

COOPERACIÓN O VALOR.**LOS LÍMITES DE LA VALORIZACIÓN EN LOS *GRUNDRISSE* DE KARL MARX**

Cooperation or Value.

The Limits of Valorization in Karl Marx's *Grundrisse*

Cristián Sucksdorf

ORCID ID: 0000-0003-3672-3772

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

csucksdorf@gmail.com**RESUMEN**

Este artículo se interroga sobre las consecuencias del carácter fallido de la valorización del capital en los *Grundrisse*, es decir, sobre el remanente de cooperación social que durante las crisis generales el capital no logra convertir plenamente en valor. Para comprender mejor la relación entre valor y cooperación se buscará un punto de comparación con la relación que establece *La ideología alemana* entre la cooperación directa, denominada “poder social”, y su forma alienada, denominada “violencia ajena”. Esa relación será ampliada a partir de otras concepciones como las de Walter Benjamin, Elías Canetti y León Rozitchner. Finalmente, se contrastarán estos resultados con dos clásicas interpretaciones de los *Grundrisse*: la de Enrique Dussel, que acentúa la exterioridad del trabajo frente al valor, y la de Antonio Negri, centrada en la relación entre crisis, valor y la lucha de clases.

Palabras clave: *cooperación, crisis, Marx, poder social, valor, violencia.*

ABSTRACT

This paper questions the consequences of the failed character of capital valorization in the *Grundrisse*, that is, the remnant of social cooperation that during general crises capital fails to fully convert into value. To better understand the relationship between value and cooperation, a point of comparison will be sought with the relationship established by *The German ideology* between direct cooperation, called “social power”, and its alienated form, called “alien violence”. This relationship will be expanded from other conceptions such as those of Walter Benjamin, Elías Canetti, and León Rozitchner. Finally, these results will be contrasted with two classic interpretations of the *Grundrisse*: that of Enrique Dussel, which accentuates the exteriority of work in the face of value, and that of Antonio Negri, focused on the relationship between crisis, value and class struggle.

Keywords: *cooperation, crisis, Marx, social power, value, violence.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone rastrear algunas consecuencias — fundamentalmente políticas en sentido amplio— que pueden desprenderse del carácter imperfecto con que Karl Marx (1983) describe el proceso de valorización del capital en sus cuadernos de trabajo de los años 1857-1858, es decir, en los *Grundrisse*. ¿Pero qué significa que el proceso de valorización tenga un carácter “imperfecto”? Sencillamente que Marx le adjudica, como determinación esencial, la imposibilidad de que en todo momento se realice plenamente. Y esto significa que la cooperación social no siempre puede ser completamente reconvertida en valor; el nombre de esa imposibilidad es la crisis general. La dimensión de lo político se manifestará precisamente en esos bordes, en el punto en que la descomposición del proceso dibuja el perfil de la valorización. Este artículo sigue como hilo conductor el supuesto de que hay en los *Grundrisse* una impronta profundamente política, expresada en relación a la crisis general como ruptura del proceso de valorización, es decir, allí donde la cooperación no se convierte íntegramente en valor y queda libre como una potencialidad en disputa.

Ahora bien, para acceder a este problema se debe comprender en qué consiste para Marx, en primer lugar, la relación entre trabajo abstracto y cooperación. Si la relación entre trabajo abstracto y valor es directa y comprensible de suyo, ¿qué será necesario para trazar esa misma relación, pero ahora con respecto a la cooperación? ¿Se trata, acaso, de que cooperación y trabajo abstracto son sinónimos o existe, en cambio, alguna transformación que permite el pasaje de uno a otro? Para comprender esa doble relación —primero entre trabajo abstracto y cooperación, y luego entre cooperación y valor— voy a recurrir como punto de comparación a la relación que Marx y Engels establecen en *La ideología alemana* (2017) entre la cooperación directa, que denominan “poder social” (*soziale Macht*) y su forma “enajenada”, que denominan “violencia ajena” (*fremde Gewalt*). Seguiré el su-

puesto de un isomorfismo entre esos dos pares de conceptos, la cooperación y el valor, por un lado, el poder social y la violencia ajena, por el otro. En ese punto será de utilidad sumar un nuevo punto de vista sobre la relación general entre violencia (*Gewalt*) y poder (*Macht*). Para ello contrapondré el esquema planteado por Marx con dos célebres concepciones sobre este tema, que son las de Walter Benjamin y Elías Canetti, a fin de diferenciar más nítidamente el contorno de los conceptos marxianos y enriquecer sus determinaciones fundamentales.

Finalmente, la significación política de esa relación entre los pares cooperación-valor y poder-violencia será analizada a partir de dos interpretaciones clásicas de los *Grundrisse*: la de Enrique Dussel y la de Antonio Negri. El resultado de esa confrontación sumará un nuevo par de relaciones: la crisis y la lucha de clases. Así, en la articulación de estas parejas conceptuales (cooperación-valor, violencia-poder, crisis-lucha de clases) encontraremos los extremos en los que encuadrar la significación política de los *Grundrisse* y su interrogación sobre los límites de la valorización.

TRABAJO ABSTRACTO Y COOPERACIÓN

¿Cuál es la razón por la que es tan importante para Marx la distinción entre el trabajo abstracto y el concreto más que como fundamento analítico de la formación del valor? Partamos de la explicación que le da Marx a Engels en una conocida carta del 24 de agosto de 1867:

Lo mejor de mi libro es: 1. (...) el *doble carácter del trabajo*, según que sea expresado (*ausdrückt*) en valor de uso o en valor de cambio; 2. El tratamiento del *plusvalor independientemente de sus formas particulares*, beneficio, interés, renta del suelo, etc. (Marx 1965, p. 326; 1983, p. 176)

Ese doble “carácter del trabajo” supone que el trabajo es parte ya de la forma mercancía, que la actividad ha sido reducida a esa forma abstracta, pero real, de modo que el trabajo también tiene

que manifestarse en una relación “físicamente metafísica”. Sin embargo, el problema del plusvalor no se limita a la distinción entre el valor de uso y valor de cambio del trabajo, sino que debemos sumar una segunda distinción inmanente al valor de uso del trabajo. Y es que el valor de uso del trabajo que el capital pone en marcha en la producción debe entenderse bajo dos determinaciones distintas: el trabajo concreto, que crea valores de uso (objetos útiles); y el trabajo abstracto, que lo que crea es valor. La determinación de valor de uso y valor de cambio no solo afecta entonces a la relación entre la capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*, para mantener la expresión de los *Grundrisse*) y el capital, sino que determina la actividad misma, escindida entre un hacer que *produce* valores de uso y otro que *crea* valor. Por esto la importancia de la conceptualización del trabajo abstracto no puede pensarse por fuera de la del plusvalor, y, en última instancia, es esta relación el aspecto fundamental que Marx resalta en su libro. Se trata de las transformaciones que deben existir entre el trabajo concreto, realmente efectuado por los trabajadores interrelacionados, y una forma-trabajo creadora de valor y por lo tanto, del plusvalor que el capital acumula y en el que se constituye.

Desde el punto de vista del trabajo abstracto, los trabajadores pierden el lugar de sujetos de esa actividad, que solo compete al capital en tanto sujeto de la valorización; desde el punto de vista del trabajo concreto, el trabajador se ve reducido a objeto de su propia acción. Por lo tanto, en relación al trabajo concreto o abstracto —y a sus determinaciones como valor de uso o valor de cambio— se juega el modo de inscripción de los trabajadores en el proceso de valorización.

Una segunda determinación que podemos desprender del trabajo abstracto es que lo que se pone en juego ahí no es la acción individual de tal o cual trabajador (la acción que realiza un cuerpo solo puede ser concreta), sino la articulación de una tarea colectiva, cooperada. El trabajador, desde el punto de vista del trabajo concreto, se ve aplastado en su individualidad, en

ese cuerpo que se desgasta y cansa, como objeto de una acción cotidiana, y que es él mismo en cada caso. Pero desde el punto de vista del trabajo abstracto no hay individualidad alguna: el trabajo abstracto es siempre colectivo, uniforme; lo contrario de la experiencia: “mera gelatina indiferenciada de trabajo humano” (Marx, 1989, p. 70). Y por esto, ese carácter colectivo del trabajo abstracto aparece invisibilizado para el trabajador individual, que ha quedado aplastado en la corporalidad meramente física de su actividad concreta despojada de la dimensión colectiva.

Con el valor, el capital no acumula entonces el esfuerzo de *cada* cuerpo (como suponía Adam Smith), ni tampoco mero tiempo de trabajo (*Arbeitszeit*), entendido como la diferencia entre el trabajo necesario y la jornada de trabajo total —teoría ricardiana de la relación directa entre trabajo y valor (ver Backhaus, 1969)—, sino que a través de las distintas temporalidades de la forma-trabajo (trabajo objetivado, trabajo como actividad y trabajo como posibilidad) de lo que el capital se apropia como unidad temporal es de la cooperación. A través del trabajo objetivado se apropia: a) de la cooperación pasada, en el valor de uso del trabajo vivo; b) de la cooperación presente, en adquisición del trabajo futuro y sus posibles; c) de la cooperación futura. Pero con esto hemos avanzado demasiado lejos, volvamos más detenidamente a la relación entre cooperación y valor.

LA COOPERACIÓN Y SU DOBLE

Lo primero que notamos entonces es que para que la cooperación pueda ser acumulada en la forma valor, previamente ha tenido que ser vaciada de materialidad, escindida en dos polos unilaterales: por un lado, un trabajo concreto sin dimensión social —es decir, abstraído de la totalidad social e histórica de la que forma parte—; por el otro, un trabajo abstracto sin rastros de la materialidad de los cuerpos, limitado a una temporalidad espectral y vacía. Sin embargo, la cooperación, cuya omnilateralidad es reducida así a esta doble unilateralidad de trabajo concreto y trabajo abstracto,

no solo es limitada, sino que, paradójicamente, resulta al mismo tiempo incrementada. Solo que ese incremento no *enriquece*, no aumenta, los poderes de cada cuerpo individual de los trabajadores ni de su asociación, sino únicamente los del capital:

La asociación de los obreros —la cooperación y *division of labour* en cuanto condiciones fundamentales de la productividad del trabajo— aparecen (*erscheinen*), al igual que todas las fuerzas productivas del trabajo (...) como fuerza productiva del capital (...). La fuerza colectiva (*Kollektivkraft*) del trabajo, su carácter como social (*Charakter als gesellschaftliche*), es por lo tanto fuerza colectiva del capital. Todos los poderes sociales de la producción son fuerzas productivas del capital, y este mismo se presente, pues como el sujeto de estas fuerzas. Consiguientemente, la asociación de los obreros, tal como se presenta en la fábrica, tampoco es puesta por ellos, sino por el capital. (...) Ante el obrero individual esa asociación aparece como accidental. Aquél se vincula a su propia asociación con los demás obreros y a su cooperación con ellos como algo ajeno. (Marx, 1983, p. 487; 2009b, p. 86)

Entonces la cooperación, limitada a la doble unilateralidad de la forma mercancía (trabajo concreto que produce valores de uso, trabajo abstracto que crea valor), lejos de verse destruida resulta acrecentada mediante la división del trabajo. Sin embargo, esa mayor potencia aparece como ligada unilateralmente al capital, y la fuerza que los cuerpos despliegan en su interrelación, la fuerza colectiva (*Kollektivkraft*), se convierte en fuerza colectiva del capital. Sin embargo, no se trata de que los trabajadores *puedan* menos que antes, puesto que no dejan de formar parte de esas fuerzas colectivas incrementadas, se trata, por el contrario, de que la apropiación de ese poder aumentado se ha vuelto ajena, unilateral: “un modo de operar del capital”. Pero, aunque apropiada unilateralmente, la cooperación se extiende por la moderna división del trabajo que el capital pone en movimiento, de modo que se genera una “fuerza colectiva”, un poder social, que los trabajadores sostienen en sus relaciones, aunque no puedan apropiarse de él.

Doble carácter, entonces, de la cooperación bajo el capitalismo: por un lado, el incremento del poder colectivo; por el otro, su apropiación unilateral representada como valor, y que culmina en una potencia virtual del poder de los trabajadores y una despotencia real, mientras que para el capital es una potencia real y —esto habrá que probarlo— una despotencia virtual. Ahora bien, ¿cuáles son las relaciones entre ambas perspectivas de la cooperación? ¿Es posible que esa *fuerza colectiva* de los trabajadores, incrementada, sea reconvertida y apropiada directamente como social (*als gesellschaftliche*) en lugar de reducirse a su representación como valor? Sandro Mezzadra (2014) caracteriza así la posibilidad de una expansión más allá de los límites del capital, de ese poder que el capital mismo ayuda a incrementar:

La cooperación comandada por el capital se enfrenta a una cooperación antagónica (...). 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 (...). 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”. (p. 93)

En este punto es clara la relación con el *general intellect* de los *Grundrisse*. Podríamos pensar que con ese apartado Marx (1983) se propone el encadenamiento hipotético de una “tendencia necesaria” (*notwendige Tendenz*) del capital, a saber, “el aumento de la fuerza productiva del trabajo y la máxima negación del trabajo necesario” (p. 594; 2009b, pp. 219-220), es decir, la “subsunción activa” del trabajo vivo al trabajo objetivado como maquinaria. Aborda entonces esa “tendencia necesaria” a partir de una secuencia hipotética:

En la misma medida en que el tiempo de trabajo (...) es puesto por el capital como único elemento determinante, desaparecen el trabajo inmediato y su cantidad como principio determinante de la producción (...); el trabajo inmediato se ve reducido cuantitativamente a una proporción más exigua, y cualitativamente a un momento sin duda imprescindible, pero subalterno frente al trabajo científico general (...) y (...) a la fuerza productiva general resultante de la estructuración social de la producción global (...). El capital trabaja, así, en favor de su propia disolución como forma dominante de la producción. (Marx, 1983, p. 596; 2009b, p. 222)

Esa “tendencia necesaria” —pero también necesariamente hipotética— abre el interrogante sobre el destino de la cooperación cuando el mismo desarrollo de las fuerzas productivas del capital automatice completamente el trabajo, de modo tal que deje de ser posible la ecuación valor-trabajo. En este fragmento Marx (1983) es, sin dudas, optimista:

Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha sido superado como la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja (...) de ser su medida y por tanto el valor de cambio [la medida] del valor de uso. (p. 601; 2009b, p. 228)

De este modo, al ser “superado” el trabajo inmediato, el lugar del valor-trabajo estaría ocupado por el *general intellect*, que sería la cooperación inmediata del conocimiento desde la que se produce la sustitución del trabajo por la maquinaria automatizada (que hoy llamaríamos robótica, inteligencia artificial, etc.). La automatización abriría así un doble escenario. Por un lado, se rompería la ecuación valor-trabajo, por lo que este último dejaría de ser el horizonte obligado de la clase mayoritaria: el capital, “*malgré lui*, es (...) [un instrumento] para reducir a un mínimo decreciente el tiempo de trabajo de toda la sociedad y así volver libre el tiempo de todos” (Marx 1983, p. 604; 2009b, p. 232). Por el otro lado, este movimiento iría acompañado de su contrario, la irrenunciable tendencia del capital a convertir el tiempo social

disponible en “surplus labour”. De modo que las consecuencias de estas profundas modificaciones que suponen la conversión del *capital fixe* en fuerza inmediatamente productiva no pueden leerse desde un optimismo unilateral, sino desde la cautela ante un nuevo campo (y tipo) de batalla: ¿cómo será apropiado el *general intellect*? ¿Generará un tiempo social disponible para cada individuo o será la prorrogada acumulación de nuevas formas de plusvalor?

Retornemos al problema del antagonismo que se da en la misma cooperación incrementada por el capital. Teníamos en principio una doble determinación de la cooperación en el capitalismo: por un lado, su continuo incremento (nunca una sociedad dependió tanto del conjunto de la cooperación para su vida y nunca los poderes de esa cooperación fueron tan amplios); por el otro, su creciente unilateralidad, que resulta en el despotenciamiento más absoluto de la mayoría de los individuos de la sociedad. Esta tendencia doble de la cooperación la señaló con gran penetración el filósofo argentino León Rozitchner:

Quando Marx, desde *La ideología alemana*, sitúa a la cooperación como presupuesto de todo proceso histórico, y cuando desarrolla posteriormente en *El capital* la metamorfosis que la cooperación sufre en el capitalismo como fundamento de la expropiación de la riqueza, no hace sino poner de relieve el suelo humano elemental, el fundamento material del cual deriva toda creación de poder humano en la historia. El proceso de la cooperación se caracteriza por ampliar e incrementar la capacidad individual en y por medio de la actividad colectiva: los dos extremos indisolubles y siempre presentes. (Rozitchner, 2015, p. 240)

Sin embargo, estos extremos de la cooperación no son dos modalidades siempre idénticas. Marx separa muy claramente las distintas formas históricas de la cooperación que el capital incrementa. En una primera etapa, el capital solo expande la cooperación que ya encuentra entre las habilidades de los trabajadores, es decir, que se limita a aumentar poderes que él solo puede presuponer. De ahí que el incremento de ese poder no

resulte extraño a los individuos. Es cierto que no se apropian de ese poder que crean, pero aún pueden captarlo como algo propio que les es ex-propiado en el producto. Esta instancia es la de la cooperación simple. El segundo momento es el de la cooperación de la manufactura capitalista. Aquí la continuidad entre el individuo y el colectivo se ve abruptamente interrumpida. Se abre entonces una relación de proporcionalidad inversa entre el poder colectivo creado y la capacidad de cada trabajador. En palabras de Marx (1989):

La manufactura propiamente dicha no solo somete a los obreros, antes autónomos, al mando y a la disciplina del capital, sino que además crea una gradación jerárquica entre los obreros mismos. Mientras que la cooperación simple, en términos generales, deja inalterado el modo de trabajo del individuo, la manufactura lo revoluciona desde sus cimientos y hace presa en las raíces mismas de la fuerza individual de trabajo. Mutila al trabajador, lo convierte en una aberración al fomentar su habilidad parcializada —cual si fuera una planta de invernadero— sofocando en él multitud de impulsos y aptitudes productivos. (p. 355; 2009c, pp. 438-439)

El trabajador individual no puede afirmarse participando del lugar en que ese poder se sostiene, es decir, en su conformación con los otros de un “cuerpo de trabajo actuante” (*funktionierende Arbeitskörper*) de la cooperación ampliada por la manufactura. Y sin embargo esa fuerza nueva no deja de ser el vínculo del cuerpo individual con ese cuerpo más amplio que conforma con los otros, con la naturaleza y con el trabajo pasado. La cooperación de la manufactura acrecienta así la fuerza del capital, pero no la de los trabajadores como tales. Los trabajadores en su conjunto pueden más que antes (más rápido, mejor, más cantidad, más calidad, etc.) y, sin embargo, cada individuo está imposibilitado de hacer propio ese poder más amplio.

¿Cómo es esto posible? La forma capitalista de la cooperación supone que luego de la separación que el capital impone y que

incrementa la potencia social (división del trabajo) la reunificación no se produzca de modo social, sino, como ya hemos visto, en tanto representación acumulable y unilateral, es decir, valor que se expresa en dinero y existe como acumulación de capital. Por esto, tal como afirma Rozitchner (2015):

Esa fuerza colectiva, que la cooperación simple desarrolla desde el comienzo de la historia y que llega hasta la actualidad, es la única fuerza capaz de resistir aquella que desde el poder establecido nos enfrenta, ya que solo ella puede hacerle frente eficazmente. Porque es la misma fuerza de la cooperación colectiva presente en lo económico la que debe convertirse en “política”, pero para ello debe recuperarse y organizarse como fuerza propia. (p. 242)

¿Qué significa que la fuerza presente en lo económico se convierta en política? Que esa fuerza acrecentada por y para el capital, pero desde los trabajadores y el trabajo objetivado, sea articulada ahora más allá (y en contra) del valor, es decir, más allá de esa forma representada que le impone su limitación. En líneas generales este planteo no es distinto al de Sandro Mezzadra que veíamos más arriba: “La cooperación puede adoptar caracteres de autonomía cuando la producción rompe los muros de la fábrica y se esparce al conjunto de la sociedad”, solo que en el caso de Rozitchner se ha sumado a esto una dimensión fundamental: el sujeto individual también debe reconocerse y asumirse como el lugar histórico en que ese poder se produce en cada caso.

PODER SOCIAL Y VIOLENCIA AJENA

Pero como es sencillo advertir, este doble carácter de la cooperación no implica un simple tránsito de lo económico a lo político. Se trata de las formas en que la interrelación de los individuos —relaciones subjetivas— objetivan esa misma cooperación en los distintos ámbitos, desde la economía hasta la política. Son entonces las configuraciones subjetivas —la forma de los individuos y sus interrelaciones— las que hacen de la fuerza común

una fuerza opresiva. Marx lo describió con claridad desde muy temprano en su obra. Junto a Engels, en *La ideología alemana*, señalaba que la cooperación era una de las cuatro precondiciones de toda existencia humana y proponía que el poder colectivo de la cooperación y su reverso, es decir, las formas opresivas que la limitan, no eran sino dos perfiles de un fenómeno único:

El poder social [*soziale Macht*], es decir, la fuerza de producción (*Produktionskraft*) multiplicada, que nace por obra de la cooperación [*Zusammenwirken*] de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece [*erscheint*] a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, (*eigene, vereinete Macht*) sino como una violencia ajena (*fremde... Gewalt*) situada al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar. (Marx y Engels 2017, p. 37; 1974, p. 36)

De modo que el “poder social” (*soziale Macht*), resultado directo de la cooperación de los individuos —esto es, que es “propio, asociado” (*eigene, vereinete*)— aparece (*erscheint*) para los individuos de esa cooperación, como su contrario. La cooperación es el resultado ciego de la acción de los individuos y es, en este sentido, su precondición. Por lo tanto, no puede aparecer como un producto de la voluntad, en tanto la voluntad misma ya presupone la cooperación. Así, se abre en el seno de la cooperación una diferencia cualitativa, históricamente determinada. Para acceder a lo específico de este planteo debemos aún comprender la diferencia conceptual entre el “poder social” y la “violencia extraña”. Veámoslo a través de un breve rodeo.

Elías Canetti (1960) centra un importante capítulo de su célebre *Masa y poder* en la diferencia entre *Macht* y *Gewalt*:

El poder (*Macht*) es más general y más vasto que la violencia (*Gewalt*), contiene mucho más, y no es tan dinámico. Es más complicado e implica incluso una cierta medida de paciencia. La palabra *Macht*, poder, deriva de una vieja raíz gótica, *magan*,

que quiere decir «poder, ser capaz» (*können, Vermögen*), y no está relacionada en absoluto con la raíz “*machen*” [hacer]. (p. 190; 1981, p. 352)

Podríamos decir que para Canetti la diferencia entre *Macht* y *Gewalt* refiere a una relación entre las nociones clásicas de acto y potencia. El poder (*Macht*) sería la capacidad ya instituida, que por eso mismo no necesita estar en acto para ser efectiva, y por ello puede dejar cierto margen de libertad (condicionada por el poder) sin salir de su alcance. *Gewalt*, por el contrario, supone el acto, el despliegue de una fuerza. Esto nos hace suponer que cada poder (*Macht*) instaurado supone la acción pretérita de una violencia (*Gewalt*), que al retirarse del acto se continúa por otros medios, como potencia. Aquí se hace visible una segunda determinación que se añade a la relación potencia-acto: la institución del poder por la violencia. El poder presupone una violencia ya ejercida, es decir, que la potencia del poder no es tal sin un acto de violencia pretérito que sostiene su efectividad. Todo poder sería entonces una violencia institucionalizada. Si bien los conceptos de Canetti difieren de los que vimos en Marx, se mantiene una diferencia estructural que nos permite comprender la relación entre los extremos “poder” y “violencia” también en Marx.

En este punto, el de la *institución* como diferencia esencial del poder con respecto a la violencia, nos acercamos a otro texto, ya más cercano al universo marxiano, que también puede ayudarnos a la comprensión de esa relación entre poder y violencia: *Para una crítica de la violencia*, de Walter Benjamin. Más allá de que el horizonte de este texto es distinto, de que en lugar del poder se habla de las formas y concepciones del derecho, podemos rastrear algunos aspectos importantes de la relación poder-violencia. Benjamin se ocupa de la difícil relación entre justicia y violencia, es decir, de las condiciones desde las cuales se hace posible una justificación de la violencia. Esas condiciones aparecen enmarcadas en el doble eje —central para el derecho— de los medios y los fines. La escuela del derecho natural —explica— justifica la violencia

al apuntar a fines justos; la del derecho positivo, por el contrario, sienta toda justificación en la legitimidad de los medios. Ambas, sin embargo, coinciden en un dogma único: “fines justos pueden conseguirse por medios legítimos, medios legítimos pueden emplearse para fines justos”. (Benjamin, 1991, p. 196; 2001, p. 38). En este punto en que coinciden los fines justos y los medios legítimos, la violencia encuentra la limitación que la subsume al derecho y la coloca entonces como medio de ese fin: “La violencia como medio es siempre, o bien fundadora de derecho o conservadora de derecho” (Benjamin 1991, p. 190; 2001, p. 32). En los términos de su justificación, la violencia aparece entonces como inseparable de la instancia del derecho. Pero por eso mismo esta frase traza simétricamente un perfil del derecho: el derecho como fin debe también su existencia a los medios de los que depende, y por lo tanto, al movimiento de esos medios: la violencia como institución y la violencia como conservación. Por esto sostiene Benjamin (1991) que:

[...] el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia (*Gewalt*). Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto e inmediato, porque este derecho no será independiente y libre de la violencia, sino que, en nombre del poder (*Macht*), será un fin íntima y necesariamente ligado a ella. (p. 198; 2001, p. 40)

Encontramos en esto, más allá de cierta inversión en el uso de las palabras, una similitud estructural con cierto aspecto del planteo de Marx: el derecho, o la forma de un poder instituido separadamente de los individuos interrelacionados, remite en última instancia a la violencia (*Gewalt*). Esa violencia no es para Benjamin la forma representada de un poder más extenso e invertido, que la precede y sostiene, como lo es para Marx la cooperación, el *soziale Macht* que se convierte en “violencia ajena” (*fremde Gewalt*). Sin embargo, si miramos más allá del movimiento explícito del texto, notaremos una segunda confluencia, a partir de la cual podríamos avanzar aún más en la comprensión del planteo marxiano.

VIOLENCIA, CONTRA-VIOLENCIA Y COOPERACIÓN

La igualación entre violencia y derecho es para Benjamin lo primero que debe enfrentar una *crítica* de la violencia, lo que supone entonces buscar:

[...] otras formas de violencia que las conocidas por la teoría del derecho (...) [por ejemplo,] una violencia de otro tipo, que, por ello, no pueda ser ni legítima ni ilegítima para esos fines, que no les sirva de medio para nada sino que guardase otra relación respecto a ellos. (Benjamin 1991, p. 196; 2001, p. 38)

Una violencia, entonces, que no solo no está bajo la órbita del derecho, sino que incluso se opone radicalmente a este. Si a la forma más extrema de la violencia que funda el derecho, y sobre la que este se asienta para conservarse, Benjamin la llama “violencia mítica” (*mythische Gewalt*) —cuya manifestación plena es el fascismo—, la interrupción o desactivación de esa violencia primera —y por ello la destrucción de la esfera totalizante del derecho— va a ser llamada “violencia divina” (*göttliche Gewalt*). Pero si la violencia aparece igualada en su movimiento al derecho, es decir, si el derecho subsume toda violencia como medio de institución o conservación, entonces la violencia divina, para oponerse radicalmente a la esfera del derecho, debe ser aniquilación de la violencia, contra-violencia:

Tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas, si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. (Benjamin 1991, p. 199; 2001, p. 41)

Lo que en el texto no queda aclarado es el fundamento de esa violencia divina. ¿Cuáles son las fuerzas sociales que al articularse podrían producir esa forma “redentora” de aniquilación de la violencia mítica? Y en este punto es el texto de Marx el que puede

servirnos para iluminar el de Benjamin. Porque encontramos inmediatamente que la violencia mítica puede ser referida sin más a lo que Marx llama “violencia ajena” (aunque sea la forma extrema de esa violencia), y que es una en-ajención una “*Ent-fremdung*”, (Marx lo dice con ironía en la palabra, pero no en el concepto) de la cooperación. Nos encontramos entonces ante una fuerza única, pero que implica movimientos contrarios. De un lado, la cooperación de los individuos prolongada sin más como su propio “poder social”; del otro, esa misma cooperación que conforma el “poder social” es convertida en una violencia ajena a los individuos, que en lugar de prolongar sus capacidades —definición de la riqueza (Marx, 1983, p. 396)— los oprime y despotencia.

En este punto debemos notar todavía algo más: las capacidades que esa violencia ajena incrementa para sí misma al incrementar los poderes apropiados de la cooperación es igualmente la premisa para su propia aniquilación como violencia, es decir, para la recuperación del poder social de los cuerpos interrelacionados. Por lo tanto, si el poder social se incrementa como poder-posible al incrementarse la cooperación mediante la violencia ajena, esto supone que ese poder está como una disposición de los cuerpos de enfrentar la violencia con su misma fuerza recuperada. La cooperación, que es el sostén material de la violencia (*Gewalt*), supone una necesaria exterioridad, o mejor aún, un exceso sobre esa misma negación. Dicho de otro modo, el capital, que se impone como separación violenta sobre esa cooperación para convertirla en valor, se ve siempre precedido y sucedido por la cooperación, por más que el movimiento incesante del capital evite siempre que esta emerja. Así, la limitación y sustitución de las interrelaciones de los cuerpos por su representación como valor encuentran su límite en el excedente de esos cuerpos interrelacionados respecto del valor: la cooperación que *aún* no se ha valorizado puede sin más tomar otra forma que la del valor, una que en cambio se prolongue como desactivación de la violencia del capital y por ello, como “poder social”. Ante el umbral de la valorización se yergue

siempre posible la cooperación, en la que los cuerpos interrelacionados podrían reencontrarse a sí mismos, no más allá, sino más acá del valor, recuperar sus propias capacidades, necesidades, fuerzas productivas, etc., como un poder social, lo que supone una negación de la violencia extraña: una contra-violencia.¹

EXTERIORIDAD DE LOS CUERPOS Y LUCHA DE CLASES

En este punto nos cruzamos con dos aspectos importantes de célebres interpretaciones de los *Grundrisse*. Por un lado, la noción de Enrique Dussel de la exterioridad del trabajo vivo respecto del capital; por el otro, la clave interpretativa en la lucha de clases que indica Antonio Negri. Confrontaré a continuación los resultados trabajados hasta aquí con esas dos interpretaciones, a fin de hacer más nítidos los contornos de mi planteo.

De la exterioridad de los cuerpos a la (falsa) trascendencia del capital

Comencemos con la interpretación de Enrique Dussel. El punto de coincidencia con lo que aquí desarrollamos es su noción de *exterioridad* del trabajo vivo respecto del capital. Para Dussel (2004) se trata de “la cuestión de la ‘exterioridad’ o ‘trascendencia’ del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital (...) [como] la clave completa para descifrar el discurso marxista –y también la doctrina del plusvalor” (p. 16). Esta idea de la “exterioridad’ o ‘trascendencia’” del trabajo vivo respecto al capital se condice con lo que acabamos de ver: la cooperación precede al valor sin agotarse completamente en él, lo mismo que ocurría con el “poder social” respecto de la “violencia ajena”. Sin embargo, aún hay que

1 Sobre este problema es ineludible el trabajo clásico de Franz Fanon (1983), *Los condenados de la tierra*, además de su célebre prólogo escrito por Sartre. Una discusión fundamental sobre el tema, pero centrada en una coyuntura política es el debate entre León Rozitchner y Oscar del Barco (Rozitchner, 2018).

ver si en el planteo de Dussel y en estas páginas esa “exterioridad” se dice en el mismo sentido.

El primer punto de distancia con Dussel aparece ligado a su concepción metafísica del capital, que repercute en el modo en que piensa esos cuerpos “exteriores” a la valorización. Dice seguidamente al fragmento citado: “Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre; pobreza absoluta y desnudez radical por las situaciones que el mismo capital produce como condición de su reproducción” (Dussel, 2004, p. 16). Dussel encuentra en la “pobreza absoluta y desnudez radical” la posibilidad de esa exterioridad de los trabajadores y el lugar de un cierto poder o resistencia que pueden ejercer contra el capital. Para ello cita Dussel extensamente un fragmento de los *Grundrisse* en el que Marx plantea que, en su relación con el capital, el trabajo asalariado en tanto que asalariado es una pura negatividad:

En cuanto tal, es no-materia prima (*Nicht-Rohstoff*), no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo (*lebendige*), existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real (*realen Wirklichkeit*) (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta (*absolute Armut*): la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. (Marx 1983, p. 217; 2009, pp. 235-236)²

Para concluir que:

El trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente, o negatividad que se relaciona consigo misma; es la existencia no-objetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como autovalor, sino como la

2 Reproduzco íntegramente el texto de Marx; en Dussel ver: 2004, pp. 138-139.

f fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en la cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por el otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad. (Marx 1983, p. 217; 2009, pp. 235-236)

La posición de Marx en estos extensos fragmentos resulta indudable. Se trata de la limitación que resulta de la separación entre los trabajadores y sus condiciones de existencia. O, en otras palabras, de la “disociación entre la propiedad privada y el trabajo [que] se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y trabajo” (Marx 1983, p. 217; 2009, pp. 235-236). Esta limitación es precisamente el punto en que los trabajadores en tanto que asalariados se ven privados de sus propias capacidades y abstraídos de las interrelaciones que los constituyen, al mismo tiempo que su cooperación es captada por el capital y subsumida constantemente como valor, por lo que, desde la perspectiva del capital, ellos devienen un no-valor. Sin embargo, esa incapacidad de los trabajadores resulta al mismo tiempo la única posibilidad de creación universal de valor, en tanto que sin el trabajo objetivado el capital no puede crear valor. Es por esto que los trabajadores son “pobreza absoluta”, pues la cooperación es capturada como valor (ajeno), pero, al mismo tiempo, son la única posibilidad de riqueza desde que solo la cooperación del trabajo vivo es capaz de crear valor. Es cierto entonces que los trabajadores son la condición subjetiva de la riqueza, pero no por ser “mera subjetividad sin objeto” (o solo en el sentido de su limitación), no son la posibilidad de la riqueza por su “pobreza absoluta”, sino todo lo contrario: son la posibilidad de la riqueza por la acción real de cooperar, en la que el poder social es *puesto*, incrementado como tal al mismo tiempo que expropiado. Por esta razón, la riqueza que produzcan los trabajadores asalariados no será la riqueza en sentido amplio, es decir, la prolongación de “las necesidades,

capacidades, goces, fuerzas productivas, etc. de los individuos” (Marx 1984, p. 396), sino la riqueza limitada por el capital, que entonces aparece (*erscheint*) como un monstruoso conjunto de mercancías, vale decir: mera acumulación de valor.

Así, comprendemos que Dussel hace pasar el momento de menor potencia de los trabajadores, el hecho de ser pura subjetividad sin objeto, “pobreza absoluta”, por la condición de su poder. Y esto supone también hacer pasar la riqueza limitada por el capital como la única forma de riqueza, por esto no le queda otra opción teórica que una cristiana *transubstanciación* de la impotencia en poder:

Si la riqueza es el capital, el que está fuera es la “pobreza absoluta”. Nada de sentido, nada de realidad, improductivo, inexistente, “no-valor”. A esta posición de la persona la hemos llamado “el Otro”. Pero téngase en cuenta que el trabajador, en tanto hombre, puede devenir siempre —aun cuando sea un asalariado— “el Otro” que la totalidad del capital. (Dussel 2004, p. 140)

Este “Otro” del capital es el trabajador en su condición de asalariado y es por eso que su atributo único es la pobreza absoluta. Pero, ¿cómo es posible entonces que pase de esa falta de atributos a ser la capacidad revolucionaria que permita la superación del capital? La solución que propone es dialéctica en sentido hegeliano y eminentemente meta-física. Dussel (2004) la llama “analéctica”:

Lo exterior, la alteridad del trabajo no-objetivado, el otro que el capital (el no-capital más allá del ser —el “ser” del capital es el valor: “no-valor”—) se afirma a sí mismo “como la fuente viva del valor (*lebendigen Quelle des Werts*)”. La “fuente” es el hontanar más allá del fundamento (el valor del capital) de la totalidad como tal. Más allá (*metá* en griego) del ser (*fýsis* en griego) está lo meta-físico, lo transontológico, la exterioridad del capital: el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles. (p. 141)

Sin embargo, desde la perspectiva de los *Grundrisse* que hemos seguido esa exterioridad del capital a la que hace referencia Dussel no puede ser el trabajador en tanto que asalariado, porque su desposesión (la pobreza absoluta) es una parte fundamental del capital: aquello que Marx llama su “determinación formal”, es decir, la *separación* de los trabajadores de sus condiciones de existencia. ¿Qué es entonces lo otro del capital a lo que refiere Marx? El mismo Dussel lo dice: “la fuente viva del valor”, el trabajo vivo. Se vuelve evidente que este trabajo vivo, esta fuente viva del valor, no puede ser la “pobreza” que produce la separación de los trabajadores y sus condiciones de existencia, su carácter de asalariados, sino su contrario: la cooperación que en ellos se articula. Es, por lo tanto, la cooperación de los cuerpos lo que el capital debe subsumir, aquello que siempre está por hacerse y no la separación de los trabajadores y su existencia. No es la pobreza de los trabajadores, sino su capacidad de producción de riqueza (“más allá de su limitada forma burguesa”) lo que constituye el poder social (*soziale Macht*).

Por esto, la capacidad de recuperación del propio poder de los trabajadores no reside en esa pura subjetividad sin objeto —subjetividad abstracta separada de su realidad efectiva—, sino en la cooperación material y real que persiste en su ser a pesar de la expropiación y la representación como valor en el capital. En esa medida, la posibilidad de la recuperación del “poder social” radica en el exceso constitutivo de toda cooperación respecto del valor. En este punto se vuelve indudable la incompatibilidad entre la forma subjetiva cristiana que propone Dussel, la “pobreza absoluta” como fuente de poder, con el pensamiento de Marx, centrado, por el contrario, en la cooperación material, real y corporal como un poder recuperable, que el capital expropia bajo la forma de valor al mismo tiempo que incrementa en su poder-hacer.

En resumidas cuentas, lo que resulta in-apropiable para el capital no es entonces la *pobreza* de los cuerpos —la “mera vida” a la que lo reduce la “violencia ajena”— sino su riqueza en sentido

amplio: la prolongación de las necesidades, goces, fuerzas productivas, etc., de cada cuerpo, cuya apropiación siempre está aún por verse. El capital debe convertir esa capacidad incrementada en valor, debe re-presentarla en cada nueva ocasión. Pero, siempre existe la posibilidad de que tal representación se interrumpa, de que la valorización se convierta en crisis, pues la crisis es consustancial con la valorización.

Debemos notar ahora algo fundamental: lo que hasta aquí hemos llamado “exterioridad” del trabajo vivo o de la cooperación respecto del capital es en verdad su contrario, pues no se trata de una *trascendencia* de los trabajadores respecto del capital (la meta-física que propone Dussel) sino de la *inmanencia* del capital a la interrelación (cooperación) de los cuerpos.³ Marx y Engels lo habían dejado claro en *La ideología alemana* al poner a la cooperación no solo como una de las cuatro premisas de la existencia humana, sino como aquella de la que las demás dependen. No hay otra cosa que cuerpos interrelacionados. Y desde esta inmanencia de la cooperación es que el capital produce su trascendencia, una trascendencia o separación de los cuerpos, pero sin que por eso quede abolida la inmanencia de la cooperación; una trascendencia, entonces, representada. Una abstracción en el seno de la realidad. Un plegamiento de la inmanencia de los cuerpos interrelacionados sobre sí misma. Según el análisis del filósofo Michel Henry (1972), la economía capitalista se instaura como una trascendencia producida en la inmanencia de la vida, y el discurso filosófico de Marx (no su economía política, sino su filosofía de la economía) sería el intento de “reducción” de esas trascendencias a su forma inmanente (599). Se trata, finalmente,

3 Una discusión sobre distintas perspectivas que ponen al sujeto revolucionario en un lugar de exterioridad respecto de las determinaciones del capital, específicamente de la reificación, en diálogo con las corrientes de la *Neue Marx Lektüre* y también con la del “marxismo abierto”, puede verse en Bonefeld (2012); una lectura crítica de esa posición, pero desde una perspectiva opuesta a la mía, puede verse en Starosta (2019).

de un entramado de abstracciones, o mejor, contradicciones reales, que, como veremos a continuación, se manifiestan de dos modos: crisis y lucha de clases.

LA LUCHA DE CLASES Y LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

Luego de un breve rodeo, veremos cómo los resultados obtenidos se relacionan con la interpretación de Antonio Negri en *Marx más allá de Marx* (1976). El aspecto de su interpretación que interesa aquí es el de los límites que el proceso de valorización encuentra en las crisis y la lucha de clases. Si bien la expresión “lucha de clases” (*Klassenkampf*)⁴ es ajena al texto de los *Grundrisse*, se percibe en su lectura la presencia tácita de esta noción, acaso como el punto cabal en que el proceso de re-presentación que es la valorización —“poder social” que deviene “violencia extraña”— se enfrenta a la exterioridad de la cooperación de los individuos. Veamos antes de analizar el problema de la lucha de clases en la interpretación de Negri, algunos aspectos de ese límite de la valorización.

Como se dijo arriba, desde una perspectiva amplia el proceso de valorización debe representar la cooperación como valor y ese proceso nunca es algo realizado de una vez para siempre, pues debe recomenzar una y otra vez (aunque desde un piso de acumulación creciente) su camino sobre el abismo de la disolución posible en la exterioridad de la cooperación, es decir, ante la lucha de clases y la crisis. Si bien es cierto que ambas, crisis y lucha de clases, son determinaciones internas al capital, abren al

4 Y, podríamos agregar, la expresión “lucha de clases” apenas aparece un puñado de veces en *Das Kapital*. ¿Esto significa que esa temática es privativa de sus textos políticos (tales como el *Dieciocho de Brumario a la Crítica del programa de Gotha* o sus textos sobre la Comuna de París) y está ausente como determinación en los textos de la crítica de la economía política? En absoluto. Como sostiene Fineschi (2019, pp. 31 y ss), *Das Kapital* es enteramente un texto político, y la cuestión de la lucha de clases resulta allí central, pero esa politicidad es uno de los tantos aspectos de su proyecto que Marx dejó inacabado, lo que no significa que la tarea acuciante del presente sea, precisamente, elaborar los aspectos de ese carácter político de la crítica de economía política de Marx.

mismo tiempo su exterioridad, como decía Dussel, al enfrentarlo con su “otro” que, como vimos, no es el trabajador en tanto que asalariado, pues esa dimensión es subsumida en el capital variable —y menos aún como “pobreza absoluta”, que es la determinación formal del capital—, sino la interrelación de capacidades, necesidades, goces, fuerzas productivas etc., de los individuos, es decir, la cooperación que *aún* debe ser subsumida como valor. En los períodos de alza de la lucha de clases podemos captar que algo de la cooperación no alcanzó la valorización y fue al mismo tiempo reencontrada entonces como un *poder social*.

La lucha de clases es la disputa por el devenir sujeto, no ya de los trabajadores en tanto “asalariados”, sino de los cuerpos que se apropian de la cooperación que los constituye. Es decir, que la posibilidad de los trabajadores de ponerse como lo *otro* del capital debe comprenderse en relación a la articulación de su capacidad (*Fähigkeit*) y su horizonte de posibilidad (*Möglichkeit*) en tanto que *vivientes*:

Lo único diferente al trabajo objetivado es el no-objetivado, que aún se está objetivando, el trabajo como subjetividad. (...) 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. (Marx, 1983, pp. 197-198; 2009, p. 213)

La posición subjetiva que se desprende de aquí reside en el trabajo como actividad, no en la pura subjetividad sin objeto que produce la determinación formal del capital. Ante esto se yergue una objeción, que en cierto modo es el reverso de la interpretación de Dussel. Se trata de considerar, tal como sostiene Moishe Postone (2006, p. 47), que al ser el trabajo asalariado una dimensión interna al capital (como se ha mostrado más arriba), el proletariado no puede ser considerado como sujeto —y mucho menos como “otro” del capital—, por lo que esa dimensión de

sujeto correspondería únicamente al capital.⁵ Sandro Mezzadra (2014) se propone rebatir tal posición con el siguiente argumento:

Me parece que de esta manera [poniendo en “el capital el ‘Sujeto’ que domina la crítica de la economía política] 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” (...). El trabajo vivo (el “trabajo como subjetividad”) es el nombre de este sujeto. (pp. 65-66)

Para Mezzadra, se trataría, en definitiva, del proyecto filosófico por medio del cual Marx arregla sus cuentas con Hegel en contra del movimiento abstracto del Espíritu. Todo se juega en esa “determinación materialmente antagonista de un sujeto que resiste” la subsunción, podríamos decir, al plano de las formas. El problema con el argumento es que la razón de esa resistencia no parece suficientemente convincente, al menos para rebatir la interpretación del capital como sujeto. Si el trabajo vivo es subsumido íntegramente en el capital variante, como se desprende del proceso de valorización del capital y el análisis de la forma-valor, ¿cómo es posible tal determinación materialmente antagonista?

Quizás en este último punto encontremos un argumento más fuerte para oponernos a la identificación del sujeto y el capital porque, si bien es cierto que el proceso de valorización presupone la subsunción del trabajo al capital, y que por lo tanto este último es el sujeto de ese proceso, esta determinación solo es posible si el único escenario es el de la valorización. Ahora bien, ¿qué ocurre si ampliamos la mirada hasta alcanzar el modo más amplio en que ese proceso cobra sentido? ¿Es pensable, siquiera, que la totalidad

5 Sobre esta misma cuestión puede verse también el trabajo de Juan Iñigo Carrera (2019).

de los procesos sociales, la existencia activa de los “individuos que producen en sociedad”, coincide plenamente con la valorización? Según lo visto en las páginas precedentes, el proceso que subsume el trabajo como asalariado es, a su vez, inmanente a la cooperación de los cuerpos, sin la cual no son posibles ni las determinaciones materiales ni las formales del capital —es decir, el *trabajo objetivado*, muerto, por un lado, y la *separación* del trabajo vivo y sus condiciones, por el otro (Marx, 1983, p. 182; 2009, p. 196)—. Y si el capital es inmanente a la cooperación de los cuerpos, en el sentido de la precondition de la existencia humana, el proceso de valorización no puede sino remitir a esa cooperación. Solo si nos mantenemos en un nivel de análisis abstracto, limitado al proceso de valorización, encontraremos que la cooperación es igual al valor y que en consecuencia el capital es el sujeto, ya no de la valorización, sino, en última instancia, de la totalidad social. Basta plantear la perspectiva de la inevitable inmanencia del capital a la cooperación,⁶ a la existencia de los cuerpos interrelacionados, para captar que entre la cooperación y el valor existe un hiato irreductible y que por lo tanto ese sujeto puesto en el capital es la representación de una trascendencia.

A lo mejor esta perspectiva de la inmanencia de la cooperación nos permita fundar mejor el problema que acertadamente señala Mezzadra (2014): “El fundamental criterio de apertura del capital dispuesto como *relación*, el principio de su imposible totalización y de su constitutiva inestabilidad” (p. 66). En esa inestabilidad (ya lo hemos visto) se abre el lugar para devenir sujeto de la propia cooperación, que entonces que no queda limitada a un modo meramente productivista de cooperación, sino eminentemente político, esto es, la obligación de redefinir lo que entendemos por “lucha de clases”, que desde esta perspectiva podría ser definida

⁶ Según Michel Henry (1972), la economía capitalista se instaaura como una trascendencia producida en la inmanencia de la vida; el discurso filosófico de Marx sería el intento de “reducción” de esas trascendencias: (p. 599).

como la lucha por reapropiarse de la cooperación no valorizada, y hacerlo contra el valor.

Veamos ahora al planteo de Antonio Negri sobre el modo en que emerge la lucha de clases. En el prefacio a la edición inglesa de su libro *Marx más allá de Marx*, Negri (1991) se pregunta qué “significa luchar contra el capital cuando este ha subyugado todo el tiempo de vida, no solo el de la jornada laboral, sino todo el tiempo. [cuando] La reproducción es como la producción, la vida es como el trabajo” (p. xvi). Este problema surge de la amplificación del proceso de valorización que en los últimos años parece no haber dejado espacio social sin incluir y tampoco tiempo no comprendido como valor.

En ese caso, si no hay espacio ni tiempo que no haya sido subsumido, ¿cómo sería posible una lucha contra el capital? En este sentido parecería que vuelve a imperar la forma cerrada en la cual el capital es puesto como sujeto. Sin embargo, la intuición de Negri apunta a que para Marx se trata de lo contrario, de un proceso que nunca podrá cerrarse sobre sí mismo, porque precisamente su movimiento implica la recurrencia de una doble ruptura en la crisis y la lucha de clases, y con ella la posibilidad de la emergencia de los trabajadores como sujetos.

En realidad —continúa Negri—, la operación de la subsunción real no elimina al antagonismo, sino que lo desplaza al nivel social. La lucha de clases no desaparece; se transforma en todos los momentos de la vida cotidiana. La vida cotidiana de un proletario se coloca como un todo contra la dominación del capital. La subsunción real, lejos de eliminar al antagonismo, lo enriquece enormemente. (Negri, 1991, p. xvi)

Sin embargo, este antagonismo, en el que para Negri la operación de la subsunción real se “desplaza al nivel social”, no implica estar de espaldas al proceso de valorización, sino que, por el contrario, la posibilidad misma de ese desplazamiento o extensión del antagonismo es la definición actual de la valorización. Dicho de otro modo, son los límites en los que se define la valorización los

que abren la posibilidad de esa extensión del antagonismo. Por lo tanto, la apertura del proceso de valorización a la lucha de clases se da a través de la contradicción que constituye dicho proceso: “[l]a ley fundamental de la crisis se halla, por consiguiente, en la relación contradictoria entre trabajo necesario y plustrabajo, radica en el funcionamiento de la ley del plusvalor” (Negri, 2001, p. 114).

Si consideramos al trabajo necesario y al plustrabajo desde el punto de vista de su unidad, lo que obtendremos es la totalidad de la cooperación realizada; en la diferencia entre ambos, en cambio, se pone en juego la posibilidad misma de que la cooperación no sea representada completamente como valor. Ese es el punto donde crisis y lucha de clases aparecen como expresiones distintas de un mismo fenómeno, que es el *exceso* de la cooperación respecto del valor.

Pero, ¿qué ocurre con ese exceso, es decir, cuando una parte de la cooperación no logra ser representada como valor? O bien esa cooperación no representada se neutraliza a través de la destrucción de valor, y asimismo de capital, o bien se mantienen como cooperación, pero entonces no engrosa la “violencia ajena” (que, ahora lo vemos, es el entero régimen del valor) y resurge como “poder social”. La lucha de clases, en última instancia, puede ser interpretada desde esta perspectiva como la disputa por el destino de esa cooperación que ha quedado sin integración plena al capital en tanto que valor. Marx muestra que las crisis generales expresan el punto en que el movimiento que constituye al capital no ha conseguido aplazar las contradicciones reales que lo conforman, por esta razón entra en un espiral de autodestrucción de valor y fuerzas productivas (Marx, 1983, p. 360; 2009, p. 406). De esto se sigue que en la crisis en sí misma no tenemos aún antagonismo, pues se revierte la contradicción —es decir, la cooperación no representada— destruyendo valor, y con este, fuerza viva de trabajo. Lo anterior se evidenció durante el siglo xx: en la encrucijada de cada crisis general se abren dos caminos fundamentales, la expansión de la violencia —esa que vimos en Benjamin como

violencia mítica, pero que durante el siglo xx tomó una y otra vez la forma de guerra total⁷— y su contrario en la lucha de clases, la contra violencia o la violencia divina.

CONCLUSIÓN

En la relación de identidad entre cooperación y valor, esto es, en el valor como la sustitución representada de la cooperación, se han encontrado parámetros desde los cuales se podrá interrogar políticamente los límites del proceso de valorización: las crisis generales que esconden los ciclos del capital. Tenemos entonces una serie de extremos en contradicción, en cuya resolución se pone en tensión la dimensión de lo político: valor-cooperación, violencia ajena-poder social, y la apertura en las crisis-lucha de clases. El funcionamiento normal del capital supone que el primer término subordine o absorba al segundo, que la cooperación se represente en valor y que la violencia ajena se constituya usurpando las fuerzas del poder social. No obstante, en las crisis generales, cuando la cooperación no logra ser completamente subsumida en valor, la “violencia extraña” tampoco puede absorber plenamente al poder social, por lo tanto, recrudece como violencia. Cada crisis general pone en tensión el destino de la cooperación no representada en valor. La moneda que cada vez se suspende en el aire, oscilando entre los polos posibles de la lucha de clases y de la violencia recrudecida.

7 Esta relación entre guerra y lucha de clases es un tópico fundamental de los análisis de la Revolución Rusa, particularmente en la tarea leninista de convertir el frente de la guerra imperialista externa en el frente interno de la lucha de clases, ganando al mismo tiempo para la causa del proletariado industrial al campesinado y a los soldados. Para un análisis detallado de esta cuestión ver Horowicz (2019 y 2024); también Alliez y Lazzarato (2021).

REFERENCIAS

- Alliez, E. y Lazzarato, M. (2021.) *Guerras y capital. Una contrahistoria*, M. Valdivia (Trad.). Buenos Aires: Tinta limón.
- Backhaus, H. G. (1969). *Zur Dialektik der Wertform*. En Schmidt A. (ed.) *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Maine: Suhrkamp, pp. 128-152.
- Benjamin, W. (1991). Zur Kritik der Gewalt. En *Gesammelte Schriften*, II, 1, Frankfurt am Maine: Suhrkamp. [trad. Roberto Blatt (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus].
- Bonefeld, W. (2012). Negative Dialectics in Miserable Times: Notes on Adorno and Social Praxis. *Journal of Classical Sociology* 12(1), 122–134. <https://doi.org/10.1177/1468795X11433>
- Canetti, E. (1960). *Mase und Macht*, Hamburgo: Classe Verlag. [trad. Horst Vogel (1981) *Masa y poder*, Barcelona: Muchnik Editores].
- Dussel, E. (2004). *La producción teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Julieta Campos (Trad.). México: FCE.
- Fineschi, R. (2019). Hacia una teoría política inspirada en El capital, en Escorcía Romo y Caligaris (Comp.) *Sujeto capital- sujeto revolucionario*, México: UAM-Ítaca, pp. 29-60.
- Henry, M. (1976). *Marx*, París: Gallimard.
- Horowicz, A. (2019). *El huracán rojo. De Francia a Rusia, 1789-1917*, Buenos Aires: Crítica.
- Horowicz, A. (2024). *Lenin y Trotsky, los dragones de Marx*, Buenos Aires: Crítica.
- Iñigo Carrera, J. (2019). Del capital como sujeto de la vida social enajenada a la clase obrera como sujeto revolucionario. En Escorcía Romo y Caligaris (Comp.) *Sujeto capital- sujeto revolucionario*, México: UAM-Ítaca, pp. 147-180.
- Marx, K. (1983). *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, MEW Bd. 42, Berlín. Dietz Verlag. [trad. Pedro Scarón (2009) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI].

- Marx, K. (1989). *Das Kapital Kritik Der Politischen Ökonomie [erster Band, Hamburg 1883]*, MEGA 8, Berlín: Diez Verlag.
- Marx, K., Engels, F. (2017). *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke*, MEGA, I, 5, Berlín, Gruyter. [trad. Wenceslao Roces (1974) *La ideología alemana*, España: Grijalbo-Pueblos Unidos].
- Mezzadra, S. (2013). *La cocina de Marx*. D. Picotto (Trad.). Buenos Aires: Tinta limón.
- Negri, A. (1991). *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*, Brooklyn: Autonomedia [trad. Carlos Prieto del Campo (2001) *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Madrid: Akal.]
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. M. Serrano (Trad.). Barcelona: Pons.
- Rozitchner, L. (2015). *Marx y la infancia*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2018). *Combatir para comprender*, Buenos Aires: Octubre, pp. 301-348.
- Starosta, G. (2019). Método dialéctico, fetichismo y emancipación en la crítica de la economía política. En Escorcía Romo y Caligaris (Comp.) *Sujeto capital- sujeto revolucionario*, México: UAM-Ítaca, pp. 211-246.