terreno, como ya aparecía en el discurso expuesto en el capítulo anterior a propósito de la soberanía del dinero. Y lo cierto es que, de esta manera, algunas de las limitaciones de la concepción liberal del sujeto se infiltran en su mente (cfr. Dardot y Laval 2012, p. 690). Pero en el terreno de la “propiedad de sí” Marx opera al mismo tiempo un radical desplazamiento, que termina por poner en discusión su significado. Dinero y fuerza de trabajo no son, para él, solamente categorías económicas, son también categorías, por decirlo de algún modo, *antropológicas* (es decir, se refieren al plano que la filosofía europea moderna definió como “de la naturaleza humana”). E indican, en particular, las *dos* modalidades esenciales a través de las que el individuo puede ser construido (*producido*) como propietario de sí. El campo de la subjetividad moderna aparece así, a través del análisis de Marx, irremediablemente (una vez más) como una *escisión*. A la *potencia* (fuerza de trabajo) se opone el *poder* (dinero).

4. Locke escribe en el capítulo V (“De la propiedad”) del *Segundo tratado sobre el gobierno*: “es evidente que, a pesar de que las cosas de la naturaleza se dan en común, sin embargo el hombre, ya que es dueño de sí mismo, y propietario de su propia persona, y de los actos y del trabajo de ésta, ha encontrado siempre ahí la base principal de la propiedad” (Locke 1690, § 44, p. 260). Sobre la importancia de esta afirmación, véase por último a Laval y Dardot 2009, pp. 88-94.

Que la fuerza de trabajo sea “potencia” ya lo hemos visto. Que el dinero sea “poder” Marx lo dice con idéntica claridad en un pasaje de los *Grundrisse* que vale la pena citar en extenso: “La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el *valor de cambio* y sólo en éste la actividad propia o el producto se transforman para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo. El individuo debe producir un producto universal: el *valor de cambio* o, considerado éste en sí aisladamente e individualizado, *dinero*. Por otra parte el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo” (G, I, p. 84). Es claro, me parece, cómo se resume aquí una serie de cuestiones sobre las que venimos razonando desde las páginas anteriores (a partir de la relación entre aislamiento y sociabilidad). Y se podría analizar extensamente la categoría de “poder social” presentada por Marx en este pasaje (ver al respecto a Ricciardi 2010). Se destacan también las huellas de los “clásicos” de la filosofía política moderna, en particular, de la definición más general, “antropológica” de hecho, de la noción de poder ofrecida por Hobbes en el capítulo X del *Leviatán* como el conjunto de los medios presentes que [un hombre] tiene para obtener algún bien aparente en el futuro” (Hobbes 1651, cap. X).

Este dominio sobre el tiempo que el dinero atribuye a quien lo posee, “anticipando” los conflictos sobre el terreno de la temporalidad que se indicaron anteriormente, estructura el “encuentro” con el poseedor de la fuerza de trabajo y alarga sobre el “futuro” de este último la sombra del poder del primero, atento a transformarse (como veremos en un momento) en comando. De manera más general, funda una relación de propiedad con el “sí” –y, por lo tanto, un modo de “habitar” el mundo– radicalmente diferente de la que caracteriza al poseedor de la fuerza de trabajo, continuamente reenviado al conjunto de sus “actitudes físicas e intelectuales” para construir y reproducir la propia subjetividad, la propia vida. Ancla, entonces, una radical

asimetría. No obstante, no menos claro aparece desde este punto de vista lo que se definió previamente como el *excedente constitutivo* del trabajo en la relación de capital. El trabajo es el único factor productor de nuevo valor precisamente porque la subjetividad del singular portador de fuerza de trabajo hunde sus raíces en lo que los hombres tienen en *común*, en lo que Marx, como hemos visto, define como “una y la misma fuerza de trabajo humana” (C, I, p. 48). La individualidad del portador de la fuerza de trabajo aparece inmediatamente inmersa en este común, es constitutivamente abierta a las dimensiones sociales sobre las que se extienden tanto la explotación capitalista como la lucha obrera.

Con todo, la distinción que Macherey hace entre “fuerza de trabajo” (*Arbeitskraft*) y “capacidad de trabajo” (*Arbeitsvermögen*) no había sido verificada en los textos de Marx, al igual que el uso del término *Vermögenskraft*. Macherey tomó de modo muy preciso la ruptura que determina el concepto marxiano de fuerza de trabajo, con el énfasis puesto sobre su naturaleza *potencial*, respecto a la teoría ricardiana, contra la que confronta, pero de la que es deudor: no existiendo una “fuerza en acto” para ser mercantilizada, sino una fuerza “en potencia”, a utilizar por lo que ella “no es aún”, la fuerza de trabajo se presenta como “portadora de un potencial sobre el que se puede ejercer la presión y el control adecuado para intensificar tal potencialidad” (Macherey 2012, pp. 38 y 42). Es la “plasticidad”, la “flexibilidad” de la fuerza de trabajo lo que permite la “intensificación” de la que habla Macherey, que es, también, inmediatamente, un forzamiento de los límites de la individualidad del trabajador, una específica producción de subjetividad que transforma al singular portador de fuerza de trabajo en un componente del “trabajo social” (cfr. Macherey 2012, p. 27). El trabajo explotado por el capital es siempre, en efecto, trabajo *combinado*, del que emana (multiplicado por el “aumento del rendimiento individual de los singulares” que se genera por vía del “simple contrato social”) un *diferencial de fuerza* (fuerza productiva, “fuerza de masas”, “del obrero combinado u *obrero global*”). “*La suma mecánica de fuerzas de obreros aislados* –escribe Marx– difiere

esencialmente de la potencia social de fuerzas que se despliega cuando muchos brazos cooperan simultáneamente en la misma operación indivisa” (C, I, p. 396).

Es la potencia social de la cooperación lo que Marx describe en referencia a la “gran industria” de su tiempo, según términos en los que no es difícil ver agitarse los “fantasmas hobbesianos” (cfr. Merlo y Rametta 1999, en especial pp. 378 ss.). La misma “relación entre el obrero y su asociación y cooperación con otros obreros es una relación que es vivida como algo ajeno, una relación con modos de operar del capital”, se lee por ejemplo en los *Grundrisse* (G, II, p. 86). Por supuesto, Marx afirma explícitamente que “en la cooperación planificada con otros, el obrero se despoja de sus trabas individuales y desarrolla su capacidad en cuanto parte de un género” (C, I, p. 400). Pero “la conexión entre sus funciones, su unidad como cuerpo productivo global, radican fuera de ellos, en el capital que los reúne y los mantiene cohesionados. La conexión entre sus trabajos se les enfrenta idealmente como *plan*, prácticamente como *autoridad* del capitalista, como poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la actividad de ellos” (C, I, p. 403).⁵

Se parte, aquí, del razonamiento de Marx sobre el “despotismo” del capital, así como de una tecnología específica de poder disciplinario, ese *comando* (*Kommando*) que Marx define por analogía con la organización de un ejército y que, a medida que se intensifica la cooperación, se convierte en “una verdadera condición de producción” (C, I, p. 402) asumiendo frente a los trabajadores el carácter “objetivo” de una potencia extraña: dentro de este proceso el capital mismo se presenta como su “sujeto” (G, II, p. 286), en el sentido de que pretende representar y dominar a todo el colectivo obrero, oponiendo la subjetividad extrañada de este último a la individualidad de cada trabajador. Son páginas, estas de Marx, de extraordinaria importancia

5. Es oportuno señalar cómo el tema de la cooperación (del “poder social”, de la “fuerza productiva multiplicada cuyo origen es la cooperación de los distintos individuos, determinada por la división del trabajo” había sido abordado en *La ideología alemana* en referencia a la problemática del “extrañamiento” (IA, p. 36).

para el estudio de la organización del trabajo y de las tecnologías de poder que la agobian –y es necesario señalar que el modelo del ejército, por cierto dominante en su análisis, es acompañado en Marx por el de la orquesta (C, I, p. 402), lo que indica la amplitud de las variaciones técnicas sobre las que puede modularse el comando capitalista. Esencial, en cualquier caso, es subrayar que la “pretensión” del capital choca continua y necesariamente con la resistencia obrera, la que Marx señala como uno de los motores de todo el proceso: “Con la masa de los obreros simultáneamente utilizados crece su resistencia (*Widerstand*) y, con ésta, necesariamente la presión del capital para doblegar esa resistencia. La dirección ejercida por el capitalista no es sólo una función especial derivada de la naturaleza del proceso social de trabajo e inherente a dicho proceso; es a la vez función de la explotación de un proceso social de trabajo, y de ahí que esté condicionada por el inevitable antagonismo entre el explotador y la materia prima de su explotación” (C, I, pp. 402 y ss.).

La cooperación comandada por el capital se enfrenta a una cooperación antagónica, en la que “las facultades de la especie” son desarrolladas por los obreros en diversas figuras de subjetividad colectiva, en una interpretación diferente de la “relación de extrañeza” –hasta traducirse, quizás, en una “estrategia de rechazo”, para citar la fórmula utilizada por Mario Tronti en la sección teóricamente más densa de *Obreros y Capital*, el largo ensayo titulado “Marx, fuerza trabajo, clase obrera” (cfr. Tronti 1966, pp. 244 y ss.). Bajo la presión de estas luchas, las relaciones de capital se modifican profundamente en la historia, cambia el trabajo, porque cambian también sus “condiciones objetivas” apropiadas y representadas por el capital. *Quantum mutatus ab illo*, Marx escribe con cierta ironía concluyendo el extremadamente importante capítulo octavo (“La jornada laboral”) del primer volumen de *El capital*, sobre el que volveremos (C, I, p. 365). La cooperación puede adoptar caracteres de autonomía cuando la producción rompe los muros de la fábrica y se esparce al conjunto de la sociedad. Los mismos medios de trabajo pueden ser parcialmente incorporados al cerebro social, perdiendo la “fijeza”

que caracteriza al sistema de máquinas analizado por Marx. El “beneficio” puede ahora, como sostuvo en particular Carlo Vercellone en referencia a la situación contemporánea (cfr. Vercellone 2012), “devenir-renta”; es decir, el capital puede desarrollar aquel poder de “apropiarse” (*aneignen*) y “aprovecharse” (*abfangen*) de “valores creados sin su intervención”, que Marx señaló como característica esencial de la renta del suelo (*C, III*, p. 819). Pero todos los problemas relevados (la relación de “sometimiento” de cada trabajador a una “voluntad externa”, la separación de los criterios que regulan la producción y reproducción de su unidad colectiva) no pudieron reproducirse hasta que no existió el capitalismo, dividiendo y desgarrando, en última instancia, la subjetividad del sujeto individual explotado. Aquello que hemos definido como forma trabajo juega, desde este punto de vista, un papel esencial.

El proceso de socialización del (la relación de) capital es descrito por Marx en los *Grundrisse* y en particular en el llamado *Capítulo VI*, inédito, del primer volumen de *El capital*, como un proceso de *subsunción* (o “sumisión”, como a veces se traduce el término *subsunción*) del trabajo. No es éste el lugar para abordar el tema y el significado de “subsunción” (cfr. Negri 2012). Basta recordar que la distinción entre *subsunción “formal”* y *subsunción “real”* se corresponde con la distinción entre las dos formas de plusvalía identificadas por Marx: la plusvalía *absoluta*, obtenida “recurriendo a la *prolongación del tiempo de trabajo*” en las condiciones de la “subsunción formal” (*CVI*, p. 56), y la plusvalía *relativa*, obtenida modificando la relación entre el tiempo de trabajo necesario y la plusvalía, o sea reduciendo el primero y obteniendo una extensión (precisamente relativa) de la segunda a través de la intervención de las máquinas y el fortalecimiento de la cooperación en el trabajo (“subsunción real”, cfr. *CVI* pp. 72-73).⁶

La socialización del capital se puede describir, sin duda, en tér-

6. Para una divertida pero también precisa descripción de la diferencia entre las dos formas de la plusvalía, escúchese el “Cuarteto de la plusvalía” (2013), del cantante y compositor argentino Gabriel Belek: <http://www.youtube.com/watch?v=618mtnhWx6U> (octubre de 2014).

minos de un avance de la “subsunción real”, pero la “subsunción formal” –en tanto “forma general de todo proceso capitalista de producción” (CVI, p. 54)– se reproduce de forma continua y a escala ampliada, así como la plusvalía relativa se combina con la plusvalía absoluta. Hemos tenido la evidencia empírica de este proceso en los últimos años, que se caracterizan a nivel global por una “revolución total (que prosigue y se repite continuamente) en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo, y en la relación entre el capitalista y el obrero” (CVI, pp. 72-73) y, por otro lado, por un *alargamiento* de la jornada laboral social que revirtió una tendencia secular a la reducción, construida materialmente a partir de una violenta lucha de clases. En cualquier caso, la categoría de “subsunción real” proporciona una clave de lectura para entender la *intensidad* del desarrollo capitalista (y en términos de una “extensión”, como ya hemos dicho y como mejor se verá a continuación, tiene como horizonte el “mercado mundial”). La “producción de plusvalor relativo”, de hecho, invierte inmediatamente la esfera de los consumos y las necesidades, “requiere la producción de nuevo consumo” a través de la “ampliación cuantitativa del consumo existente” pero principalmente a través de “la producción de nuevas necesidades *nuevas* y descubrimiento y la creación de *nuevos* valores de uso”. El trabajo en sí se transforma en este proceso, la “esfera de las diferencias cualitativas” que lo caracterizan se “acrecienta continuamente (...) se torna más múltiple, más diferenciada en sí misma constantemente, se vuelve más diversa y diferenciada” (G, I, pp. 360-361).

En una página de los *Manuscritos* de 1844, Marx escribió que con la supresión “positiva” de la propiedad privada “el hombre se apropia de su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total”: de ahí seguiría “la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos” (MEF, pp. 116 s.). Si esto es el comunismo los *Grundrisse* nos hablan de un *comunismo del capital*, la capacidad de este último de propagar, sobre el terreno de la producción humana, los circuitos de su propia valorización: “el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo

como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible (...) constituye así mismo una condición de la producción fundada en el capital” (G, I, p. 361). Producción del hombre, producción de subjetividad: es éste, una vez más, el terreno sobre el que se afirman, para Marx, en última instancia, los antagonismos que signan el modo de producción capitalista.

Capítulo VIII (Lucha de) clases

“Los trabajadores blancos, al recibir un sueldo bajo, estaban parcialmente indemnizados por una especie de sueldo público y psicológico. Se les destinaba deferencia y títulos de cortesía justamente por ser blancos, tenían acceso, como los blancos de todas las clases, a las funciones públicas, a los parques públicos, a las mejores escuelas. Los policías se reclutaban entre sus filas, y los tribunales, que dependían de sus votos, los trataban con una indulgencia tal que casi los exhortaban a la ilegalidad”.

(W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America*
1860-1880, 1935)

Estos antagonismos son, para Marx, antagonismos de clase. Pero, ¿qué es una “clase”? Las fuentes de uso marxiano de este concepto, las obras de los “históricos” y de los “economistas” burgueses mencionados en una carta a Joseph Weydemeyer de 1852 (*MEW*, XXVIII, p. 503 y ss.), fueron ampliamente estudiadas (los últimos, véase Dardot y Laval, 2012, pp. 227 y ss. y Tomasello, 2013) y después de todo –sobre la base de cuanto se dijo en los capítulos precedentes sobre la fuerza de trabajo y el dinero– pareciera simple definir la clase.

Asumida la escisión del campo de la subjetividad en torno a los dos “polos” indicados, los individuos que construyen sus vidas alrededor de la posesión de “fuerza de trabajo” formarían la clase contrapuesta a la de los individuos para lo que lo decisivo es la posesión de “dinero”. Pero esta definición de las “dos grandes clases enfrentadas entre sí” en una sociedad capitalista, para usar la definición que se encuentra en el *Manifiesto*, tiene sobre todo valor “lógico”. Nada dice sobre la producción de un sujeto colectivo capaz de actuar como tal (y ya se vio cuán compleja es la relación, por un lado, entre cada

capitalista y el “capital global” y, por el otro, entre cada obrero y el “obrero global” o “social”).

Los dos campos que habíamos distinguido “lógicamente” son internamente “estratificados” por vía de una multiplicidad de condiciones que actúan para mediar y diferenciar la relación que los individuos singulares mantienen, por un lado, con el dinero y, por otro, con la fuerza de trabajo. La cuestión aquí no es solamente la multiplicación de las clases en términos de análisis sociológico (piénsese, por ejemplo, en los debates acerca de la “clase media” surgidos a comienzos del siglo XX, tanto dentro como fuera del marxismo). Factores como el género y la raza dividen *originalmente* el campo de la clase, introduciendo diferencias esenciales de poder y dispositivos de jerarquización. “Originalmente”, escribí, en el sentido de que estos estructuran lo que acabamos de definir: la relación que los individuos tienen con el dinero y la fuerza de trabajo. Las contradicciones sobre el género y la raza, si determinan, no pueden por lo tanto ser definidas como “secundarias” respecto de una contradicción de clase calificada como “fundamental”.¹

El cuerpo, lejos de ser considerado como un tabernáculo neutral de la fuerza de trabajo, es potentemente investido por esta contradicción, es moldeado y construido en un campo de fuerzas y de resistencias que se trata, cada vez, de indagar. Un siglo de luchas y de desarrollos teóricos en este terreno debería habérselo enseñado. Por lo demás, se puede encontrar en Marx, especialmente en referencia a Irlanda y los Estados Unidos, reflexiones y afirmaciones definitivamente muy avanzadas sobre el tema de la raza (ver. Anderson 2010, cap. 3 y 4); en cambio las dimensiones sexuadas de la fuerza laboral, permanecen completamente fuera de su horizonte. Es un hecho aún

1. Es oportuno señalar en este propósito que el debate dentro del movimiento feminista, anti-colonial y antirracista puso radicalmente en discusión las categorías de “estructura” y de “superestructura”. Frantz Fanon, por ejemplo, escribió en *Los condenados de la tierra*: “en la colonia, la infraestructura económica es también una superestructura: se es rico porque blanco y se es blanco porque rico. Por ello, los análisis marxistas deben ser ligeramente ampliados (*distendues*) cada vez que nos enfrentamos con el problema colonial” (Fanon, 1961, p. 19).

más significativo, si se tiene presente que Marx hace referencia explícita al rol esencial de la “procreación” para garantizar la continuidad de la oferta de mano de obra en el mercado (C, I, p. 208), mientras que es muy claro en la afirmación de que “una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción” (C, I, p. 207) –y, por lo tanto, en un conjunto de tareas y actividades construidas históricamente como de competencia femenina. Es sobre este aspecto que se ha desarrollado la crítica a Marx del feminismo radical, que produjo una serie de logros e innovaciones teóricas, ahora irrenunciables, en particular en lo que respecta a la producción de subjetividad (cfr., por ejemplo, Weeks 2011).

Lejos de encontrar una solución “simple”, la definición del concepto de clase sigue siendo un problema abierto y, como tal, implica toda la reflexión de Marx. Se sabe que el quincuagésimo segundo y último capítulo del tercer volumen de *El capital*, titulado “Clases”, es poco más que un boceto (escrito antes de la publicación del primer libro). Marx se limita ahí a impostar el problema y presentar una hipótesis de solución “simple”, de la que partimos en este capítulo: la hipótesis de que el origen de las clases (señaladas como tres por la inclusión de los “terratenedores”) se vincula, a primera vista, con “la identidad de los réditos y de las fuentes de rédito”. Pero esta hipótesis es inmediatamente descartada en las últimas líneas escritas antes de la interrupción del manuscrito: “Pero desde este punto de vista, médicos y funcionarios, por ejemplo, también formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes en los cuales los réditos de los miembros de cada uno de ambos fluyen de la misma fuente. Lo mismo valdría para la infinita fragmentación de los intereses y posiciones en que la división del trabajo social desdobra a los obreros como a los capitalistas y terratenientes; a estos últimos, por ejemplo, en viticultores, agricultores, dueños de bosques, poseedores de minas y poseedores de pesquerías”. (C, III, P. 1124).

¿Qué podemos derivar de este momento de verdadera vertiginosidad conceptual frente a la ruptura del objeto clase por vía de la “infinita fragmentación de los intereses y posiciones”? Por lo menos,

una indicación en sentido negativo: la “clase”, para Marx, no es reducible al concepto “sociológico”, se constituye en excedencia respecto a un simple “mapeo” de la estratificación social (cfr. Aronowitz 2003.). Una vez puesta en estos términos la cuestión, simplemente describe el “problema” planteado por la clase, y no es seguro que nos hayamos aproximado a la “solución”. Por otro lado la clase es también “una categoría sociológica”, así como al mismo tiempo “un concepto político, una coyuntura histórica, una consigna militante”. El punto es como escribió recientemente Frederic Jameson, que “una definición en los términos de una sola de estas perspectivas no puede sino ser insatisfactoria” (Jameson 2011, p. 7). Todos estos usos (e incluso alguno más) están ampliamente documentados en los textos de Marx, con el resultado de que la clase parece definir una constelación conceptual en la que, por los valores de referencia y las estratificaciones de significado, es muy difícil (y en última instancia engañoso) intentar reconducirlos hacia una unidad.

En términos generales, sin embargo, es necesario señalar que la violenta oscilación que se va encontrando a lo largo de la historia se reproduce también en los usos más significativos, por parte de Marx, del concepto de clase: este último aparece dividido entre la acción de los hombres y las “circunstancias”, incluyendo al mismo tiempo una connotación *subjetiva* (inseparable de la “lucha de clases”) y una connotación *objetiva* “estructural”. Un extracto de *La ideología alemana* es ejemplar en este sentido: “Los diferentes individuos” –leemos– “sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella” (IA, pp. 60-61). En otro artículo del mismo período, en *Miseria de la filosofía* (1847), Marx desarrolla los términos de esta “división” del concepto de clase,

escribiendo que “La la dominación del capital ha creado a esta masa [de trabajadores] una situación común, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aun no es una clase para sí. En la lucha, [...] esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defienden llegan a ser intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política” (*MF*, p. 120).

Como fue posteriormente retomada por Marx, la distinción aquí mencionada entre “clase en sí” y “clase para sí” fue extraordinariamente influyente en el marxismo, ya que parecía dar expresión plástica a la oscilación entre la dimensión subjetiva y la dimensión objetiva invocada previamente. En el mismo sentido, abrió también un espacio conceptual para la elaboración de la noción de “conciencia de clase”, de la que en vano se buscaría una base teórica sólida en Marx, pero que desempeñó un papel esencial en los muchos intentos por salvar la “brecha” entre las dos dimensiones señaladas. Entrelazándose con el debate sobre el partido y con el de su ideología, el desarrollo de las controversias en torno a la “conciencia de clase” constituye un capítulo importante en la historia del marxismo y de los movimientos que a éste invocan. Es difícil hoy proponer un balance positivo (aunque, obviamente, el conjunto de los problemas abordados en esos debates, a partir de la imagen de un sujeto dividido y de la importancia de lo que podríamos definir como “imaginario”, continua interpelándonos): el objetivo de disipar la niebla de las representaciones ideológicas de las que son prisioneros los miembros de la clase obrera, volviendo “transparente” la relación con la verdad de las relaciones sociales de producción y abriendo el proceso de formación de la “clase para sí”, aparece pesadamente enmarcado por intentos pedagógicos y por un legado iluminista que por muchas razones no parece interesante rescatar.

La acción del partido, entendido como el portador de una conciencia revolucionaria externa a la clase obrera, había sido pensada originalmente (por Lenin, en primer lugar) en una relación dialéctica que debía exaltar la espontaneidad obrera, pero muy a menudo

se encuentra congelada en un “relación de extrañeza” (para retomar los *Grundrisse*) con los trabajadores. Y la expresión de la “espontaneidad” de la autonomía de clase está continuamente determinada –siguiendo a Marx– en las formas y de acuerdo a una temporalidad que parece contradecir el carácter lineal y progresivo de la maduración de una “conciencia”– por *ruptura* y *cesuras* sucesivas. En este marco, es conveniente dejar de lado, al menos como hipótesis de trabajo, el concepto de “conciencia de clase” y en general –en línea con el debate contemporáneo que presentamos en el segundo capítulo– la filosofía de la “conciencia” como terreno privilegiado sobre el que desarrollar el tema de la “producción de subjetividad”. Indicaciones valiosas para seguir trabajando en el campo abierto por el concepto marxiano de clase, en todo caso, vendrán de las investigaciones de quienes, como E. P. Thompson y el movimiento de la *history from below*, han insistido sobre la necesidad de analizar los complejos procesos del *hacerse* (*making*) de la clase (cfr. Thompson 1963), o del gran trabajo realizado en torno a la noción de “composición de clase” dentro del obrerismo italiano (cfr. Borio, Pozzi y Roggero 2002). De formas diversas (y cada uno encontrando límites específicos) estas dos corrientes teóricas hicieron una contribución vital a la “dinamización” del concepto de clase, ampliando los contornos sin disolver su carácter político. Recalificando este último como un problema del proceso abierto de *constitución* del sujeto de clase.

“La dominación del capital” –habíamos leído en *Miseria de la filosofía*– “ha creado en esta masa [de trabajadores] una situación común, intereses comunes, sentando las bases para la constitución, en la lucha, de la ‘clase para sí’ como sujeto político”. Independientemente del léxico hegeliano utilizado en este pasaje (“en sí”, “para sí”), encontramos formulada una idea que Marx repite a menudo en los años sucesivos, a saber, la idea de que el capital prepara las condiciones para el surgimiento de la lucha obrera: como afirma llanamente en el *Manifiesto*, “la burguesía no sólo ha forjado las armas que deben darle muerte, ha producido los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*” (MPC, p. 75). Los dos

términos aquí utilizados como sinónimos, como distintos nombres para un mismo sujeto, se separan sucesivamente y en el *Capital* serán los “obreros” los que ocuparán plenamente la escena, mientras que el “proletariado” –como se verá en el próximo capítulo– permanecerá esencialmente ausente. Quedará, sin embargo, muy presente en Marx (como se dijo en el primer capítulo) la idea de que el modo de producción capitalista, por su misma modalidad material de funcionamiento, es caracterizado por una *tendencia* a intensificar la cooperación productiva y a despojar al trabajo de toda “diferencia”, volviéndolo abstracto y homogéneo.

Sobre esta base se vuelve posible (cuando no necesaria) la *inversión* de la relación de capital –o, de todos modos, su profunda desestructuración a través de la acción de una clase obrera disciplinada y unificada por el comando capitalista. Son muchos los fragmentos de Marx que podrían ser invocados para apoyar esta interpretación de la relación entre el desarrollo capitalista y la formación de la clase obrera (hay que decir, también, que hay otros pasajes, empezando por los de la cooperación que hemos visto más arriba, que pueden interpretarse contra toda hipótesis de una simple y lineal “inversión” de la relación del capital). Nos encontramos frente a una *hipótesis* que se buscó confirmar en momentos históricos determinados (para dar sólo dos ejemplos: las grandes luchas obreras en los años treinta en los EE. UU. y en los años sesenta en Italia), pero que, es necesario reconocerlo, no funciona como teoría general –especialmente cuando se asume la industria como solo una fase de la existencia del capitalismo histórico y no como su esencia o su *telos*.

Se debe aquí, de hecho, volver al origen de un segundo problema –luego del que se aludió a través de la referencia a la “conciencia”– inherente al concepto de clase en Marx (y al marxismo, al que es verdaderamente difícil no tener en cuenta en un razonamiento de este tema): asumido como concepto de una homogeneidad, a menudo cerró el espacio de la subjetivación recortándolo sobre la imagen invertida de la representación de la unidad del trabajo operada por el capital (y muchas veces “adoptada” por el partido cuando no por el

estado obrero). El mismo forzamiento político del pasaje de la “fuerza de trabajo” (*Arbeitskraft*) a la “fuerza de ataque” (*Angriffskraft*) de la clase obrera, hecha por Mario Tronti (1966, p. 228) en los orígenes del *operaismo* italiano, no puede escapar, a pesar de su tremenda fuerza innovadora, de este problema. Más en general, son derivados de aquí los enormes problemas y conflictos a los que alude la referencia que se hizo al comienzo de este capítulo sobre el género y la raza (pero deberían recordarse aquí las controversias relacionadas con el concepto de “trabajo productivo”, así como el protagonismo y las luchas en todo el mundo de sujetos que no se reducen a la imagen tradicional de estos que ofrece Occidente.

Por otro lado, siempre dentro de un esquema “lineal” como el que acabamos de presentar –esto es, insistiendo en una suerte de “espejularidad” entre el desarrollo capitalista y la formación de la clase obrera– es difícil evitar el problema que Lenin (para adoptar el razonamiento sobre el marxismo) enfrentó en 1902 bajo la rúbrica de “economicismo” y “sindicalismo”. Él entendía por estas fórmulas una política esencialmente sindical que no se refería “más que a las relaciones de los obreros *de un oficio determinado* con sus patrones respectivos, y lo único que lograban era que los vendedores de la fuerza de trabajo aprendieran a vender a mejor precio esta mercancía y a luchar contra los compradores en el terreno de las transacciones puramente comerciales” (Lenin 1902, p. 160). En las condiciones de la ofensiva obrera de los años sesenta en Italia así como en otros países occidentales, afirmar el carácter directamente político de las luchas sobre los salarios tuvo un positivo efecto detonante, para no olvidar.² Pueden, ciertamente, verificarse incluso hoy situaciones en

2 En un libro-entrevista de 1979, Toni Negri explicaba que en la experiencia del *obrerismo* italiano, en los años sesenta, la lucha por el salario había sido puesta “inmediatamente como reivindicación política” en las “dos grandes dimensiones que ésta siempre tuvo desde el punto de vista obrero. Es decir, por un lado, como temática de organización y, por el otro, como temática de lucha sobre el salario relativo: lo que quiere decir, sobre la distribución de la renta, con una inteligencia precisa, política, a ese nivel de generalidad” (Negri 1979b, p. 65 s.). Ya Rosa Luxemburgo, por otra parte, había escrito en su *Introducción a la economía política* (publicado póstumamente en

las que esta afirmación encuentra importantes evidencias. Pero de nuevo: derivar de allí una “teoría general” sería errado, significaría sobrevalorar la potencia de integración y de “recuperación” que distingue el modo de producción capitalista.

En los últimos años, moviéndonos sobre el terreno del precariado social y de la gran heterogeneidad que caracteriza al trabajo vivo contemporáneo, fuimos testigos de la recuperación del “sindicalismo”, de la búsqueda de formas asociativas que, para citar una página de Marx sobre los sindicatos, intentan establecer un “plano de paridad” en la negociación del valor de la fuerza de trabajo, en calidad de “sociedades de garantías”. No se trata, ciertamente, de estigmatizar “ideológicamente” esta investigación, pero tampoco se puede negar que nutrió (y sigue nutriendo) tendencias “corporativas” que militan contra una política de clase del trabajo vivo contemporáneo. Por otra parte, esta política no puede más que formarse dentro y contra la relación del capital; no puede sino investir una serie de determinaciones que se presentan como “económicas”. Y la misma distinción entre lucha económica y lucha política se da por descontada en una perspectiva marxiana, como se verá mejor en el próximo capítulo.

En el octavo capítulo del primer volumen de *El capital*, Marx analizó las más importantes “reformas” obtenidas por las luchas obreras en Inglaterra durante el siglo XIX: la legislación fabril y la limitación de la jornada laboral. En estas páginas, que están entre las más intensamente “políticas” de toda su obra, Marx muestra cómo los obreros son capaces de conseguir “como clase, una ley estatal, una *barrera social* infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, *por medio de un contrato libre con el capital*, para la muerte y la esclavitud” (C, I, p. 364). El Estado muestra, aquí, el

1924): “la lucha contra la caída del salario relativo entraña la lucha contra el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo, es decir, contra la producción capitalista en su conjunto. La lucha contra la caída del salario relativo no es ya una lucha que se desenvuelve en el terreno de la economía mercantil, sino un asalto revolucionario, subversivo, contra la existencia de esta economía, es el movimiento socialista del proletariado” (Luxemburgo 1924, p. 213).

recorrido de las luchas obreras, que inscriben sus propias conquistas esenciales sobre aquel y lo pliegan a las propias necesidades. ¿Es éste un ejemplo de lo que Lenin definió como “sindicalismo” o “reformismo”? Marx no lo cree y, más bien, centra este capítulo en describir una transformación esencial de la clase obrera determinada, no por la acción del capital, sino por la lucha (y por lo tanto por la “otra historia” de la que se habló en el cuarto capítulo, que reaparece aquí sobre el terreno de la “gran industria” inglesa). Precisemos: es una transformación determinada por una lucha que se desarrolla alrededor de la “antinomía” fundamental que constituye la relación de capital –y que por lo tanto inviste a este último en su totalidad, sobre el terreno del control del tiempo, cuya importancia estratégica fue destacada en el capítulo anterior. En la lucha en torno a la jornada laboral, escribe Marx, el poseedor del dinero y el poseedor de la fuerza de trabajo se enfrentan dotados de igualdad de derechos: y “entre derechos iguales decide la fuerza. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista, la *reglamentación de la jornada laboral* se presenta como *lucha en torno a los límites de dicha jornada*, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, *la clase de los capitalistas*, y el obrero colectivo, o sea *la clase obrera*” (C, I, p. 282).

Cabe agregar que Marx, en las páginas recién comentadas, muestra con gran perspicacia cómo la presión de las luchas obreras encuentra lo que podría definirse como un embrional reformismo del capital. Limitación de la jornada laboral y legislación sobre las fábricas son, por lo demás, antecedentes históricos esenciales de la formación del Estado social democrático del siglo XX, en torno del cual se redefinirá completamente, en Occidente, el reformismo –tanto el del capital como el obrero. No parece que esta afirmación contradiga la creencia de Marx de que en la lucha por la duración de la jornada de trabajo estaba en juego algo más que una reforma social, por lo que le otorga gran importancia. Se trata, más bien, de retomar las indicaciones de Marx, y de volver a analizar la relación de capital a la búsqueda de los lugares en los que la contradicción que la constituye se presente como *antinomía* (y, por tanto, resulte irreductible a lo

que Lenin llamó “sindicalismo”). En un ensayo reciente, dedicado al tema de la clase en el siglo XXI, Göran Therborn escribió que conviene hoy considerar la clase, en primer lugar, como una “brújula” y no como “una categoría estructural que se llena de ‘conciencia’”. La brújula de la clase, escribe Therborn, debe guiar la acción de los movimientos sociales hacia los explotados y oprimidos “en toda su diversidad” (Therborn 2012, p. 26). Y añade: debe orientar la identificación de esas “antinomias” alrededor de las cuales –en palabras de Rosa Luxemburgo– la “lucha cotidiana y la práctica por las reformas sociales” abren el espacio en el que se vuelve actual “la abolición del sistema salarial” (Luxemburgo 1899, p. 72).

Capítulo IX “La forma política al fin descubierta”

“La democracia en una situación revolucionaria, la democracia bajo la presión de un proletariado revolucionario armado, la democracia que en el proceso revolucionario se transforma de una herramienta de la hegemonía de clase de la burguesía a un instrumento del proletariado para vencer y neutralizar a la burguesía, para romper con la violencia su resistencia, para confiscar sus propiedades, para destruir su orden social: he aquí cuál es la idea de la dictadura del proletariado por el socialismo más antiguo”.

(Otto Bauer, *¿Entre dos guerras mundiales? La crisis de la economía mundial, de la democracia y del socialismo*, 1936)

En particular, leída desde el punto de vista del problema de la producción de subjetividad, la crítica marxista de la economía política determina una serie de desplazamientos políticos que en los capítulos anteriores se analizaron a propósito de la forma mercancía, de la cooperación y del “orden” dentro de la fábrica. Categorías políticas esenciales relativas a la naturaleza del poder, así como a la relación entre dimensiones individuales y dimensiones colectivas de la experiencia y de la acción, fueron arrancadas por Marx de la referencia privilegiada al Estado, privado de autonomía y pureza, y felizmente “contaminado” a través de la inmersión en el mundo “profano” de la economía y de la sociedad. El concepto de explotación, tomado en su diferencia específica respecto del plano sobre el que se desarrolla tanto la historia del Estado moderno como el de los derechos, indica la naturaleza radical de estas dislocaciones. En la ruptura entre la igualdad jurídica formal que caracteriza a la esfera de la circulación y las posiciones contrapuestas ocupadas por los poseedores de dinero y los poseedores de la fuerza de trabajo en el “secreto laboratorio de

la producción”, se reorganiza completamente la reflexión marxiana en torno a la figuras de la subjetividad.

La crítica juvenil de la emancipación política, que se describió en particular en referencia a *La cuestión judía*, encuentra aquí un desarrollo maduro. Podemos ahora recapitular sus términos esenciales (también recordando que en las páginas de *El capital* el tema de la “emancipación” no es central y la profundización de la crítica debe ser reconstruida indirectamente). Las teorías de la emancipación (las democráticas, tanto como las socialistas) no tratan el problema absolutamente material de la articulación entre los efectos de la dominación y los de la producción de subjetividad, tanto las que forman parte de la acción del Estado como las que forman parte de la acción del *capital*. Pongo el acento sobre la “articulación” para subrayar que el juego no es aquí, simplemente, la contraposición entre una dimensión material y una dimensión formal. Desde el punto de vista de la crítica marxista, la política moderna se constituye en una estructura heterónoma, en el sentido de que aparece originalmente en una estrecha relación de co-implicancia con el capital que se abre en dirección de la economía y la sociedad. No es una relación de identidad o de mera funcionalidad: al interior del modo de producción capitalista, sobre la base de la heteronomía de lo que se dijo, la política y el Estado bien pueden conquistar márgenes de autonomía “relativa”, si se me permite el juego de palabras. Pero lo que los ciñe al capital es una relación originaria, en el sentido de que no existe para Marx en la modernidad concepto o instituto político que no esté obligado a medirse con él.

El desarrollo de la crítica de la economía política, por otro lado, ressignifica aquello que ya se definió como el rompecabezas de la *liberación*. Son los antagonismos constitutivos del modo de producción capitalista los que determinan la escena en la que este rompecabezas se presenta hoy. Y son los mismos antagonismos, encadenados a dispositivos específicos de producción de subjetividad, los que orientan la búsqueda y la fundación del sujeto de una política de liberación. Si en Marx, la política (recordémoslo: difuminada en los años juve-

niles y descripta en su constitutiva heteronomía a través de la crítica de la economía política) conoce un momento de autonomía en sentido fuerte, es de *esta* política de la que se habla. Entendida como categoría política, la lucha de clases determina un desplazamiento de la centralidad del Estado (véase Balibar 2013). Pero para que este desplazamiento se vuelva positivo, la intensidad de la lucha de clases debe llegar a un punto en que la ruptura se determina precisamente en el terreno de la producción de subjetividad. Este es el sitio de una política que se define a sí misma a partir de enfrentar un problema planteado por Marx y Engels (con una referencia a los estatutos de la Primera Internacional) en términos tan simples como exigentes: “la liberación (*Befreiung*) de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma” (*MEW*, XIX, p. 165). Sujeto y objeto de la liberación coinciden aquí, esbozando apenas un rompecabezas. Se podría incluso decir, en un paralelo irrespetuoso (que Marx nunca hubiera aceptado) que como el Barón de Münchhausen que se agarra a la colita del pelo para salir del barro en el que se está por hundir, la clase obrera se libera constituyéndose en sujeto político sobre la base de las mismas condiciones que determinan la sujeción y la explotación.

Una vez “contaminada” la política con la economía y la sociedad, por lo demás, los movimientos y las luchas de este sujeto –de la clase obrera– se colocan en un contexto en el que el “sindicalismo” y el “economicismo”, ya se dijo, son tendencias objetivamente presentes. Lo que plantea es el problema de distinguir y articular la “lucha económica” y la “lucha política”. Pero al mismo tiempo, una vez “politizada” la economía, esta distinción no podrá asumir como referencia la existencia de “ámbitos” absolutamente independientes y autónomos. Habíamos visto, por el contrario, con el ejemplo de la lucha por la jornada de trabajo, cómo una confrontación por temas “económicos” se carga de valor profundamente político, en el sentido de que acaba por investir la misma relación de capital y su unión con la forma Estado. Lo que es más: la lucha transforma las mismas figuras subjetivas de la relación de capital (*quantum mutatus ab illo*, como se señaló anteriormente, es el lema de Virgilio

con el que Marx concluye el capítulo sobre la jornada laboral). Esto es, la lucha entra a formar parte de aquella otra historia de la que hablamos a propósito del 48, precisamente en tanto que distingue una producción específica de subjetividad.

Modificando la subjetividad obrera (lo que el *operaismo* italiano definió como la *composición política de clase*), una lucha victoriosa por la regulación de la jornada laboral ayuda a transformar materialmente las condiciones de la lucha de clases, moviéndose sobre un terreno potencialmente más favorable para los explotados. Al mismo tiempo, obliga al capital a situarse sobre ese terreno, en un intento por “recuperar” las roturas que se producen y por transformar las luchas en combustible para su desarrollo (cfr. Jameson 2011, p. 58). El capital, de este modo, es obligado a producir cambios en su “composición orgánica” (la relación entre el capital constante y variable, como anotamos en el capítulo VI, que significa “entre la masa de los medios de producción empleados, por una parte, y la cantidad de trabajo requerida para su uso, por el otro”, *C, I*, p. 760): es decir, a innovar las bases técnicas y organizativas de la producción, con consecuencias de fundamental importancia para la “composición técnica” de la clase (para seguir utilizando el léxico *operaista* sin postular ninguna “transitividad” inmediata, ningún automatismo, en la relación entre las dos dimensiones, técnicas y políticas, de la composición de clase). El sujeto de la política de la liberación cambia en la historia al ritmo de estos procesos, y es fundamental poner en evidencia el hecho de que (así como el desarrollo del capitalismo en su conjunto) lejos de ser reducibles a una racionalidad técnica o meramente “económica”, son atravesados y signados por momentos políticos (de luchas) que modulan los tiempos y condicionan su dirección.

En *El capital* no faltan referencias a luchas de este tipo. A propósito de la “*ley fabril* complementaria de 7 de junio de 1844” en Inglaterra, por ejemplo, Marx escribe que “las minuciosas disposiciones” contenidas en la ley de 1844 –disposiciones “que rigen con una uniformidad tan militar, los períodos, límites y pausas del trabajo, en modo alguno eran los productos de lucubraciones parlamentarias”. Más

bien, “su formulación, reconocimiento oficial y proclamación estatal fueron el resultado de una prolongada lucha de clase” (C, I, p. 341). Al referirse a la limitación de la jornada de trabajo, en la Dirección inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores (1864), Marx llega a postular la existencia de un antagonismo entre la burguesía y la “economía política de la clase obrera” (MEW, XVI, p. 11), una formulación sugerente en la medida en que parece fundar, incluso en la huella de la “otra historia” de la que se habló en el capítulo IV, la idea de una autonomía social y económica de la clase obrera (hecha no sólo de grandes luchas, sino también de una multiplicidad de conflictos, prácticas de resistencia, cooperación e insubordinación, comportamientos cotidianos de rechazo y sabotaje del comando capitalista). Por otra parte, en un texto de un año posterior (*Salarios, precios y ganancias*), siempre en referencia a la jornada laboral, Marx explica que sus limitaciones no serían jamás verificadas sin “la presión constante de los obreros desde afuera” del Estado. Y agrega: “esta necesidad de una *acción política general*, es precisamente la que demuestra que, en el terreno puramente económico de lucha, el capital es la parte más fuerte” (SPG, pp. 144-145).

Se lee en *Salarios, precios y ganancias* que la clase obrera no debe “dejarse absorber exclusivamente” por la “inevitable guerrilla, continuamente provocada por los abusos incesantes del capital o por las fluctuaciones del mercado”. La distinción entre lucha económica y lucha política aparece aquí formulada de manera clara: “En vez del lema *conservador* de “¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!”, deberá inscribir en su bandera esta consigna *revolucionaria*: “¡Abolición del sistema del trabajo asalariado!” (SPG, p. 149). Se trata de una distinción clara, por supuesto, pero difícilmente puede considerarse satisfactoria en el plano de la teoría (y es importante recordar que *Salario, precio y ganancia* es el texto preparado por Marx para una exposición cuyo fin era divulgar sus teorías en el Consejo General de la Internacional). Incluso, al prescindir de cuanto se dijo sobre el carácter político que puede asumir la lucha por el salario, retomando las palabras de Rosa Luxemburgo citadas

al final del capítulo anterior, podemos por ejemplo preguntar: ¿es concebible que “los trabajadores” lleguen a luchar por la “abolición del sistema salarial” sin pasar por una serie de luchas sobre las propias condiciones materiales que necesariamente asumen también características económicas? ¿Y no es al interior de estas luchas que maduran esas experiencias, esas formas de organización a través de las cuales la clase obrera comienza a cimentarse con la desmesurada tarea de ser la protagonista de su propia liberación, de acuerdo con la fórmula de Marx? El propio Marx advierte que “si en sus conflictos diarios con el capital cediesen cobardemente, sin duda, se descalificarían para emprender movimientos de mayor envergadura”. (SPG, pp. 148 y ss.).

En lugar de considerar la lucha “económica” como una expresión de “economicismo” y “sindicalismo” conviene, entonces, asumir como criterio de medida de la politicidad de las luchas la intensidad con que estas últimas invisten y resignifican el rompecabezas de la liberación. Desde otro lugar, al postular el carácter intrínsecamente político de la lucha de clases, Marx no se refiere sólo a las luchas que, como la de la jornada laboral, requerirían “una *acción política general*” o a una iniciativa explícitamente revolucionaria. “Todo movimiento de clase (*Klassenbewegung*)”, le escribió a su hija Laura y a Paul Lafargue en 1870, “es y siempre ha sido necesariamente un movimiento político” (MEW, XXXII, p. 675). En este reconocimiento Marx indica la cuestión esencial de su confrontación con Bakunin y el anarquismo, que se califica como un enfrentamiento en torno al significado de la *política*. Identificar como político “*todo* movimiento de clase”, por otra parte, no significa introducir un principio de indistinción y poner sobre un plano de equivalencia movimientos y luchas de diferente calidad e intensidad: la cuestión es, sobre todo, la definición de lo que, retomando palabras de Carl Schmitt, podríamos definir un criterio de lo político.¹

1 Sin repetir la teoría schmittiana de lo “político”, se recuerda que la distinción entre amigo y enemigo ofrece para él “una definición conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o explicación de los contenidos”, señalando “el extremo

Considerado desde el punto de vista de las luchas y los “movimientos de clase”, el concepto mismo de la política parece *dividirse* en el Marx crítico de la economía política. *Por un lado*, un elemento esencial de politicidad distingue “cada movimiento de la clase” en la medida en que surge y se desarrolla en un campo vigilado por los dispositivos de producción de subjetividad que forman parte del Estado y del capital, contrarrestando los efectos de sujeción. *Por otra parte*, la intensidad política de una lucha está determinada por la fuerza con la que llega a investir el rompecabezas de la liberación, contribuyendo a redefinir sus términos y a poner de manifiesto su urgencia (a través de un movimiento que se puede definir como de “politización” o de subjetivación). *Transversalmente*, respecto de estos dos polos de la noción de una política de clase que, a mí me parece, se puede extrapolar a la crítica marxista de la economía política, actúan las tendencias al “economicismo” y al “sindicalismo” (así como la fuerza de recuperación e “integración” del capital y del Estado). Pero pueden determinarse, también, dinámicas de acumulación de fuerza y de generalización del tipo que Marx analizó en particular en el caso de la lucha por el control de la jornada laboral, ejemplo clásico (y todavía metodológicamente actual) de un conflicto por cuestiones “económicas” que llega a tener un significado político general –es decir, a cambiar el equilibrio de poder entre las clases (y, por lo tanto, a construir un terreno más favorable para abordar el rompecabezas de la liberación).

La lucha de clases, por otra parte, se desarrolla también en la teoría, introduciéndonos en una dimensión política que Marx luchó durante toda su vida para mantener en equilibrio con los criterios de rigor científicista a los que se atenía. La crítica de la economía política, se afirma en el epílogo a la segunda edición del primer volumen de *El capital* (1873), expresa *el punto de vista de una parte*. El pasaje en cuestión es interesante, además, por otra razón que ya se

grado de intensidad de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación” (Schmitt, 1932, p. 51). Para una lectura reciente del concepto marxiano de lucha de clases desde esta perspectiva, cfr. Balibar 2013.

mencionó. La crítica, escribe Marx, “no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado” (C, I, p. 16). No puede sino sorprendernos esta mención del proletariado. En realidad, en el primer libro de *El capital* (que el lector se disponía a leer después de la posdata), “el nombre mismo del proletariado está ausente” (Balibar 1997, p. 123). Es una gran cuestión la del “nombre” del sujeto desde cuyo punto de vista (en cuyo nombre, podríamos decir) la crítica de la economía política se viene desarrollando: “la historia”, escribió Jacques Rancière (1992, p. 47), “existe precisamente porque ningún legislador primitivo puso las palabras en armonía con las cosas”. Alrededor de la producción y la apropiación de nombres se desarrollan en la historia batallas políticas de suma importancia. En un estudio reciente, Federico Tomasello (2013) mostró la intensidad del conflicto desatado en Francia entre la revuelta de los tejedores de Lione en 1831 y la Comuna de París que involucra términos como pueblo, trabajadores y proletariado, indagando la filigrana de los procesos que conducen a la formación del “singular colectivo”² clase obrera como condición de posibilidad del movimiento obrero.

Marx juega un papel muy importante en este asunto. El primer volumen de *El capital*, como vimos, articula claramente la crítica de la economía política desde el punto de vista de la clase obrera industrial: tanto las condiciones de su explotación como sus luchas son analizadas a través de un referencia privilegiada al caso inglés, considerado el más “avanzado” desde el punto de vista del desarrollo capitalista y, por tanto, paradigmático en muchos aspectos.³ Hay una

2. Utilizo el concepto de “singular colectivo” siguiendo el trabajo del historiador alemán Reinhart Koselleck (1979), que puso en evidencia cómo algunos de los más importantes conceptos políticos modernos forman parte de un movimiento de abstracción y reducción de la realidad singular previamente designada en plural (sobre el modelo de la formación del concepto de “Historia en general” a partir de una multiplicidad de “historias”).

3. *De te fabula narratur*, le “gritaba” Marx al lector alemán en el prefacio del primer volumen de *El capital* (C, I, p. 7). Anticipando una cuestión que será tratada en el próximo capítulo, cabe señalar que Marx en los últimos años comenzó a problematizar la

primera razón que sugiere no considerar sinónimos “clase obrera” y “proletariado”. De hecho, conviene asumir –forzando un poco, es cierto, los textos de Marx– la tensión entre estos dos términos como esencial instancia crítica para trabajar en el análisis de la producción de subjetividad en el capitalismo (tanto para lo que atañe a la polaridad de la sujeción, es decir, la heterogeneidad de las formas asumidas por la explotación y la dominación, como para aquel que atañe a la polaridad de la “subjetivación”, es decir, de las prácticas y de las luchas en las que se expresa la tensión de la “liberación”). Pero la segunda razón, directamente ligada a la interpretación de los textos de Marx, consiste en el hecho de que, desde el punto de vista político, el “nombre” del proletariado parece hacer referencia a formas de acción colectiva, a prácticas de insurgencia revolucionaria, bastante diferentes a lo analizado por Marx en el primer libro de *El capital* a propósito de la clase obrera inglesa.

Detrás de la referencia al proletariado, en particular en el epílogo a la segunda edición, es difícil no ver el regreso de los “fantasmas” de las víctimas de la insurrección parisina de junio del 48, es decir, la experiencia victoriosa (aunque sea de corta duración) de la Comuna de París en 1871. Concretamente, Marx la presenta (en *La guerra civil en Francia*, el documento que escribió a fines de mayo de ese año, en nombre del Consejo General de la Internacional) como “un gobierno de la clase obrera” (*GCF*, pp. 77-78). Pero es fácil notar que la composición del proletariado parisino en armas, protagonista de la Comuna, era muy diferente a la de la “clase obrera” que se describe en las páginas del primer volumen de *El capital* (ver Dardot y Laval, 2012, cap. V): la referencia al proletariado en el epílogo de 1873 podría aparecer, incluso, como una especie de lapsus de Marx, como

concepción lineal de desarrollo que derivaba de esta asunción del caso inglés como paradigmático. “El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”, escribió en 1867 (*C, I*, p. 7): ya revisando la edición francesa de 1872 a 1875 (la última en la que interviene personalmente de un modo por otro lado muy significativo), Marx modificó la frase escribiendo “el país industrial más avanzado tiene que mostrar, a aquellos que lo siguen en el camino industrial, la imagen de su porvenir” (cfr. Anderson 2010, p. 178, cursivas del autor).

expresión de su conciencia de la naturaleza enteramente política del gesto con el que había nombrado como *clase obrera* al sujeto de la Comuna, en una polémica dura con blanquistas y proudhonianos.

Leyendo *La Guerra Civil en Francia*, por otra parte, encontramos de nuevo el abordaje a los problemas (esencialmente políticos, en el sentido clásico) que el joven Marx había introducido a partir del concepto de proletariado en su enfrentamiento crítico con la filosofía hegeliana del derecho público.⁴ La consistencia teórica y la construcción retórica del texto giran en torno a la figura del Estado (y, por tanto, la producción específica de subjetividad asociada a ella, mucho más que a su conexión con el capital), lo que lleva a innovar en profundidad el modo en que el Estado mismo había sido considerado en un escrito fundamental como el *Manifiesto Comunista* (como Marx y Engels reconocieron explícitamente en el prefacio a la edición alemana de 1872, *MPC*, pp. 23 y ss.). La Comuna aparece, en Marx, como “la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo” como “una forma política totalmente expansiva, mientras que las formas anteriores de gobierno habían sido marcadamente represivas” (*GCF*, pp. 77-78). No nos engañemos, respecto de todo el discurso hecho en este capítulo, con el uso del término “emancipación”: lo que vale, en este pasaje, es la referencia a una forma política “expansiva”, es decir, capaz de echar raíces en los movimientos y en las luchas del trabajo y de incidir en profundidad sobre las determinaciones materiales del sistema social (de la relación de capital) que todo Estado existente hasta aquel momento había garantizado y defendido haciendo uso de sus poderes “represivos”.

En el corazón del debate marxista sobre el Estado en el siglo XX, principalmente debido a la interpretación propuesta por Lenin en

4. La referencia es, en particular, a la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* (escrita en el invierno de 1843/44), donde el proletariado –cuya formación está vinculada, sin duda, con el “proceso de industrialización”– se presenta como la “disolución de la sociedad, en forma de un estamento especial”, con una crítica transparente (que quiere ser radical) del concepto hegeliano de “sociedad civil” y su dialéctica (*CFEH*, p. 83).

vísperas de la insurrección de octubre en *El Estado y la Revolución*, el análisis marxista de la Comuna retomó, aunque en un contexto diferente (se trata aquí, por otro lado, de un manifiesto de una organización política “internacional”), algunos de los temas centrales de sus escritos sobre los años próximos al 48. A modo de balance, y casi retomando los fragmentos del *18 Brumario* a los que aludimos en el cuarto capítulo, Marx escribe, por ejemplo, que la lucha de la clase obrera “tendrá que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos que transformarán las circunstancias y los hombres” (*GCF*, p. 79). Pero la Comuna, a su juicio, determinó un gigantesco salto en la historia política del proletariado: estableció, como escribió a Ludwig Kugelmann en abril de 1871, “un nuevo punto de partida de importancia histórica universal”, destinado a seguir siendo válido “incluso si [la Comuna] fuera aplastada por los lobos, los cerdos y los viles perros de la vieja sociedad” (*CK*, p. 444). El “asalto al cielo” de los comuneros, de hecho, afirmó materialmente “la forma positiva” de la “república social” que desde el comienzo de la revolución de febrero de 1848 había representado para el proletariado de París sólo “una vaga aspiración” (*GCF*, p. 74).

Es la misma figura de la república la que se desfonda en las páginas de Marx ante la irrupción en la historia de una “forma política fundamentalmente expansiva” que resquebraja el piso de las formas tradicionales de Estado y de Gobierno sobre el que se monta la república “burguesa” y “parlamentaria” analizada en el *18 Brumario*. Sin embargo, definitiva es la separación entre la *política comunista* y el Estado moderno: la clase obrera (esto es: el pasaje reclamado en el prefacio de la edición de 1872 del *Manifiesto*), en efecto, “no puede limitarse, simplemente, a hacerse cargo de la maquinaria del Estado ya existente y utilizarla para sus propios fines” (*GCF*, p. 71). Es una separación que debe ser entendida en sentido literal, no sólo metafórico (nadie mejor que Lenin para entender esto, en teoría) en el sentido de que la política comunista, en los términos en los que Marx la deja entrever en su análisis de la Comuna, se define como acción de masas que apunta a separar las funciones “comunes” (en el sentido de aquel *Gemeinwesen* con

el que Engels, en una carta de 1875 a August Bebel, propone sustituir el término “Estado”, *MEW*, XXXIV, p. 129), que van del Estado a su aparato represor, apropiándose del primero y destruyendo el segundo.

“La dictadura del proletariado”, una fórmula que Marx había utilizado anteriormente, por ejemplo, en la ya citada carta a Weydemeyer de 1852 (cfr. *MEW*, XXVIII, p. 508), indica originariamente la forma política de esta acción de masas. Marx escribió en 1875, criticando el “Programa de Gotha”, puesto en marcha por la socialdemocracia alemana bajo la influencia de Lassalle: “La misión del obrero que se ha librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, no es en modo alguno hacer libre al Estado” (*CPG*, p. 46). Ni la clase obrera, por otro lado, tiene que liberar al “trabajo”, dado que tiene que liberarse a sí misma (*CPG*, p. 38). Incluso el rompecabezas de la liberación, como tema esencial en torno al que se determina –en forma necesariamente abierta y “expansiva”– la constitución en sujeto político de la clase obrera y del proletariado: o, mejor, como podríamos agregar ahora, de todos los sujetos situados en el campo de tensión formado entre estos dos términos. En el curso de la historia será a menudo algún otro (un partido, un Estado) el que pretenda actuar en lugar y en nombre de los proletarios y de los obreros, representándolos. Pero la política comunista, como política de una *auto-liberación*, no puede sino ubicarse críticamente contra todo dispositivo de representación, incluso cuando en circunstancias específicas se debe reconocer su necesidad.

Capítulo X Marx en Argel

“El capitalismo viene al mundo y se desarrolla históricamente en un medio social no capitalista. [...] En medio de este ambiente se abre paso, hacia adelante, el proceso de la acumulación capitalista.

[...] La acumulación del capital, con su capacidad de expansión súbita, no puede aguardar al crecimiento natural de la población obrera ni conformarse con él, tampoco podrá aguardar la lenta descomposición natural de las formas no capitalistas y su tránsito a la economía y al mercado. El capital no tiene, para la cuestión, más solución que la violencia, que constituye un método constante de acumulación de capital en el proceso histórico, no sólo en su génesis, sino en todo tiempo, hasta el día de hoy”.

(Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*, 1913)

Marx nunca estuvo en Detroit y Adam Smith jamás conoció Pekín. En Argel, en cambio, Marx había estado de veras, sobre el final de su vida: por un par de meses en el comienzo de 1882, para intentar (sin éxito) evitar los rigores del invierno londinense, siguiendo las recomendaciones de los médicos. El título de este último capítulo, como aquellos célebres que son apenas evocados –de Mario Tronti (1966, p. 290-303) y de Giovanni Arrighi (2007)– no debe ser entendido, sin embargo, en términos literales. Pero por más que no falten elementos de interés en la residencia de Marx en Argel (cfr. en este sentido Vesper 1995), no es a la reconstrucción de esa estadía a lo que nos dedicaremos en las siguientes páginas. El pasaje hacia el “sur” y el “este” de un Marx que probó no sólo la dureza de la enfermedad, sino también, el año anterior, la muerte de su compañera Jenny, se verá más bien como una metáfora muy alusiva a una serie de *desplazamientos* que se producen en su pensamiento después de la publicación del primer libro de *El capital*.

Vale la pena, por ello, forzar el sentido de un *enigma* a propósito de la verdadera suspensión del trabajo para la conclusión de su obra de crítica de la economía política que se produce a partir de 1870 (la retomará, de forma parcial, en 1877). “Razones de salud”, nos informa Engels (*C, II*, p. 6). Es cierto, y sin embargo, pensando con la pasión con la que Marx se comprometió con la Comuna y con los conflictos internos de la Internacional, resulta difícil creer que no podía lograr la energía para reordenar sistemáticamente e integrar la gran mole de manuscritos que había ido escribiendo, incluso desde antes de la publicación del primer libro, para el segundo y tercer libro de *El capital*. Forzar el sentido de un enigma significa, por lo tanto, formular la hipótesis que una serie de bloqueos teóricos se fueron presentando e interrumpieron el orden de la “exposición” (*Darstellung*) de la crítica de la economía política, imponiéndole a Marx la reapertura de la “investigación” (*Forschung*).¹ En los últimos años de su vida, se sumergió en el estudio de las ciencias naturales de su tiempo (desde la química a la geología), debido a la indudable influencia de Darwin, acumuló materiales en torno al tema de una “*historia crítica de la tecnología*”,² se enfrentó intensamente con antropólogos y etnólogos, llenando

1. Escribe Marx en el epílogo a la segunda edición del primer volumen de *El capital* (1873): “Ciertamente, el modo de exposición (*Darstellungsweise*) debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación (*Forschungsweise*). La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística”. (*C, I*, p. 19). Sobre la relación entre *Darstellung* y *Forschung*, refiriéndose en particular a los *Grundrisse*, véase Negri 1979, p. 24.

2. Una “historia crítica de la tecnología”, escribió Marx en una nota al primer volumen de *El capital*, “demostraría en qué escasa medida cualquier invento del siglo XVIII se debe a un solo individuo. Hasta el presente no existe esta obra. Darwin ha despertado el interés por la historia de la tecnología natural, esto es, por la formación de los órganos vegetales y animales como instrumentos de producción para la vida de plantas y animales. ¿No merece la misma atención la historia concerniente a la formación de los órganos productivos del hombre en la sociedad, a la base material de toda organización particular de la sociedad? (*C, I*, 453, n. 89).

gruesos cuadernos de notas. Este último aspecto es especialmente importante, y debe ser considerado junto con la intensificación del interés por la realidad y por las zonas del mundo sobre las que Marx, hasta ese momento, no había construido sus teorías del capitalismo (Inglaterra) y de la revolución proletaria (Francia).

Ya hemos llamado la atención (en el capítulo siete) sobre la importancia que en Marx toma el concepto de *Weltgeschichte*, con la referencia a un “mundo” que se pierde en la traducción italiana canónica de “historia universal”. No es simplemente una cuestión de terminología. Desde sus años juveniles Marx toma en serio la referencia “espacial” contenida en el sintagma *Weltgeschichte*, entrado en uso en la lengua alemana filosófica del siglo XVIII, y lo hace conscientemente interactuar con la referencia “temporal”. Se lee, por ejemplo, en *La ideología alemana*: “Es evidentemente un hecho empírico que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal (*mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur Weltgeschichtlichen*), se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos, (...) un poder que adquiere un creciente carácter de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial* (*Weltmarkt*)” (IA, p. 39). Podemos ver claramente aquí, el significado espacial concreto que asume en Marx la fórmula *Weltgeschichte*, para indicar el tiempo histórico dominado por una potencia (*Macht*) que asume el mundo como ámbito de su acción. La internacional proletaria, en Marx, nace de esta intuición, que es al mismo tiempo una formidable anticipación: “Ningún movimiento político organizado en la historia de la humanidad”, escribió Jacques Derrida (1993, p. 51), “se había presentado hasta entonces como *geo-político*, inaugurando así el espacio que es ahora el nuestro y que alcanza hoy sus confines, confines de la tierra y confines de lo político”.

En términos teóricos nos encontramos frente a un aspecto de notable originalidad de la reflexión de Marx, que se trata de valorizar incluso desde el punto de vista de la producción de subjetividad. En un período histórico en el que lejos estaba de concluirse, en Europa, el proceso de afirmación de los Estados nacionales y de

ruptura de las pertenencias “locales”, su esfuerzo es tendiente a coagular la acción de fuerzas cuya constitución y eficacia se sitúan al interior de una coordinación “mundial”. Y estas fuerzas determinan la producción de experiencia cotidiana de sujetos que, como ya vimos, precisamente por esto se definen como “individuos empíricamente universales” (IA, pp. 36-37). Con una seguridad que no se refleja en ningún exponente de la “economía clásica”, Marx distingue en el principio mundial de sus operaciones uno de los rasgos distintivos del moderno modo de producción capitalista. Leamos un pasaje de los manuscritos de Marx publicado póstumamente por Karl Kautsky, entre 1905 y 1910, con el título *Theorien über den Mehrwert* (“Teorías sobre la plusvalía”): “es solamente el comercio exterior, el desarrollo del mercado en mercado mundial que transforma el dinero en dinero mundial y el trabajo abstracto en trabajo social. La riqueza abstracta, el valor, el dinero, esto es, el trabajo abstracto, se desarrollan en la medida en que el trabajo concreto se desarrolla en una totalidad de especies diferentes de trabajo que involucra el mercado mundial. La producción capitalista se basa sobre el valor o sobre el desarrollo del trabajo contenido en el producto en trabajo social. Pero esto no es posible más que sobre la base del comercio externo y del mercado mundial. Esto es entonces al mismo tiempo presupuesto y resultado de la producción capitalista” (TP, II, p. 226).

El mercado mundial es para Marx, de acuerdo con una fórmula que repite a menudo, en particular, en los *Grundrisse*, “presupuesto y resultado de la producción capitalista”. “La tendencia (*Tendenz*) a crear el *mercado mundial* está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite (*Grenze*) se le presenta como una barrera (*Schranke*) a superar” (G, I, p. 360). Si el capital no puede existir por fuera del horizonte del mercado mundial (dado que es, precisamente, su “condición”), este mismo horizonte debe ser, sin embargo, constantemente producido y afirmado (y en este sentido, el mercado mundial es “el resultado de la producción capitalista”). El problema de la específica producción del espacio que caracteriza al capital es el centro del trabajo de geógrafos marxistas que abordaron, por ejemplo, el problema de la

“rotación de capital” (es decir, su ciclo “definido no como ciclo aislado, sino como proceso periódico” y cuya duración “se haya dada por la suma del tiempo de producción y el tiempo de circulación del capital” (C, II, p. 186) para indagar los procesos de jerarquización territorial que de allí surgen (ver en particular Harvey, 1982).

Lo que me interesa aquí es trabajar sobre la aparente circularidad de la afirmación marxiana según la cual el mercado mundial –a la par, hay que recordarlo, de las figuras subjetivas del capitalista y del obrero (cfr. *supra*, el capítulo cinco)– es tanto el presupuesto como el resultado de la producción capitalista. Esta circularidad es interrumpida por la indicación de un momento histórico, en la “llamada acumulación originaria” y analizada en el capítulo veinticuatro del primer libro de *El capital* en la que tanto la escala mundial del modo de producción capitalista como sus sujetos fueron producidos a través de procedimientos anómalos y excepcionales respecto de la descripción de las relaciones mercantiles de oferta de la economía clásica. Entre “los medios violentos” de la acumulación primitiva (C, I, p. 904) Marx presta una atención particular al colonialismo y a la conquista, precisamente por el papel que han desempeñado en la *apertura* del mercado mundial: “el descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de las poblaciones aborígenes, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista” (C, I, p. 939). El mercado mundial debe su existencia a la violencia de esta “apertura”. Y, sin embargo, es importante hacer hincapié en que su espacio tiene características que se podrían llamar “formales”, en el sentido que puede ser materialmente articulado y organizado de maneras muy diferentes, de acuerdo con geometrías variables de hegemonía, dominación y dependencia: si el capital es “constantemente revolucionario” (G, I, p. 362), lo es también en términos de la producción de los espacios en los que se determina su valorización y su acumulación a escala mundial.

El gran debate a comienzos del siglo XX en torno del imperia-
lismo registra, precisamente, este problema que Marx tomó distin-
guiendo el mercado mundial de las relaciones internacionales (cfr.
Ferrari Bravo 1975). Lo que yo diría es que en un primer momento
Marx estaba deslumbrado por lo que llama las características “forma-
les” del mercado mundial y desde allí construyó una imagen lineal
de la *tendencia* del capital a afirmar, de modo necesario, la propia
lógica, según un modelo sustancialmente unitario y homogéneo.
Independientemente de su propia eficacia retórica (sobre todo en lo
que respecta a la crítica del socialismo utópico), los tonos apologéti-
cos sobre el papel revolucionario de la burguesía en la historia mo-
derna en el *Manifiesto*, así como sobre el colonialismo inglés en la
India, en un escrito de 1853 (*La dominación británica en la India*, en
ICR), pueden ser considerados como síntomas de un desequilibrio
entre dos aspectos –el temporal y el espacial, por así decirlo– de la
comprensión de Marx de la *Weltgeschichte*. Cierta idea de progreso
como una necesidad histórica se infiltra indudablemente en éstas
como en otras páginas marxianas, “desencarnándose” del efecto de
concreción potencialmente producido por la referencia espacial.

Un discurso análogo, por lo demás, puede ser elaborado para el
caso de algunos pasajes de los *Grundrisse* dedicados a “las formas
que preceden a las sociedades capitalistas”, en general dominadas
por una lectura retrospectiva dirigida a evidenciar las características
distintivas (y en última instancia, la “superioridad”) del modo de pro-
ducción capitalista. Según la modalidad que anticipa algunos de los
más relevantes desarrollos de la sociología en los decenios sucesi-
vos, Marx trabaja aquí con un concepto de comunidad construido en
buena medida como negativo de los procesos de “disolución” y de
“separación” (principalmente, de los productores de las “condiciones
objetivas” de su trabajo) constitutivos de la sociedad capitalista. Si el
interés por los desarrollos de la etnología y de la antropología con-
temporánea muestra cómo Marx había sentido, en los últimos años
de su vida, la exigencia de problematizar esta lectura, desde los años
cincuenta (en particular a través de la labor periodística para “New

York Daily Tribune”) la acumulación de lecturas y reflexiones sobre las sociedades distintas a las de Europa Occidental, sobre la India y sobre China, sobre la esclavitud negra en los Estados Unidos, sobre el nacionalismo irlandés y polaco, todo esto le permitió llenar las determinaciones materiales el concepto de “mercado mundial” (cfr. especialmente Anderson 2010).

Es importante no sobrestimar los efectos del desplazamiento y la revisión de esta serie de lecturas, reflexiones e investigaciones derivadas del pensamiento marxiano, sobre todo, después de la publicación del primer volumen de *El capital*. Las cartas, borradores de cartas, cuadernos deben leerse con una cierta cautela, más bien para sostener la formulación de hipótesis. Creo que es posible decir, en cualquier caso, que en sus últimos años Marx se situó desde la perspectiva de una aproximación “multilineal” de la historia y del desarrollo del capitalismo, es decir, considerando la posibilidad de una multiplicidad de formas heterogéneas, calibradas en diferentes escalas históricas y geográficas, de imposición y organización de las relaciones sociales constitutivas del capital (cfr. no solo Anderson de 2010, sino también Dussel 1990). Es Marx mismo quien, escribiéndole a Vera Zasulich en marzo de 1881, dice sobre su análisis de la “llamada acumulación originaria”: “la fatalidad histórica” del movimiento de transición al capitalismo está “expresamente restringida a los países de Europa Occidental” (CVZ), mientras que tres años antes –en una carta al editor de una revista rusa– advertía sobre el riesgo de transformar su análisis en una “teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo” (CVZ, p. 236).

En términos teóricos, vale la pena en este punto volver a leer el breve pasaje de los *Grundrisse* citado anteriormente: “la tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite (*Grenze*) se le presenta como una barrera a superar” (G, I, p. 360). Me parece que es ésta una indicación que, oportunamente desarrollada, permite intervenir de modo productivo en el debate (a menudo ásperamente polémico) que en los últimos años, en particular en los “estudios poscoloniales”, giró en torno de la

valoración del “universalismo” del capital y su relación con la “diferencia histórica”.³ Es decir, se podría sostener que la “tendencia” indica el momento “universal” que es inherente tanto al concepto de capital como a su acción, mientras que el encuentro con el “límite” (definido tanto desde el punto de vista de la extensión geográfica como desde el punto de vista del conjunto de las condiciones históricas, sociales y culturales que determinan, entre otras cosas, la composición del “trabajo vivo”) está en el origen de la profunda heterogeneidad del capitalismo –tanto histórica como contemporánea (Cfr. Petterson 2009, p. 144). El “límite” del que Marx habla en este pasaje, por lo demás, es tanto “geográfico” (como señala también el uso del término *Grenze*, que indica la frontera) como “social”, como explicitaremos en las siguientes líneas. La tendencia del capital, prosigue Marx, es, ante todo, la de subordinar “todo momento de la producción misma al intercambio” y de abolir “la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio; es decir, [poner] la producción basada sobre el capital en lugar de los modos de producción anteriores, más primitivos desde el punto de vista del capital”. (*G*, I, p. 360).

Sea sobre el límite de su “extensión” geográfica, sea sobre el límite de su penetración “intensiva” al interior de formaciones sociales determinadas (para retomar los términos utilizados en el séptimo capítulo), el capital se encuentra de frente, en este pasaje de

3. Se hace referencia en particular al polémico libro de Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (2012), que ha acusado a los teóricos de los “estudios subalternos” indios (R. Guha, D. Chakrabarty, P. Chatterjee) de una sustancial incomprensión de las tendencias “universalizante” del capital y de una crítica apologética de la diferencia histórica y cultural –hasta proponer una nueva y paradójica forma de “orientalismo”. Como Chibber capta algunos aspectos dignos de discusión crítica en el proyecto de los “subaltern studies” (y, más en general, de la teoría poscolonial), el tono general de su discurso lo conduce a sustanciales incomprensiones no sólo de aquel proyecto, sino también de los conceptos marxianos que invoca contra él (partiendo del de “trabajo abstracto”): claramente lo mostró Partha Chatterjee, durante un debate con Chibber en Nueva York (abril de 2013) que se puede ver y oír en la red: <http://kafila.org/2013/05/07/parthachatterjee-on-subalterno-estudios-el-marxismo-y-vivek-chibber/> (7 de enero de 2014). Para una discusión crítica del libro de Chibber véase mi ensayo en *Interventions* 16 (2014), n. 6.

los *Grundrisse*, con espacios “no capitalistas”. Es el problema de la transición al capitalismo el centro del análisis de Marx de la llamada “acumulación originaria”. Marx estaba convencido de que este proceso de transición estaba sustancialmente concluido en Europa occidental, y que ese mismo proceso se estaba repitiendo en las colonias. Como se lee en el último capítulo del primer libro de *El capital* (“La teoría moderna de la colonización”), “el modo capitalista de producción y de apropiación tropieza allí, en todas partes, con el obstáculo (*Hindernis*) del productor que en cuanto poseedor de sus propias condiciones de trabajo se enriquece a sí mismo en vez de enriquecer al capitalista” (*C, I*, p. 956). Calificar y complejizar la referencia a este “obstáculo” –incluyendo un conjunto de condiciones históricas que van mucho más allá de la existencia de una figura del productor como “dueño de sus condiciones de trabajo”– es obviamente indispensable para avanzar en el sentido del modelo interpretativo de la relación entre momento “universal” y “heterogeneidad” del capitalismo que acabamos de esbozar. Pero es igualmente importante reiterar la convicción con la que argumenté hace unos años atrás (Mezzadra 2008, apéndice) –y que comparto con muchos estudiosos y estudiosas– en relación a que debemos tener en cuenta los problemas y los “procedimientos” estudiados por Marx a propósito de la “llamada acumulación originaria” como característica cada vez renovada de todo el arco histórico de desarrollo del modo de producción capitalista (y, por lo tanto, no confinado a su “pre-historia”). La producción de los que aparecen al mismo tiempo como “presupuestos y resultados de la producción capitalista” –el mercado mundial pero también, y sobre todo, los sujetos que se mueven dentro de él– se retoma continuamente como problema que interrumpe la linealidad histórica del desarrollo, en particular en los momentos de crisis en los que el capital despliega al máximo –de frente a *límites* determinados– su propia naturaleza de “revolución permanente”.

En estos momentos vuelve a aparecer el problema del “límite”, es decir, de la transformación de un conjunto de relaciones sociales, de

procesos productivos, de formas de organización política, de específicos aspectos espaciales en “obstáculos a superar”.⁴ La situación actual muestra claramente (por ejemplo, mediante el ataque al *welfare* en Occidente o el desmantelamiento de los ciclos productivos pertenecientes a épocas pasadas de la industrialización en muchas partes del mundo), que estos “obstáculos” no son necesariamente ambientes “no capitalistas”, pero pueden ser construidos como “externos” al capital (desde su interior, si se nos permite el juego de palabras) para abrir nuevas fronteras a su valoración. Me parece que esta dinámica de “apertura”, inmediatamente presidida por precisos dispositivos de “clausura” (es decir, de confinamiento y de jerarquización de los espacios, así como de disciplinamiento de los sujetos), es un rasgo estructural del modo de producción capitalista en su momento justamente “universal”, que debe ser comprendido críticamente en las circunstancias particulares en las que se produce. Está, además, acompañado de una producción específica de subjetividad y de conflictos no reductibles a las dos imágenes fundamentales en torno de las que viene desarrollándose la imaginación revolucionaria de Marx –la de la clase obrera industrial y la del proletariado insurrecto en las calles de París–.

En estos procesos y en estos conflictos, como en el resto de la escena de la “llamada acumulación originaria”, las diferentes formas de propiedad común y de relaciones comunitarias no pueden sino ocupar roles centrales –sea como “foco de ataque” para el capital (a través un amplio espectro de dispositivos de cercado y despojamiento), sea como base para la resistencia. Si se acepta la hipótesis de que

4. Es importante subrayar, además, que en los *Grundrisse* la fórmula “límite” (*Grenze*) / “obstáculo” (*Schranke*) es utilizada por Marx para definir al capital en general. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: “el capital, como representante de la forma general de la riqueza –el dinero– constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él, cada límite es y debe ser una barrera. En caso contrario dejaría de ser capital, dinero que se produce a sí mismo. Apenas dejara de sentir a determinado límite como una barrera, apenas se sintiera angosto dentro de él, descendería él mismo de valor de cambio a valor de uso, de forma universal de la riqueza a determinada existencia sustancial de aquella” (G, I, p. 276).

Marx había desarrollado en los últimos años de su vida una aguda conciencia de la importancia de estos problemas a escala global, su confrontación con los antropólogos y los etnólogos (documentado en los cuadernos 1880-1882) se carga de significados posteriores respecto a lo indicado por Engels en el prefacio a su prólogo a *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Marx, en otras palabras, no fue sólo en busca de los orígenes históricos de una serie de criterios de jerarquía social, sino que trabajó, también, en la construcción de un archivo de formas de lo “común” con el que leerá políticamente algunos de los conflictos más significativos determinados en su tiempo por la expansión mundial del capitalismo.

Es en particular en torno al caso de Rusia, a la posibilidad de que la *mir*, la comunidad rural, pudiese representar la base de un pasaje directo al comunismo, que Marx razonó en los últimos años de su vida (cfr. Basso 2012, pp. 94-117). Incluso en este caso, los textos que tenemos son fragmentarios, y los intentos que se han hecho en los últimos años (en particular en los Estados Unidos) para obtener un Marx “comunitario” son decididamente poco convincentes (se puede ver un balance de esto en los ensayos compilados en Curcio 2011). Lo que me interesa extrapolar del último Marx no es una completa revisión teórica ni, tampoco, la solución de las aporías de su pensamiento. Es, más bien, el intento constante por recualificar los términos de un problema –el de la *liberación*–, con presencia permanente desde los años de su juventud. Y, por supuesto, en la intensidad de la confrontación con las formas de propiedad común y de la relación comunitaria se puede leer, en filigrana, la tensión a reavivar la búsqueda sobre el tema de la producción de subjetividad al interior de un capitalismo ya definitiva y materialmente pensado en su dimensión mundial.

Podemos imaginar que fuese ésta su preocupación mientras caminaba por las calles de Argel, al comienzo de 1882, mientras recolectaba información acerca de los albañiles que “en tanto sanos y autóctonos” se enfermaban con violentas fiebres después de tres días de trabajo y recibían como parte del salario “una dosis diaria

de quinina” (Vesper 1995, p. 190), o mientras se toma un café en un local “moro”, fascinado por el espíritu de “igualdad absoluta” que observaba entre los clientes árabes. Refiriéndose a su hija Laura, el 13 de abril, agregó para evitar cualquier duda, en su característica mezcla de alemán e inglés: *und dennoch gehen sie zum Teufel without a revolutionary movement*, “y, sin embargo, son mierda sin un movimiento revolucionario” (Vesper 1995, p. 200).

Conclusión

“La constitución de un ‘mercado mundial’ fue definida por Marx como la máxima tarea histórica del capital. Esta tesis se encuentra ‘fundada’ en las primeras páginas de *El capital*: el análisis del concepto de trabajo abstracto muestra que su existencia histórico-teórica es necesaria en una infinita multiplicidad de articulaciones, una continua superación de los límites fijados por el valor de uso. Tal superación es posible, definitivamente, sólo sobre la extensión más amplia imaginable del área de intercambio, sobre el mercado mundial”.

(Luciano Ferrari Bravo, “Viejas y nuevas cuestiones en la teoría del imperialismo”, en *Imperialismo y clase obrera multinacional*)

El atravesamiento de los textos de Marx que se propuso en este pequeño libro, ciertamente, no apunta a hacer emerger los contornos de una teoría sistemática y completa de la subjetividad y de su producción. Pretende, sin embargo, identificar a lo largo de todo el arco de su pensamiento la continuidad de una problemática aunque abordada con instrumentos cada vez diferentes. Hemos visto cómo desde los primeros años de 1840, Marx calificaba la crítica vinculándola muy estrechamente a los modos con los que el Estado y el derecho producen las propias figuras de la subjetividad. Este nexos constitutivo entre crítica y producción de subjetividad permanece congelado en los años siguientes, a la búsqueda de nuevas formulaciones en el campo de la política, la historia y la economía política. No parece forzada la referencia a “la producción de la subjetividad” en Marx: en sus textos, el sujeto no es nunca pensado prescindiendo de sus implicaciones en una red de “circunstancias” y “relaciones” que definen su posición, que le delimitan las márgenes de libertad y acción, que le organizan su relación con el mundo.

La subjetividad indica, entonces, en Marx un campo marcado por la división. La crítica de la economía política hace explotar la imagen unitaria del sujeto construido por el pensamiento político moderno

en torno a categorías como ciudadanía, personalidad y “propiedad de sí”: fuerza de trabajo y dinero, como vimos, son para Marx categorías económicas absolutamente peculiares, precisamente porque constituyen el centro de gravitación de figuras subjetivas irreconciliables y antagonistas. Pero al mismo tiempo, estas figuras –el “portador” de fuerza de trabajo y el “portador” del dinero– son atravesadas por múltiples desgarraduras que atañen, en particular, a la relación con la colectividad (con la “clase”) de la que forman parte. Esto se demostró a propósito de la segunda figura discutiendo el concepto de “capital total”. Pero aquí importa, sobre todo, el “portador” de la fuerza de trabajo: devenido obrero, éste se descubre sometido a la cooperación, no sólo al “comando” y al “despotismo” del capitalista, sino también a una potencia de trabajo “combinado” que se presenta como “potencia de una voluntad extraña”. Y, por otro lado, el análisis que se propuso del concepto de “trabajo abstracto” muestra que una desgarradura se inscribe en la subjetividad del singular “portador” de la fuerza de trabajo, que interioriza –junto a la “forma trabajo”– la forma mercancía. Lejos de ser característica sólo de la fase juvenil y “filosófica” de la obra de Marx, el tema de la “enajenación” vuelve a aparecer en algunos momentos estratégicos de la crítica de la economía política, y constituye después de todo uno de los hilos rojos alrededor de los que se organiza el análisis marxista de la subjetividad.

La enajenación, por otro lado, no configura para Marx una constante de la condición humana, sino el resultado de un conjunto de relaciones que deben ser quebradas. Lo que Marx no encarna, evidentemente, es un pensamiento del orden, ni siquiera un pensamiento de la libertad: es, mucho más radicalmente, un pensamiento de la liberación. Se mostró cómo él era conciente de la dificultad de este objetivo, que a menudo presenta en términos de un rompecabezas. Y, sin embargo, Marx no dejó nunca de pensar en este problema, sobre el fondo de las luchas y de las prácticas revolucionarias de su tiempo: releer hoy sus textos significa seguir pensando, en condiciones completamente distintas, el mismo problema de la liberación. La crítica de la economía política presenta un intento por establecer la solución a este problema

sobre la base de un análisis de los aspectos materiales sobre los que se apoya el modo de producción capitalista. El capital, como vimos, no es una “cosa”, sino “una relación social mediada por cosas”. Es importante apreciar el doble significado que asume aquí el término “relación”, de fundamental importancia en toda la obra de Marx. La existencia misma de la relación sintetiza, por un lado, una serie de condiciones de sujeción que hacen que determinados sujetos se vean compelidos a ocupar una posición subordinada. Por otro lado, sin embargo, no teniendo la fijeza de una “cosa”, la relación de capital es abierta a su contestación, subversión y transformación. Es más: esta relación se funda, para Marx, sobre la valorización y sobre la explotación de un “exceso” de subjetividad de los “portadores” de fuerza de trabajo respecto a las condiciones de sujeción (resumidas en la coacción a mercantilizar la propia fuerza de trabajo). Es sobre esto que se apoya la valorización del capital, en otros términos, es también el terreno sobre el que se forman y se expresan las contradicciones y los antagonismos que signan el modo de producción capitalista, base material para la ruptura de la continuidad de su historia.

Como se observa en el análisis del concepto de la fuerza de trabajo, esta “excedencia” subjetiva es definida por Marx en términos muy precisos como la brecha entre la potencia productiva del trabajo vivo y el valor del “trabajo pretérito”, cristalizado en la fuerza de trabajo en tanto mercancía. En este sentido, el capitalismo aparece como un modo de producción enteramente fundado sobre la movilización y la explotación de una desmesura subjetiva. He aquí el origen tanto de su formidable dinamismo como de su radical inestabilidad, que presenta problemas históricamente inéditos de disciplinamiento y control social. Desde la perspectiva marxiana, el elemento de desmesura subjetiva (la misma “diferencia de valor” entre el trabajo vivo y la fuerza de trabajo a la que “miraba el capitalista cuando compraba” esta última) estaba destinado a quebrar el equilibrio general del sistema. La crítica, en este sentido, no invoca un criterio externo a la relación de capital, se basa, más bien, en su naturaleza intrínsecamente antagonista para fundar la posibilidad (cuando no la necesidad) de su derrocamiento.

Prescindiendo del determinismo que ocasionalmente se infiltra en las páginas marxianas, creo que hay aquí una indicación del método que sigue siendo valiosa, sobre todo en la medida en que se niega a hacer del capital un fetiche y muestra, en última instancia, la dependencia del trabajo, de la actividad y de la cooperación de los explotados.

Al mismo tiempo, esta indicación de método es, sin embargo, insuficiente para nosotros. Como es evidente, la teoría marxista de la explotación y la ley del valor en la que se basa fueron formuladas en una situación caracterizada por la afirmación en los países centrales de la época –principalmente en Inglaterra– del capitalismo industrial.

Se refieren a condiciones, la de la fábrica y la de la “gran industria”, en las que el obrero, por un lado, se encontraba frente a frente con el comando capitalista, mientras que, por el otro, vivía cotidianamente la experiencia de la distancia entre su potencia productiva y la medida capitalista del salario. No es que estas condiciones no existan más hoy. Sino que se encuentran enmarcadas en un régimen de acumulación mucho más complejo, en el que una multiplicidad de formas de trabajo y de cooperación son violentamente sincronizadas por los procesos de financiarización, que alteran la realidad misma de la explotación, intensificándola, pero volviéndola también más elusiva, menos inmediatamente localizable y “nombrable”. La misma seguridad con la que Marx identificaba al “laboratorio secreto” de la producción, distinguiéndolo de la “superficie” de la circulación y del intercambio e indicando el lugar esencial de la extracción de plusvalía y de la explotación, aparece hoy cada vez menos recomendable.

En tal situación, es menester preguntarse si debe ser recualificada la imagen misma de la excedencia subjetiva, elaborada por Marx –como acabamos de ver– en una relación especular con la manera en la que el capital construye la subjetividad del “portador” de fuerza de trabajo. El análisis que propusimos del concepto de trabajo abstracto –así como la introducción del concepto de “forma trabajo”– apunta a hacer emerger la internalización de un extrañamiento originario como momento esencial de esta específica producción capitalista de subjetividad. Se trata de un momento del todo material, que condicio-

na el acto, el imaginario, la vida de los sujetos explotados, incluso más allá de las específicas relaciones laborales en las que están (o no están) insertos. Asumir la producción de subjetividad como terreno eminente de lucha política significa hacerse cargo de este problema y, por lo tanto, reconocer el significado estratégico que pueden asumir los movimientos de rechazo de lo que se definió como subjetividad capitalista en los momentos en los que éstos sitúan la propia acción en un horizonte más amplio de crítica de los aspectos materiales del modo de producción capitalista. Dentro de estos aspectos, el momento de extrañamiento –en los términos en los que se definió– parece ser cada vez más decisivo en el comando sobre la cooperación social y en el gobierno de la frontera entre el trabajo y la vida que, incluso manteniendo un indudable significado en las biografías individuales (donde continúa presentándose, ante todo, como umbral decisivo para el acceso a la renta), a menudo tienden a volver elusivas las dimensiones sociales sobre las que actúa hoy prioritariamente la valorización del capital. En estas dimensiones, por lo demás, el extrañamiento tiende a ser acompañado, y así redoblado, por los procesos de desposesión que asumen como propio objetivo los recursos “comunes” –del conocimiento producido y depositado en las redes a la naturaleza, del *welfare* a los espacios urbanos. La construcción de un concepto de explotación capaz de integrar estas dos dimensiones fundamentales del extrañamiento y de la desposesión, desde el punto de vista de la producción de subjetividad característica del capitalismo contemporáneo, me parece un objetivo fundamental sobre el que trabajar hoy.

Un argumento similar puede proponerse a propósito de la imagen del sujeto obrero que emerge de la crítica marxiana de la economía política. También en este caso se muestra cómo en muchas páginas de Marx la figura colectiva de la clase obrera aparece especularmente construida en el reverso de la concentración de la producción y de la organización capitalista del trabajo, hasta asumir las mismísimas características de homogeneidad. Desde el primer capítulo de este trabajo insistimos en la necesidad de criticar a fondo esta imagen del sujeto obrero. Releyendo el análisis marxiano de la cooperación de

fábrica, traté de mostrar cómo la homogeneidad del “trabajo combinado” es producido por la violencia del comando capitalista, que se presenta de modo absolutamente concreto como comando sobre las modalidades en las que el obrero singular “se despoja de sus límites individuales y desarrolla la facultad de su especie”. Incluso aquí el problema fundamental parece ser el de una específica producción de subjetividad, que no puede ser simplemente invertida. Más en general, el énfasis que se puso sobre la necesidad de mantener abierta –mucho más allá de las intenciones de Marx– la diferencia entre el proletariado y la clase obrera también corresponde a la exigencia de volver sobre cada imagen del sujeto explotado (e incluso del sujeto revolucionario) como sujeto homogéneo. Fundamental resulta para mí, en este sentido, poner en discusión la convicción marxiana según la cual el modo de producción capitalista se caracteriza por la tendencial generalización del estándar del trabajo asalariado “libre”.

Asumir, de modo mucho más realista, la presencia –tanto en la historia del capitalismo como, sobre todo, en su presente global– de una multiplicidad de formas de regulación y de explotación del trabajo dependiente impone pensar este último a partir del dato de su constitutiva heterogeneidad. Lo que se dijo acerca de la raza y del género (así como, más en general, en torno al tema de la corporeidad), muestra que la heterogeneidad de la que se habla no es un simple dato sociológico, sino que lleva la marca de un conjunto de luchas y movimientos de insubordinación. Y recualifica políticamente el problema de una subjetivación de clase que, en la medida en que, después de todo, asume la creciente interpenetración entre “producción” y “reproducción”, no puede ser pensada al interior de los confines de un trabajo concebido, en sentido estricto, en términos “economicistas”.

En la obra de Marx, el problema de la homogeneidad del sujeto de clase está vinculado a una reflexión extraordinariamente intensa en torno al tema de la abstracción, sobre la cual en los capítulos de este libro traté de reconstruir algunos momentos esenciales. La crítica juvenil del derecho y del Estado, desarrollada en una cerrada confrontación con Hegel, ya proponía como tema fundamental los caracteres de

realidad de la abstracción, indagada a partir de sus propios efectos en la constitución de figuras específicas de subjetividad. La abstracción es, aquí, separación de la “vida genérica” del hombre, apropiada y representada por el Estado, a partir de la experiencia cotidiana de los individuos singulares en la esfera de la “sociedad civil” (y no me parece inútil señalar que, incluso en un horizonte teórico bastante diferente, este mismo problema reaparecerá –como vimos– en el análisis marxiano de la cooperación de fábrica). La crítica de la abstracción, por otra parte, no fue jamás desarrollada por Marx en nombre de la defensa de lo “concreto”. En los *Grundrisse* y en *El capital* es sobre los efectos de realidad de abstracciones como el dinero y la forma mercancía que insiste la crítica haciendo hincapié, en primer lugar, en la intensificación de la potencia común que la abstracción vuelve posible (recordemos que el dinero expresa el “nexo social” entre los individuos, mientras que la mercancía representa “algo en común”, la objetivación del “trabajo abstractamente humano”) y contestando, en segundo lugar, su sentido de mistificación y “fetichismo”: es decir, la radical negación de igualdad que la abstracción misma parece evocar (así como la constitución, en el mundo de las mercancías, de una subjetividad encantada por esta mistificación y por este “fetichismo”). Es sobre el terreno materialmente construido por la potencia de la abstracción que se sitúa, para Marx, el problema de la reapropiación del común y de la conquista de la igualdad –el problema del comunismo–. El mismo concepto de “trabajo abstracto” debe leerse dentro de esta crítica extraordinariamente original de la abstracción. Como intenté mostrar, ese concepto no puede ser reducido a “concretas” dinámicas de abstracción del proceso de trabajo y de las figuras del trabajo y, por lo tanto, no puede ser simplemente invertida en términos antagónicos. En tanto medida capitalista de la productividad, ésta contiene en sí una norma y una forma (la que llamamos “la forma trabajo”) que reproduce el comando capitalista, diseminándolo en las relaciones sociales e imponiéndolo como criterio de constitución de la subjetividad. Es más: entendido en estos términos, el dominio del “trabajo abstracto” –lejos de comportar, necesariamente, como un proceso de homogeneización del trabajo

social— no sólo tolera, sino que promueve su continua diversificación y un incremento de su heterogeneidad.

Es en este sentido, teniendo en cuenta su estrecha relación con el “trabajo abstracto”, que se intentó leer otra categoría en torno a la cual la reflexión de Marx presenta características de gran originalidad: la categoría de “mercado mundial”. Desde *La ideología alemana*, la escala global sobre la que necesariamente se extienden los circuitos de valorización y de acumulación capitalista es indagada por Marx con especial atención a los efectos que ésta consigue en términos de la subjetividad (desde la que se pueden definir las coordenadas espaciales de la producción de subjetividad): la imagen de los “individuos empíricamente universales” es particularmente relevante a este propósito. Se podría decir que el recorrido sucesivo del análisis marxiano al interior del laboratorio de la crítica de la economía política, del “volverse mundo” del modo de producción capitalista, fue de entrada caracterizado por una tesis no muy diferente de aquella que prevaleció en la primera fase de los debates contemporáneos sobre la “globalización”, en los años noventa del siglo pasado: esto es, la “tendencia” a la constitución del mercado mundial aparece en Marx como tendencia a la progresiva homologación, guiada desde el “centro” del sistema, de relaciones sociales de producción a escala planetaria. Desde este punto de vista, es particularmente importante señalar cómo la profundización de los estudios sobre realidades distintas de las occidentales conduce a Marx, en los últimos años de su vida, a poner en discusión esta imagen de la “tendencia” y a trabajar en dirección de una aproximación “multilineal” a la historia y al desarrollo del capitalismo. En la medida en que el “mercado mundial” adquiere, a sus ojos, cada vez más realidad y concreción, se puede observar, de manera concluyente, que la misma distancia entre la abstracción y la heterogeneidad a la que referimos como constitutiva del concepto de trabajo abstracto se proyecta a nivel mundial, con consecuencias que Marx sólo podía intuir desde el punto de vista de la subjetividad de los explotados —y, por lo tanto, de una política de la liberación. Por muchos aspectos, trabajar sobre estas consecuencias es uno de los problemas fundamentales de nuestro presente.

Obras de Marx citadas (siglas)

18B: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
C, I: *El capital, Libro primero. El proceso de producción del capital*, México, Siglo XXI Editores, 1986.

C, II: *El capital, Libro segundo. El proceso de circulación del capital*, México, Siglo XXI Editores, 1986.

C, III: *El capital, Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, México, Siglo XXI Editores, 1986.

CVI: *inédito, El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI Editores, 1990.

CCEP: *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, Editorial Progreso, 1989.

CCFDH: *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*, en Id., *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona, Planeta Agostini, 1994.

CEP: *Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Claridad, 2008.

CFEH: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

CJ: *La cuestión judía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

CPG: *Crítica del programa de Gotha*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1971.

CS: *Cuaderno Spinoza*, Madrid, Montesinos, 2012.

CVZ: *Cartas a Vera Zasulich* (www.kmarx.wordpress.com/2014/01/13/cartas-de-marx-a-vera-zasulich-y-al-director-de-otiechestvennie-zapiski/)

G: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, 2 vol., México, Siglo XXI Editores, 1989.

GCF: *La guerra civil en Francia*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2009.

HF: K. Marx-F. Engels, *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Bruno Bauer und Konsorten*, in MEW, II.

IA: K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1974.

LCF: *Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

LK: *Cartas a Kugelmann*, en *Id.*, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Editorial Progreso, 1974.

MEF: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

MEW: K. Marx-F. Engels, *Werke, 39 Bde. und 2 Erg.Bde.*, Berlin, Dietz, 1958-1971.

MF: *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI Editores, 1970.

MPC: K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Ediciones del siglo, 1969.

SPG: *Salario, precio y ganancia*, Buenos Aires, Ediciones del siglo, 1972.

TF: *Tesis sobre Feuerbach*, en K. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, vol. I, Moscú, Editorial Progreso, 1974.

TP: *Teoría de la plusvalía*, 2 tomos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980.

- Adorno, T.W. (1966), , *Dialéctica negativa*, trad. es. Madrid, Taurus, 1984.
- Althusser, L. (1965), *La revolución teórica de Marx* (título original en francés: *Pour Marx*, París, Maspero, 1965), México, Siglo XXI Editores, 1981.
- Althusser, L. (1969-1970), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. es. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.
- Anderson, K.B. (2010), *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Aronowitz, S. (2003), *How Class Works: Power and Social Movement*, Yale, Yale University Press.
- Arrighi, G. (1990), *Secolo marxista, secolo americano. L'evoluzione del movimento operaio mondiale*, trad. it. in Id., *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*, Roma, manifestolibri, 2010.
- Arrighi, G. (2007), *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First Century*, London, Verso.
- Badiou, A. (2009), *L'ipotesi comunista*, trad. it. Nápoli, Cronopio, 2011.
- Balibar, É. (1993), *La filosofía de Marx*, trad. es., Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2000.
- Balibar, É. (1997), *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, trad. it. Milano, Mimesis, 2001.
- Balibar, É. (2011), *Citoyen sujet et autres essais de anthropologie philosophique*, París, PUF.
- Balibar, É. (2013), “*Klassenkampf*” as *Begriff des Politischen*, in R. Jaeggi e D. Loick (a cura di), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp.
- Basso, L. (2008), *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci.
- Basso, L. (2012), *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Verona, ombre corte.

- Bensaïd, D. (1995), *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, trad. es. Buenos Aires, Ediciones Herramientas, 2003.
- Bensaïd, D. (2007), *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*, trad. es., Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- Blanqui, L.A. (1832), *Interrogatorio y defensa del ciudadano Blanqui en el proceso contra la sociedad de los amigos del pueblo*.
- Bloch, E. (1921), *Thomas Münzer teólogo de la revolución*, trad. es. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1921.
- Bologna, S. (1974), *Moneta e crisi: Marx corrispondente della "New York Daily Tribune"*, 1856-57, in AA.VV., *Crisi e organizzazione operaia*, Milano, Feltrinelli.
- Borio, G., Pozzi, F. e Roggero, G. (2002), *Futuro anteriore. Dai Quaderni rossi ai movimenti globali: ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Roma, Derive Approdi, 2002.
- Carver, T. (2002), *Imagery/Writing, Imagination/Politics: Reading Marx through the Eighteenth Brumaire*, in M. Cowling e J. Martin (a cura di), *Marx's Eighteenth Brumaire. (Post)modern Readings*, London, Pluto Press.
- Carver, T. (2008), *Marx's Conception of Alienation in the Grundrisse*, in M. Musto (a cura di), *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of Political Economy 150 Years Later*, New York, Routledge, 2008.
- Chakrabarty, D. (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Chatterjee, P. (2012), *The Black Hole of Empire, History of a Global Practice of Power*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Chibber, V. (2012), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London-New York, Verso.
- Curcio, A., a cura di (2011), *Comune, comunità, comunismo*, Verona, ombre corte.
- Cusset, F. (2003), *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'assalto dell'America*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2012.
- Dardot, P. e Ch. Laval (2009), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. es. Barcelona, Gedisa Editorial, 2010.
- Dardot, P. e Ch. Laval (2012), *Marx, prénom: Karl*, París, Gallimard.
- Deleuze, G. (1973) "¿Cómo reconocer el estructuralismo?", trad. es. Id., *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005.

- Chatelet (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. VIII, Milano, Rizzoli, 1975.
- Derrida, J. (1993), *Espectros de Marx*, trad. es. Madrid, Trotta ediciones, 1995.
- Di Leo, R. (2012), *L'esperimento profano. Dal capitalismo al socialismo e viceversa*, Roma, Ediesse.
- Duso, G. (1987), *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino.
- Dussel, E. (1990), *El último Marx y la liberación de América*, México, Siglo XXI Editores.
- Fanon, F. (1961), *Los condenados de la tierra*, trad. es. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Ferrari Bravo, L. (1975), "Vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo", in *Imperialismo e classe operaia multinazionale*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, M. (1966), *Las palabras y las cosas*, trad. es. México, Siglo XXI Editores, 1999.
- Foucault, M. (1969), *La arqueología del saber*, trad. es. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1970.
- Foucault, M. (1970), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquetes Editores, 2002.
- Foucault, M. (1973), *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, París, EHESS/Seuil/Gallimard, 2013.
- Foucault, M. (1975), *Vigilar y castigar*, trad. es. Madrid, Siglo XXI Editores, 1988.
- Foucault, M. (1976), *Le maglie del potere*, trad. it. in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. III, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Foucault, M. (1977), *Microfisica del poder*, trad. es. Madrid, La Piqueta, 1979.
- Foucault, M. (1983), *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, trad. it. in Id., *Poteri e strategie*, Milano, Mimesis, 1994.
- Foucault, M. (1994), *La inquietud por la verdad*, trad. es. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013.
- Galli, C. (1988), *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, il Mulino.
- Gramsci, A. (1975), *Cuadernos de la cárcel*, México, Biblioteca Era, 1981.
- Guha, R. e Spivak, G.Ch. (1988), *Subaltern Studies. Modernità e (post) colonialismo*, trad. it. parz. Verona, ombre corte, 2002.

- Gulli, B. (2005), *Labor of Fire. The Ontology of Labor Between Economy and Culture*, Philadelphia, PA, Temple University Press.
- Hall, S. (2003), *Marx's Notes on Method: A "Reading" of the "1857 Introduction"*, in "Cultural Studies", XVII, 2.
- Hardt, M. e Negri, A. (2000), *Imperio*, tr. es. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2005.
- Harvey, D. (1982), *The Limits to Capital*, Oxford, Basil Blackwell.
- Haug, W.F. (1995), *Charaktermaske*, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, a c. di W.F. Haug, vol. 2., Berlin-Hamburg, Argument.
- Haupt, G. (1978), *Marx y el marxismo*, en *Historia del marxismo*, trad. es. Barcelona, Bruguera, 1979.
- Hegel, G.W.F. (1802-1803), *Scritti di filosofia del diritto*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1962.
- Hegel, G.W.F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, ed. es. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Heidegger, M. (1938), *La época de la imagen del mundo*, trad. es. in Id., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Heidegger, M. (1946), *Carta sobre el humanismo*, trad. es. Madrid, Alianza, 2004.
- Heidegger, M. (1954), *Saggi e discorsi*, trad. it. Milano, Mursia, 1976.
- Heinrich, M. (1994), *Abstrakte Arbeit*, in *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, a c. di W.F. Haug, vol. 1., Berlin-Hamburg, Argument.
- Hilferding, R. (1910), *El Capital Financiero*, tr. es., Madrid, Ediciones Tecnos, 1963.
- Hobbes, Th. (1651), *Leviatán*, trad. es. Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1968.
- Hobsbawm, E.J. (1978), *Prefazione*, in *Storia del marxismo*, vol. 1, *Il marxismo ai tempi di Marx*, Torino, Einaudi.
- Husserl, E. (1931), *Meditaciones cartesianas*, trad. es. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Jameson, F. (2011), *Representing Capital. A Reading of Volume One*, London, Verso.
- Korsch, K. (1938), *Karl Marx*, New York, Russell and Russell, 1963.
- Koselleck, R. (1979), *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*, trad. es., Madrid, Paidós, 1993.

- Kuczynski, Th. (2009), *Was wird auf dem Arbeitsmarkt verkauft?*, in M. van der Linden-K.H. Roth (a cura di), *Über Marx Hinaus. Arbeitsgeschichte und Arbeitsbegriff in der Konfrontation mit den globalen Arbeitsverhältnissen des 21. Jahrhunderts*, Berlin-Hamburg, Assoziation A.
- Legrand, S. (2004), *Le Marxisme oubliée de Foucault*, in "Actuel Marx", XXXVI (2004), 2.
- Lenin, V.I. (1902), *¿Qué hacer?*, tr. es. en Id., *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, tomo I.
- Lenin, V.I. (1913), *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*, trad. es. en Id., *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, tomo I.
- Leonelli, R., a cura di (2010), *Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*, Roma, Bulzoni.
- Locke, J. (1690), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. es. Madrid, Alianza, 2000.
- Luxemburgo, R. (1899), *Reformismo o revolución*, trad. es. en Id., *Obras escogidas*, tomo I, Madrid, Editorial Ayuso, 1978.
- Luxemburgo, R. (1924), *Introducción a la Economía Política*, trad. es., Madrid, Siglo XXI Editores, 1978.
- Macherey, P. (2008), *Marx 1845. Les "Thèses" sur Feuerbach*, París, Éditions Amsterdam.
- Macherey, P. (2012), *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, trad. it. Verona, ombre corte, 2013.
- Majakovskij, V. (1924), *Valdimir Ilich Lenin*, Madrid, Akal, 1978.
- Merlo, M. e Rametta, G. (1999), *Potere e critica dell'economia politica in Marx*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci.
- Mezzadra, S. (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, ombre corte.
- Mezzadra, S. (2011a), *How Many Histories of Labour? Towards a Theory of Postcolonial Capitalism*, in "Postcolonial Studies", XIV, 2.
- Mezzadra, S. (2011b), *Bringing Capital Back In: A Materialist Turn in Postcolonial Studies?*, in "Inter-Asia Cultural Studies", XII, 1.
- Mezzadra, S. e Chignola, S. (2012), *Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività*, in "Filosofia politica", XXVI, 1.

- Mezzadra, S. e Neilson, B. (2013), *Border as Method, or the Multiplication of Labor*, Durham, NC, Duke University Press.
- Mezzadra, S. e Ricciardi, M. (2002), *Marx. Antologia degli scritti politici*, Roma, Carocci.
- Mohanti, Ch.T (2012), *Femminismo senza frontiere. Teorie, differenze, conflitti*, trad. it. Verona, ombre corte.
- Montag, W. (2013), *Louis Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham, NC, Duke University Press.
- Musto, M. (2010), *Commento storico critico*, in K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Macerata, Quodlibet.
- Musto, M. (2011), *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Roma, Carocci.
- Napoleoni, C. (1972), *Lezioni sul Capitolo sesto inedito di Marx*, Torino, Boringhieri.
- Negri, A. (1979), *Marx más allá de Marx*, tr. es. Madrid, Akal, 2001.
- Negri, A. (1979b), *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, a cura di P. Pozzi e R. Tommasini, Milano, Multhipla.
- Negri, A. (1981), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, tr. es. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Negri, A. (1987), *Fábricas del sujeto / ontología de la subversión*, tr. es. Madrid, Ediciones Akal, 2006.
- Negri, A. (1992), *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1994.
- Negri, A. (2011), *De l'antagonisme au commun: retrouver Marx*, in "Actuel Marx", 50.
- Negri, A. (2012), *Spunti di "critica preveggenete" nel Capitolo VI inedito di Marx 2012*, <http://uninomade.org/critica-preveggenete-capitolo-sesto/>
- Neocleus, M. (2005), *Il mostro e la morte. Funzione politica della mostruosità*, trad. it Roma, DeriveApprodi, 2008.
- Nietzsche, F. (1886), *Más allá del bien y del mal*, tr. es. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1983.
- Nigro, R. (2011), *Les enjeux d'une confrontation avec Marx*, in Ph. Artières, J-F. Bert, F. Gros, J. Revel (a cura di), *Cahier Foucault*, Paris, Herne, 2011, pp. 142-146.
- Pankoke, E. (1970), *Soziale Bewegung-Soziale Frage-Soziale Politik*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag.

- Pasukanis, E.B. (1927), *Teoría general del derecho y del marxismo*, trad. es. Barcelona, Labor Universitaria, 1976.
- Petterson, Th.C. (2009), *Karl Marx, Anthropologist*, Oxford-New York, Berg.
- Postone, M. (1996), *Time, Labor, and Social Domination. A Critical Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Postone, M. (2005), *Critical Social Theory and the Contemporary World*, in "International Journal of Politics, Culture & Society", XIX, 1/2.
- Rancière, J. (1992), *Los nombres de la historia*, trad. es. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Rancière, J. (1995), *La Méésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée.
- Read, J. (2003), *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*, Albany, NY, State University of New York Press.
- Ricciardi, M. 2010, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, eum.
- Rosdolsky, R. (1967), *Génesis y estructura de El capital de Marx*, tr. es. México, Siglo XXI Editores, 1989.
- Rousseau, J.-J. (1762), *El contrato social*, trad. es. Barcelona, Altaya, 1993.
- Rubel, M. (1974), *Marx crítico del marxismo*, trad. it. Bologna, Cappelli, 1981.
- Rubin, I. I. (1928), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, trad. es. Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1974.
- Ruge, A. (1842), *La filosofía hegeliana del derecho e la política del nuestro tiempo*, trad. it. in "Annali di Halle" e "Annali tedeschi" (1838-1843), Firenze, La Nuova Italia, 1981.
- Samaddar, R. (2010), *The Emergence of the Political Subject*, New Delhi, Sage.
- Sartre, J.-P. (1957), *Cuestiones de método*, trad. es., Instituto del Libro, 1968.
- Sartre, J.-P. (1960), *Crítica de la razón dialéctica*, trad. es. Buenos Aires, Losada, 1995, 2 voll.
- Schmitt, C. (1932), *El concepto de lo político*, tr. es. México, Ediciones Folios, 1985.
- Simmel, G. (1911), *El concepto y la tragedia de la cultura*, trad. es. in Id., *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988.
- Sohn-Rethel, A. (1972), *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1977.
- Spivak, G.Ch. (1999), *Crítica de la razón postcolonial*, trad. es. Madrid, Akal, 2010.

- Spivak, G.Ch. (2000), *The New Subaltern: A Silent Interview*, in V. Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London-New York, Verso.
- Tarizzo, D. (2003), *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Raffaello Cortina.
- Therborn, G. (2008), *From Marxism to Post-Marxism?*, London-New York, 2008.
- Therborn, G. (2012), *Class in the 21st Century*, in “New Left Review”, 78 (Nov-Dec).
- Thompson, E.P. (1963), *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2 voll., 1969.
- Thompson, E.P. (1967), *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial*, tr. es. En Id., *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979.
- Tocqueville, A. (1851), *Recuerdos de la revolución de 1848*, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- Tomasello, F. (2013), *Fra il nome e la storia. Trasformazioni del discorso politico e concetto di classe al principio della monarchia di Luglio (1831-1832)*, Dissertazione dottorale, Dottorato di ricerca “Europa e Americhe: Costituzioni, Dottrine e Istituzioni Politiche”, Università degli Studi di Bologna.
- Trombadori, D. (1999), *Colloqui con Foucault*, Roma, Castelvecchi.
- Tronti, M. (1966), *Obreros y capital*, trad. es., Madrid, Akal, 2001.
- Vattimo, G. (1981) *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli.
- Vercellone C. (2012), *La legge del valore nel passaggio dal capitalismo industriale al nuovo capitalismo*, <http://uninomade.org/vercellone-legge-valore/>
- Vesper, M. (1995), *Marx in Algier*, Bonn, Pahl-Rugenstein.
- Virno, P. (1999), *El recuerdo del presente*, tr. es. Barcelona, Paidós, 2003.
- Zanini, A. (2005), *Filosofia economica: fondamenti economici e categorie politiche*, Torino, Bollati Boringhieri.

Epílogo

En la cocina de la Cazona de Flores
Una conversación con Sandro Mezzadra

*Sábado, mediodía, barrio de Flores. El propósito: filmar un pequeño video de difusión que sirva para dar una circulación en imágenes del libro y que al mismo tiempo sea la ocasión de volver sobre las ideas y motivaciones que llevaron a Sandro a internarse en la obra de Marx y escribir *Nei cantieri marxiani*. La propuesta: el autor nos va a agasajar con unas pastas con salsa boloñesa que él mismo va a cocinar mientras conversamos y filmamos. Dos puntos de partida motivan la charla y organizan la escena: la aparición inesperada y sugestiva de la palabra “cocina” en el proceso de traducción del italiano al castellano; y la propuesta de leer a Marx más allá del marxismo.*

Tinta Limón: ¿La idea de la *cocina* de Marx funciona bien como traducción?

Sandro Mezzadra: Me gusta la idea de “la cocina” de Marx, de una producción cocinera. Transmite la idea de la necesidad de ir más allá de las nociones tradicionales que tenemos de producción. Aquí en la cocina hay distintos elementos que se van mezclando y de la mezcla surge algo nuevo. Y esta es una buena imagen, aun si un poco en broma, de la idea de producción que Marx tenía cuando era joven y se hallaba bajo la influencia del materialismo del Renacimiento, donde existía esa idea de una fábrica del mundo. La producción es producción del mundo y –agregaría Marx– también producción de lo humano. Me gusta pensar esta idea de fábrica del mundo como algo presente en todo el trabajo de Marx, también en los años en que escribió *El capital* y se dedicaba a la crítica de la economía política. Es como si en esta idea de la producción del mundo y lo humano pudiéramos encontrar –justamente en continuidad con el materialismo del Renacimiento– algo alquímico, un continuo proceso de transformación.

Además, la idea de “cocina” es muy sugerente también si la ponemos en relación con la idea del momento mismo de la producción

conceptual, cuando estás produciendo un concepto que todavía no está listo. Siguiendo la metáfora, es claro que debemos tener cuidado: la salsa –como el concepto– puede quemarse y si se quema tenés que empezar otra vez. Pero, al mismo tiempo, empezar otra vez puede ser algo que te ayuda a producir tanto platos más ricos como conceptos más finos y más efectivos.

TL: ¿Una traducción literal de “*Nei cantieri marxiani*” cómo sería?

SM: Un *cantieri* es una obra, una construcción como la que te cruzás en la calle. Y en italiano transmite justamente la idea de algo abierto, donde se está construyendo y todavía no se cerró la obra. En este sentido es un poco lo que decía antes sobre la cocina. Pero la cocina agrega esta idea de una mezcla de elementos que me parece genial.

TL: ¿Qué te imaginás con respecto a la lectura del libro en Argentina? ¿Te imaginás algunas diferencias con su lectura europea?

SM: Seguro que existen diferencias. Pensé en este libro como una pequeña contribución para la reapropiación de la obra de Marx. En este sentido, el título italiano tiene también una referencia literal al hecho de que Marx ha escrito mucho más de lo que ha publicado. De una manera contundente, impactante. Y esto nos da la idea de un pensamiento y de una obra en devenir, que es una idea totalmente distinta de Marx de la que ha sido construida y transmitida por el marxismo, como una obra cerrada que logró individuar las leyes del desarrollo del modo de producción capitalista. Es cierto que existían razones para construir esa imagen cerrada de Marx y de su obra, pero es también cierto que hoy esa imagen no sirve para nada. Ni siquiera dan ganas de leerlo; mientras que, por el contrario, el énfasis puesto sobre la naturaleza abierta de su obra, sí puede abrir la posibilidad de muchas apropiaciones distintas. Entonces, por supuesto que puede haber diferencias en las maneras en las que se puede leer a Marx en América Latina y en Europa. Pero, más allá de las diferencias “geopolíticas”, lo que me interesa es dar la idea de una apertura de la obra de Marx, de un Marx vivo. Y por esto, una vez más, el título.

Y además, otra razón por la que me gusta mucho el título *La cocina de Marx* es porque hace inmediatamente referencia a esta materialidad de la carne, de la verdura, del vino... Y en el caso de un pensador como Marx, que estaba sumamente preocupado por los efectos de las abstracciones, esta imagen bien material produce una suerte de cortocircuito que me parece muy eficaz. Marx estaba obsesionado –y con razón– por el tema de la abstracción. Lo afectaba mucho el hecho de que en el capitalismo lo que arma y manda sobre las relaciones sociales son abstracciones. Abstracciones reales, en el sentido de que estas mismas abstracciones –como el dinero y la “forma mercancía”– producen efectos reales. Y entonces la oposición entre la abstracción por un lado y la carne, la verdura y el vino, por el otro, me parece una buena idea de lo que el propio Marx tenía en su cabeza cuando trabajaba sobre el tema de la abstracción. Él venía de la filosofía clásica alemana, de la filosofía de Hegel, donde la abstracción era otra cosa, aun si para él también el problema del “hacerse carne” de la abstracción, de lo universal, era un problema fundamental. Marx trató justamente de trabajar en este desfasaje entre la abstracción y la carne, la verdura y el vino, para decirlo otra vez un poco en broma, pero que es la idea...

TL: Cuando empezaste a leer a Marx, tal vez en la facultad o al comienzo de tu militancia, ¿te encontraste con ese Marx cerrado o ya otros habían empezado a abrir su lectura?

SM: Para mí la apertura fue producida por el obrerismo revolucionario italiano y, en particular, por las lecturas de Mario Tronti y Toni Negri. Este era el Marx que yo conocí desde chico. Y el Marx cerrado era el Marx del Partido Comunista Italiano, el Marx de la ortodoxia. Tal vez el primer libro que leí con pasión sobre Marx fue el libro de Toni Negri, *Marx más allá de Marx*. Entonces, desde un punto de vista metodológico, cuando empecé a leer a Marx ya me encontraba en presencia de esta idea de apertura que había sido propuesta por el obrerismo.

TL: ¿Qué diferencias hay entre el Marx abierto leído en Negri y Tronti y el de *La cocina de Marx*?

SM: Bueno, pasaron como treinta y cinco años... En los últimos tiempos recibí las influencias de muchas lecturas que quedan fuera del canon del obrerismo: los estudios poscoloniales; corrientes heterogéneas de teoría anti-racista y feminista radical, que han sido muy importantes en mi lectura de Marx; nuevos estudios históricos sobre el trabajo; las propias discusiones latinoamericanas, etcétera. Quiero decir que el conjunto de problemas y preguntas que están detrás de este libro es bastante diferente del conjunto de problemas que estaban atrás de un libro como *Marx más allá de Marx*, que sigue siendo por su parte un libro extraordinario.

TL: ¿Qué preguntas están atrás de este libro?

SM: Por ejemplo, la pregunta sobre una constitución de la subjetividad que está marcada por heterogeneidades y movimientos que cuestionan la imagen clásica de la clase obrera de la tradición marxista, pero también la del obrero social que fue muy importante para mi formación y militancia política durante muchos años. El “encuentro” con la migración ha sido fundamental para mi en este sentido; detrás de lo que digo en *La cocina de Marx* sobre la heterogeneidad del trabajo vivo, este encuentro sigue estando muy presente...

Otro tema respecto del cual la historia de los últimos treinta años produce una diferencia significativa a propósito de la globalización, es la manera en que se toma un concepto clave en Marx como es el de mercado mundial. Si se mira la historia del obrerismo italiano, esa historia se caracteriza por buscar el punto más avanzado en el desarrollo del capitalismo. Y esa búsqueda fue muy importante para el estatuto teórico de los conceptos mismos producidos por el obrerismo. Yo trabajo hoy en día de otra manera, lo hago desde el punto de vista de una organización global del capitalismo que desafía la idea misma de la existencia de un punto más avanzado. Me parece que esto se puede ver bastante bien en el libro, y quizás se ve aún mejor en el trabajo que hago con Brett Neilson, en el libro que publicamos juntos el año

pasado en inglés, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Y por supuesto tiene consecuencias también desde el punto de vista de las subjetividades, porque otra cosa que caracterizó al obrerismo y al postobrerismo italiano fue justamente el intento de encontrar un sujeto central que podía ser tomado como eje de una recomposición de clase a partir de su posición en la producción. Esta es otra cosa que yo intento dejar de lado. Mi intento es abrir un espacio de búsqueda sobre el tema de la subjetividad que pueda ir más allá de esta cuestión del sujeto más avanzado, del sujeto más importante...

TL: Uno de los conceptos que aparece en el libro es el de lucha de clases. ¿Cómo pensarla hoy? ¿Tiene sentido seguir hablando de antagonismo? ¿Cuáles te parece que serían los actores?

SM: El concepto de lucha de clases es obviamente central en Marx, no se puede escribir sobre Marx sin enfrentarse con este concepto. Es claro que la manera en que el concepto fue planteado por la tradición marxista ortodoxa hoy no es muy sugerente. Claro que hablar de una “tradicón marxista ortodoxa” es una generalización, pero da la idea de un conjunto de desarrollos ideológicos, históricos y políticos que terminaron con vincular estrechamente la idea de lucha de clases con una imagen muy tradicional y estereotipada de la producción, de las fábricas, del conflicto sindical, y por supuesto del “sujeto productivo”, de la clase obrera.

Mi intento, como el de muchxs otrxs (y trabajando en el surco abierto por un conjunto de extraordinarias “herejías” marxistas), es el de ampliar radicalmente el concepto de producción que en Marx es el fundamento del planteo de la lucha de clases. Desde esta perspectiva, intento mostrar –desarrollando un planteo que ha sido fundamental para el autonomismo italiano– cómo la producción se desplazó más allá de los muros de la fábrica, para involucrar a redes muy amplias de cooperación social que nos obligan a replantear el concepto de explotación y, por consiguiente, de lucha de clases y de sujeto productivo. Pero lo que me parece que sigue teniendo una actualidad es la idea de una lucha y de un antagonismo enraizados en condiciones materiales

que siguen produciendo una diferencia radical más allá de la imagen del ciudadano y de la igualdad que es la imagen central de todo el pensamiento liberal y demócrata. La oposición planteada por Marx entre dinero y fuerza de trabajo (lo que significa entre sujetos cuya vida se organiza alrededor de la posesión de dinero y sujetos cuya vida se organiza alrededor de la posesión de fuerza de trabajo) sigue siendo fundamental a pesar de que la “anatomía” y hasta la “antropología” de estos sujetos se modificaron radicalmente con respecto a la época de Marx.

TL: Una inquietud política que se nos plantea ante una “vuelta a Marx” refiere a los estilos de militancia y de discusión asociados con la tradición marxista. Puntualmente en tanto discutir era demoler al otro, destruir sus argumentos y su posición. ¿Hay otra manera? ¿Otros estilos posibles de traer a Marx?

SM: Es cierto. Hay un estilo que es parte de una historia muy compleja, contradictoria pero al mismo tiempo muy rica, y que es la historia del marxismo. Y, por supuesto, cuando en el libro digo que es necesario leer a Marx más allá del marxismo entiendo también que es necesario ir más allá de este estilo de discusión. Es un estilo de discusión que ha sido partícipe de luchas y movimientos que verdaderamente han cambiado el mundo, que han contribuido de una manera fundamental en producir el mundo en el que vivimos hoy.

Estoy convencido de que es necesario mirar al marxismo como a un hecho histórico. Ya no me interesa decirme marxista, aun si, para mí, Marx sigue siendo una referencia fundamental para entender el mundo y para pensar no sólo en la realidad del capitalismo, sino también en la revolución. No considero que haya que despreciar a la historia larga y compleja del marxismo, pero sí creo que esa historia se acabó. Y una pregunta clave de este libro es precisamente cómo se lee a Marx después del fin del marxismo. Qué estilo de discusión debemos inventar después del fin del marxismo.

Estoy de acuerdo en que el estilo de discusión de la tradición marxista hoy no tiene ya sentido, no tiene efectividad. Pero es claro que debemos buscar un estilo que nos permita volver a imaginar y a pro-

ducir también frentes de conflicto y antagonismo en la discusión. No podemos adoptar la idea de una discusión “racional”, fundada sobre el acuerdo, una idea que es muy importante en la cultura liberal. Ir más allá del estilo de discusión característico del marxismo no significa llegar a una revalorización del estilo de discusión liberal porque sabemos muy bien cuáles son los límites y las condiciones materiales de desigualdad y exclusión que hicieron posible y siguen haciendo posible la reproducción del estilo liberal de discusión. Y, claro, hay que mirar a la manera en la que nuevos estilos de discusión surgen de los movimientos, de las luchas específicas que se dan en la actualidad. Creo que nos hallamos en una condición de transición, donde hay un estilo de discusión (de batalla política y de enfrentamiento teórico) que ya no funciona más mientras que todavía no encontramos uno nuevo. Esta búsqueda es parte de las preguntas que me llevaron a escribir este libro.

TL: Es llamativo que en términos de estilo, de registro y de lenguaje, en tu libro hay una suerte de convivencia entre un estilo académico y un estilo militante. ¿Cómo llevás esto en tu escritura y en tu vida? ¿Lo vivís como algo natural o como una contradicción?

SM: No lo vivo precisamente como una contradicción. Hace mucho tiempo estoy tratando de trabajar en la frontera entre la academia y la militancia e intentando producir discursos capaces de dialogar con la discusión más académica y que, al mismo tiempo, sean de una cierta utilidad para los movimientos y las luchas. Aun si no lo veo como una contradicción en sí misma, en la práctica sí va produciendo muchas contradicciones. Hay todo un manejo de esta frontera que muchas veces te lleva a enfrentarte con dificultades y problemas. Diría que esto es parte de mi vida y, también, de la historia de la cual provengo, que es la historia del obrerismo italiano. El obrerismo estuvo siempre caracterizado por este mismo intento, aun si en condiciones muy distintas a las de hoy tanto en lo académico como en la militancia. Pero sí, me gusta decir que me siento partícipe de esta tradición y trato de contribuir, con toda la modestia necesaria, en su desarrollo.

TL: Una última pregunta: ¿quién le cocinaba a Marx?

SM: ¡No creo que Marx haya sido un gran cocinero! Leyendo sus cartas tenemos la impresión de que, sobre todo en los momentos de trabajo más apasionado, no le interesaba mucho la comida... Es claro que en la casa de Marx había toda una organización del trabajo y de la reproducción bastante precisa y muy problemática, sin caer en los detalles de la relación entre él, la mujer, la mucama, etc... Se podría también agregar que esta cotidianidad de Marx es expresión de su incapacidad de comprender todo el tema de la reproducción de la fuerza de trabajo. Marx habla muchas veces, y de una manera muy precisa, del problema de la producción y de la reproducción de la fuerza de trabajo y se trata, para él, de un problema muy grande desde el punto de vista teórico. En la crítica de la economía política el tema del valor de la mercancía “fuerza de trabajo” es fundamental y el trabajo de producción y reproducción de la fuerza de trabajo juega un papel destacado en la determinación del valor de la fuerza de trabajo que después se va a negociar con el capitalista. Marx, como nuestro en el libro, subraya este punto en muchos pasajes pero después no lo desarrolla. Y desarrollarlo habría significado para él tomar en cuenta el papel de un trabajo muy distinto del trabajo industrial que es el trabajo de cuidado, el trabajo de reproducción, básicamente femenino en aquella época y también en su casa. Llevar Marx a la cocina, como hicimos hoy bromeando, puede también tener este sentido de llevarlo simbólicamente a reconsiderar el problema de la relación entre producción y reproducción, que ha sido central en los desarrollos teóricos y en las luchas de las últimas décadas.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN NOCIONES COMUNES

La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular
de Verónica Gago, 2014

Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas
de Chistian Marazzi, 2014

Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias
de Jun Fujita Hirose, 2014

Hegel o Spinoza
de Pierre Macherey, 2ª ed., 2014

Micropolítica. Cartografías del deseo
de Suely Rolnik y Félix Guattari, 2ª ed., 2013

Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana
de Paolo Virno, 2ª ed., 2013



