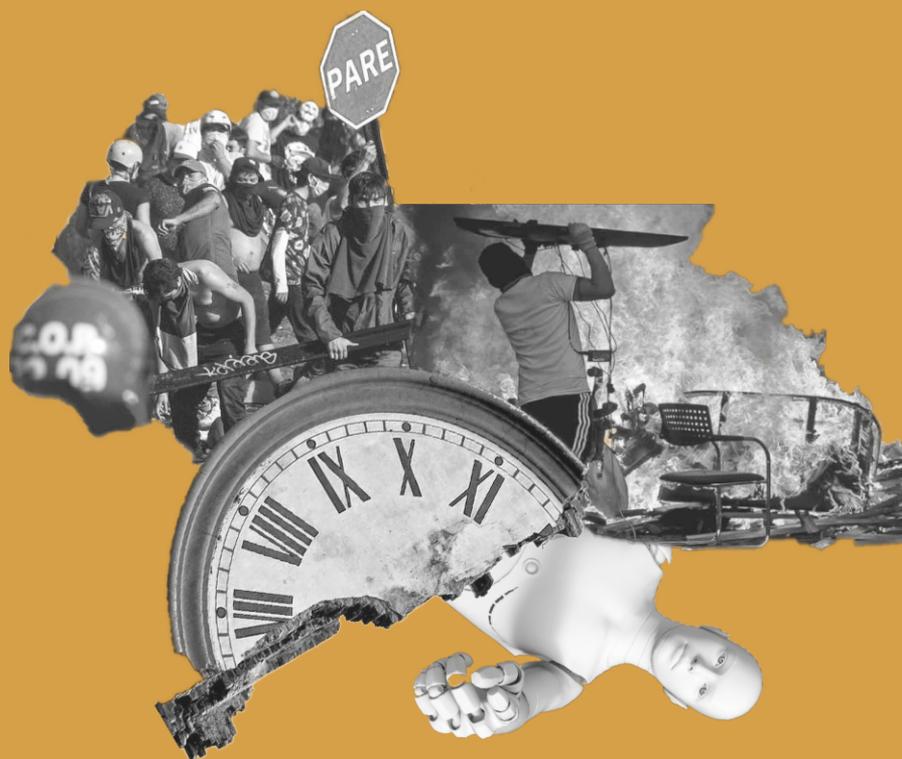


Dauvé, Zeroworker, RHF

La forma-valor de la mercancía y la autoemancipación de la humanidad proletarizada



VAMOS HACIA LA VIDA

Traducción: Vamos Hacia La Vida (2020)

hacialavida.noblogs.org

vamoshacialavida@riseup.net

Presentación

“El abismo no nos detiene: el agua es más bella despeñándose. ¡Vamos hacia la vida!”.

Ricardo Flores Magón, 1907.

Desde VAMOS HACIA LA VIDA queremos poner a disposición de nuestra clase una serie de materiales que alienten el debate y la profundización de contenidos necesarios para su desarrollo como movimiento negador y superador de la miseria capitalista. Esta y sucesivas entregas¹ corresponderán a textos inéditos en nuestro idioma o que precisen nueva difusión respecto a determinadas temáticas.

El presente cuadernillo constituye una especie de mini dossier dedicado a la crítica de la denominada “Nueva Crítica del Valor (Wertkritik)” o “Teoría de la Forma-Valor (TFV)”, corriente teórica que ha gozado de cierta popularidad durante los últimos años, y que

1 El primer cuadernillo ya fue compartido el mes de mayo de este año: *Instauración del riesgo de extinción*, de Jacques Camatte.

desarrolla un conjunto de elementos fundamentales para la comprensión del funcionamiento de la civilización del capital (valor, mercancía, fetichismo). Sin embargo, rechaza la idea de que el colapso de ésta sea el resultado de la confrontación de los intereses vitales, inmediatos e históricos, de la clase proletaria ante las necesidades de la acumulación capitalista.

Se reúnen así tres textos. El primero de ellos, “*El panadero y el teórico (sobre la teoría de la forma-valor)*”, fue escrito por Gilles Dauvé el año 2014 y aquí se presenta traducido al español por primera vez². Dauvé es uno de los más reconocidos teóricos de la “corriente comunizadora”³, tendencia nada homogénea surgida en los años 70, que plantea una profunda ruptura con la concepción etapista del cambio social propia de las ideologías y organizaciones de matriz socialdemócrata, y que se revela como una forma de salvar y perpetuar las categorías básicas de la sociedad capitalista. Por el contrario, el proceso revolucionario debe implementar en su mismo desarrollo las medidas comunistas; “revolución es comunización”, como afirmara en algún momento el mismo autor. El segundo texto corresponde a la traducción desde

2 Texto original aquí: https://ddt21.noblogs.org/?page_id=81

3 Hoy es relativamente sencillo acceder en internet al material de estos grupos. También, a partir del número 5 de la publicación “Anarquía & Comunismo” (<https://anarquiycomunismo.noblogs.org/>), se intenta una síntesis de la historia y el contenido del concepto de comunización. El sitio <http://troploin.fr/> reúne muchos de los textos de G. Dauvé.

el portugués de la corrosiva crítica de *Zeroworker* al grupo alemán *Krisis* (génesis de la “teoría forma-valor”)⁴, que aborda sus limitaciones y pasos en falso, planteando los puntos en común y las drásticas divergencias en las conclusiones. El último escrito del dossier es un artículo originalmente considerado en el borrador del que sería el segundo número de la revista “Revolución hasta el fin”⁵ (RHF), pero dada su atingencia, se ha decidido incorporarlo en esta edición. Es un material que surge luego de la visita de Anselm Jappe (figura destacada de la “nueva crítica del valor”) a Chile el año 2014. Recoge algunas de las intervenciones de la asistencia y las correspondientes respuestas de Jappe, realizadas en el contexto de un foro-conversatorio, para posteriormente desarrollar diversos comentarios que polemizan con la relativización que hace este autor de la lucha de clases y la definición misma de las clases sociales.

4 Texto original aquí: <http://humanaesfera.blogspot.com/p/o-quase-discreto-fetichedogrupo.html>

5 Probablemente este vea la luz en algún tiempo más. El primer número se puede descargar desde acá: http://www.mediafire.com/file/t9i7y46oor5zsit/Revolucion_hasta_el_fin_0_%2528.pdf/file

Introducción

La forma-valor de la mercancía y la autoemancipación de la humanidad proletarizada

“La producción [capitalista] no sólo produce al ser humano como mercancía, la mercancía humana, el humano en el papel de mercancía; de acuerdo con este papel lo produce como un ser mental y físicamente deshumanizado. Inmoralidad, frustración, esclavitud de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con consciencia de sí y capaz de actuar por sí misma; (...) la mercancía humana.”

Karl Marx, *La relación de la propiedad privada*, 1844.

La teoría de la forma-valor fue enunciada públicamente y de forma más desarrollada por Marx en el año 1867 con la publicación del libro primero de *El Capital*, obra que lleva por subtítulo *Crítica de la Economía Política*. Este último subtítulo nos sugiere una doble acepción de la palabra “crítica” en el contexto de su obra: en primer lugar, crítica de la economía política burguesa, pero también, en segundo lugar, crítica de las relaciones de producción capitalistas y de las formas de pensamiento y acción que se desarrollan espontáneamente sobre la base de tales relaciones. En cuanto a esto, la teoría de la forma-valor de la mercancía es el mejor exponente del carácter unitario

de la crítica radical del capital, puesto que en la demostración del carácter fetichista de la forma-valor Marx es capaz de evidenciar el carácter apologético de la economía burguesa, su sumisión al fetichismo de la mercancía y, al mismo tiempo, demuestra que las relaciones de producción capitalista se encuentran en oposición a cualquier forma de control consciente por parte de los seres humanos.

El prólogo de la primera edición de *El Capital*, Marx nos explica que la forma-valor, cuya figura acabada es la forma de dinero, es sumamente simple y desprovista de contenido. Sin embargo, en vano durante épocas anteriores se intentó desentrañar su secreto. No fue, sino, hasta la generalización de la producción capitalista en la Europa occidental que, finalmente, fue posible descubrir el carácter fetichista, y por tanto inconsciente, de esta forma. Es por ello que la exposición de los resultados de su investigación comienza con el análisis de la mercancía, específicamente de la *forma de valor* de la misma, la cual se constituye como la forma celular elemental de la sociedad burguesa. Mediante el análisis de la forma-valor Marx formula las leyes inmanentes a la evolución histórica del modo de producción capitalista y, al mismo tiempo, justifica su afirmación de que la sociedad burguesa es un proceso dentro de la prehistoria humana: el fetichismo que brota espontáneamente de la producción mercantil y, por consiguiente, el carácter inconsciente de una producción que tiene como objetivo ciego

la valorización del valor y no la satisfacción de las necesidades humanas, sitúa a la sociedad capitalista dentro del rango de las sociedades de clases dirigidas por medios fetichistas.

En este sentido, la “nueva” crítica del valor⁶, desarrollada por Kurz, Scholz, Jappe y Postone, entre otr@s, aporta claridad sobre el aspecto “esotérico” de la obra de Marx: la crítica categorial de las relaciones de producción e intercambio capitalistas. En efecto, las categorías fundamentales de la sociedad capitalista (valor, trabajo abstracto, mercancía, dinero, capital y Estado) deben ser el punto de partida de cualquier crítica radical a la sociedad capitalista de nuestra época. Estas categorías no son conceptos abstractos, ideas en la cabeza de “l@s teóric@s”, sino que son las formas conceptuales de la realidad social, son la reproducción espiritual — en el pensamiento —, del movimiento histórico del capital. En cuanto a esto, es importante reconocer el aporte teórico e histórico de l@s miembros de la “nueva” crítica del valor, cuyos

6 Decimos “nueva” entre comillas, porque la teoría del valor venía desarrollándose casi sin pausa de distintas formas en las corrientes comunistas y de ultraizquierda, por ejemplo, en la izquierda comunista alemana, Isaac Rubín — verdadero precursor de la importancia de esta crítica en nuestra época —, algunos expositores de la socialdemocracia clásica, etc. De hecho, la teoría de la forma-valor de la mercancía había sido ya elaborada y prevista su importancia por el propio Marx, por lo que la corriente desarrollada por Kurz y consortes representa más bien un hito de revaloración de esta dimensión fundamental de la crítica radical del capital.

exponentes más destacados han sido el Grupo “Krisis” y “Exit!”. No nos detendremos aquí a considerar la *teoría del valor-escisión* desarrollada por Roswitha Scholz⁷, pues deberíamos adentrarnos demasiado en un tema en el que esperamos l@s lector@s puedan profundizar por sí mism@s⁸. Solo nos contentaremos con señalar que es del todo evidente desde el punto de vista histórico que la esfera del valor se ha constituido precisamente en oposición a una esfera del “no-valor” — las denominadas actividades “reproductivas” o “domésticas” — asignadas generalmente a la parte femenina de la especie. Asimismo, es importante recalcar que la crítica del patriarcado es radical justamente cuando reconoce que la emancipación de las mujeres es inseparable de la emancipación de la humanidad proletarizada, y ello no porque se acomode mejor a nuestras ideas, sino porque, como veremos más adelante, es imposible concebir una emancipación parcial a la deshumanización universal que es la consecuencia inmediata de la producción capitalista.

No obstante, aun cuando reconocemos el aporte de l@s “*nuev@s crític@s del valor*” como un elemento fundamental en la elaboración de la síntesis revo-

7 Ver: Scholz, Roswitha (2019) *El patriarcado productor de mercancías y otros textos*. Santiago de Chile: Editorial Pensamiento y Batalla & Quimera Ediciones; y el artículo “El patriarcado productor de mercancías: la teoría del valor-escisión de Roswitha Scholz” (2013), de Brialess Canseco, Álvaro.

8 Ver: “Cuadernos de Negación” N° 13 y 14. <https://cuadernosdenegacion.blogspot.com>

lucionaria de nuestra época, es necesario señalar un aspecto dentro de esta crítica que la separa profundamente de la perspectiva de la emancipación radical: la subestimación de la humanidad proletarizada como agente histórico de la emancipación humana. Para esta corriente, la lucha de clases ha funcionado como el motor interno del desarrollo del capital, en lugar de concebirla como un elemento que podría haber aportado alguna perspectiva de su superación. En su afán de refutar por completo a la izquierda y a la ultraizquierda de su entorno, olvidan aquellos momentos históricos en que la lucha de la humanidad proletarizada ha ido más allá de la defensa fetichista de sus intereses como clase, es decir, hace caso omiso de aquellos momentos de la historia de la lucha de clases en los que se ha prefigurado una superación de esta a partir de la actividad autónoma de l@s proletari@s. En cualquier caso, es evidente, a juzgar por los resultados, que el movimiento proletario del siglo pasado efectivamente aportó al desarrollo del capital en los países capitalistas más antiguos y, al mismo tiempo, desarrolló el capital en aquellas zonas donde este aún no había logrado penetrar efectivamente (Rusia, China, América Latina, África, etc). Sin embargo, en vez de reconocer los límites del movimiento proletario de los siglos XIX y XX a partir de un balance histórico, l@s “nuev@s crític@s del valor” se inclinan a desarrollar una teoría de la crisis del capitalismo, en la cual su abolición se efectúa a partir de la dinámica propia del “sujeto automático” que es el capitalismo.

En efecto, la continua revolución científico-tecnológica propia del modo de producción específicamente capitalista termina por socavar su fundamento mismo: la explotación del trabajo vivo, es decir, de la humanidad proletarizada.

Para Kurz, Jappe, Scholz y consortes, el colapso del capitalismo llegaría por una crisis de la producción de valor, por un agotamiento del valor como consecuencia de la tercera revolución industrial — crisis estructural que podemos constatar desde la década del 70—, y a cuyo hundimiento estaríamos asistiendo hoy en día. Es interesante notar que, en todo ello, nos encontramos plenamente de acuerdo con dicho diagnóstico del estado actual del modo de producción capitalista, pero diferimos de su perspectiva del colapso pronto o inmediato del capitalismo producto del agotamiento del valor. Es cierto que el capital hoy en día está chocando con sus límites internos, y todos los seres humanos sentimos los efectos de esta crisis generalizada del capitalismo, pero ello no quiere decir que no pueda reestructurarse a partir de la explotación de nuevas vetas de valorización: la exploración privada del espacio y la cuarta revolución industrial en ciernes, la valorización del mundo microscópico y del espacio exterior, podrían insuflar vida al capitalismo por más tiempo, o podrían crear las condiciones históricas y materiales para el surgimiento de nuevas formas de barbarie y dominación dentro del marco de la producción capitalista

fundada en el valor y, por tanto, en la producción de plusvalor a partir de la explotación de la humanidad proletarizada.

Es cierto que el movimiento mismo de la puesta en valor del capital, de la valorización, es el proceso de la destrucción del valor, de la desvalorización. La abolición del valor constituye la necesidad histórica del capital, pero también constituye la posibilidad de su negación:

“El capital mismo es la contradicción en proceso, [por el hecho de] que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza.”

Karl Marx, *Fragmento sobre las máquinas*.

El capital no puede abordar la destrucción de valor sino llevando a cabo una enorme acumulación de valor; no puede cruzar el umbral que lo conduciría más allá del valor, porque fundamentalmente no es otra cosa que valor en proceso, pese a que esta definición lo aboque a destruir el valor y, simultáneamente, a no poder deshacerse de él. Quiéralo o no —esa no es la cuestión—, la abolición del valor es el contenido mismo de la revolución comunista⁹. Es en este sentido

⁹ El texto *Revolución y contrarrevolución* (traducido al español por F. Corriente), profundiza en esta perspectiva y constituye, en ese sentido, un aporte notable al clarificar el contenido de la revolución comunista —la abolición del valor— y esbozar algunos aspectos prácticos de la autoemancipación del prole-

que la teoría de la forma-valor desarrollada por *Krisis* y *Exit!* se integra en la formulación de la síntesis revolucionaria que marcará el pensamiento y la acción revolucionaria en nuestro siglo.

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana, eso es algo que l@s “*nuev@s* teóric@s de la forma-valor” comprenden bien. Pero aun cuando la clase capitalista sea la personificación concreta de una relación social abstracta, esta clase se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana; la humanidad proletarizada, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es cierto que, en este movimiento económico e histórico, la producción capitalista se encamina por sí misma hacia su disolución; pero ella no lo hace solamente producto del agotamiento del valor, sino porque a la vez produce a la humanidad proletarizada; vale decir, porque produce la miseria consciente de su miseria, el embrutecimiento consciente de su embrutecimiento, y que, por esta razón, trata de suprimirse a sí misma. Cuando el proletariado de la región chilena o de las megalópolis norteamericanas se enfrenta a la policía y destruye o saquea los espacios del consumo alienado,

tariado. Se encuentra disponible en el siguiente enlace: https://dndf.org/?p=18045&fbclid=IwAR1P1Sr22SkF_PJqhIbyT-gKaJkI_dNvyvXaAoxNbmZTs7FIv8488_nKFQTI

ejecuta con su acción práctica el juicio que, por la producción del proletariado, el capital pronuncia contra sí mismo. Si la humanidad proletarizada conquista la victoria, esto no significa que se haya convertido en clase dominante de la sociedad, pues solo será victoriosa suprimiéndose a sí misma y a su contrario. Y, entonces, el proletariado habrá desaparecido tanto como el contrario que le condiciona: el capital y el trabajo asalariado.

Tal como afirma la “*nueva crítica del valor*”, el fetichismo de la mercancía gobierna en cada momento de nuestras vidas. Basta hundirse en los sombríos vagones del transporte público y contemplar la cara de l@s proletari@s cansad@s por el trabajo. Y, sin embargo, es en est@s “bárbar@s” de nuestra civilización actual que la historia encuentra el elemento práctico de la futura emancipación humana. Contra toda perspectiva del colapso inmediato, nosotr@s consideramos la autoemancipación de la humanidad proletarizada como la única crisis verdadera del capitalismo. Y no por azar ni tampoco porque esta afirmación se trate de una declaración de fe a favor de alguna teoría dogmática, sino simplemente porque la abolición del capital solamente puede ocurrir mediante un proceso revolucionario de subversión/transformación del organismo social capitalista. Su colapso solo puede suceder como producto del enfrentamiento y aniquilación de sus propias contradicciones internas, de la cual la relación de explotación de la humanidad

asalariada es la fundamental. Así como la peste negra, con su destrucción masiva de seres human@s y la reacción de las diferentes comunidades y poderes feudales a su difusión, allanó el camino para el comercio moderno y el surgimiento de nuevas relaciones sociales, es posible que el ciclo de catástrofes capitalistas actualmente en curso (incendios masivos, sequías, derretimiento del ártico, calentamiento global y propagación de pandemias) tenga un efecto similar en cuanto al desarrollo del capitalismo mundial. No obstante, jamás debemos perder de vista que el capital no es en modo alguno una cosa o un ser exterior a la humanidad, sino que es una relación social de producción que se reproduce con la explotación de la humanidad proletarizada, y que toda reestructuración del capitalismo va siempre de la mano con la derrota del proletariado.

¿Dónde reside, pues, la posibilidad de la autoemancipación humana? En la revolución de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad capitalista que no es reconocida como una clase, sino que es sometida a la indiferenciación abstracta dentro del concepto de “ciudadanía”; de una esfera de esta sociedad que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales, y en cuya revuelta no reclama contra ninguna injusticia particular, porque no se comete contra ella una única injusticia especial, sino contra una injusticia universal: la expropiación de su *tiempo*, de su *creatividad* y de su *vida*; una clase cuya revolución

solamente puede suceder a título *humano*, porque para emanciparse deberá enfrentarse contra todas las premisas del Estado; de una clase, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse del trabajo asalariado y, por consiguiente, emancipar a todas las clases de la dictadura abstracta del valor. Una clase que es, en una palabra, la *pérdida total* del ser humano y que, por tanto, solo puede ganarse a sí misma mediante la *reapropiación total de su humanidad*. Esta abolición de la sociedad como una clase especial es justamente la humanidad proletarizada, el *proletariado*.

“Comunismo o extinción”: esa consigna ya no es la expresión lírica de la consciencia rebelde, sino la última palabra del pensamiento *científico* de nuestro siglo. Los hechos pasados y recientes no han dejado de confirmar su veracidad. Y eso es aplicable tanto a los peligros que corre nuestra especie en la actualidad como a la imposibilidad de una vida verdadera para los individuos. En esta sociedad, donde el suicidio y la depresión progresaban a pasos agigantados, la normalidad capitalista se ha visto interrumpida en lo fundamental, abriendo un espacio para resolver nuestras propias contradicciones que hasta ayer se escamoteaban a un futuro inexistente, absorbido por la marcha de la mercancía, o que se ahogaba con alcohol u otras de las cientos de drogas y distracciones que produce el capital. Este verano obtuvo también un cielo bello, porque el estado de excepción y la revuelta impidieron parcialmente al tráfico continuar su devastadora

normalidad. Por otro lado, la generalización del aislamiento producto de la pandemia ha extendido ese clima al resto del mundo. Se revela así el carácter aberrante de la normalidad capitalista, y de ello también se desprende que solamente su interrupción definitiva nos traerá buenos tiempos.

Vamos Hacia la Vida

El panadero y el teórico (sobre la teoría de la forma-valor)

Si la teoría de la forma-valor (TFV), debida notoriamente a Robert Kurz, Anselm Jappe y Moishe Postone¹⁰, alcanzó renombre entre los radicales en Francia después de la traducción del *Manifiesto contra el trabajo* en 2002, es porque ha tenido éxito en presentarse como un puesto de avanzada de la crítica social.

¿Por qué entrar en algo que parece un debate de especialistas? (*Forma-valor...* la sola expresión ya impresiona). Especialmente porque cubre cuestiones políticas importantes. Y, entonces, porque cada uno de nosotros puede saber tanto como los especialistas.

1. Valor y valor

Lo que llamamos valor, es aquello que determina la producción y la circulación capitalistas: el tiempo de trabajo social medio para producir una mercancía. El valor es el tiempo, y el tiempo es en primer lugar tiempo de trabajo. Una mercancía es tiempo de traba-

10 El sitio de la TFV proporciona los conceptos básicos de la teoría de la forma-valor: <http://www.palim-psao.fr/> [N. del A.]

jo coagulado. El tiempo es a la vez sustancia y medida del valor. El tiempo de trabajo socialmente necesario conduce lógicamente al tiempo *mínimo* de trabajo: la *productividad* tiende a imponerse en toda la sociedad. La repetición de las palabras **tiempo** y **trabajo** no es una pedantería: la comprensión del valor pasa por la conjugación de esas dos realidades.

La explotación no es solo el hecho de que el trabajador se vea privado de todo o una parte del resultado de su trabajo. Sin embargo, esto es generalmente a lo que se ha reducido la explotación, con una doble solución: la reapropiación de los medios de producción y el reparto de la riqueza: el “desarrollo de las fuerzas productivas” bajo la dirección de los trabajadores, los “productores asociados”.

No fue la obstinación de los teóricos la que cuestionó este programa. Fue una crítica proletaria que comenzó, particularmente en Italia en la década de 1970, a cuestionar el marxismo como afirmación del trabajo, y permitió fundamentar teóricamente la exigencia de la abolición del trabajo que los comunistas anteriores solamente podían proponer como un imperativo.

Remover el carácter de mercancía de los productos y de los seres no es solamente suprimir el dinero, es vivir sin calcular y comparar los tiempos de producción a fin de reducirlos al mínimo: es romper con la productividad.

La TFV es vista como una expresión de esa perspectiva: ¿No insiste en la crítica *del trabajo* poniendo el valor en el centro del análisis?

Excepto que la TFV hace del centro la totalidad: el valor estaría completamente autonomizado, auto-sostenido. Todas las realidades, comenzando por el capital en el sentido de una suma de dinero invertida con el fin de ganar al final de un ciclo más dinero que el que había aportado, todos los conceptos pierden su función y se funden en un gran todo dominado por el “trabajo abstracto”.

Para la TFV, el “trabajo abstracto” es tan abstracto que existe en todas partes y en ningún lugar: el lugar de la producción, una fábrica de componentes electrónicos, por ejemplo, deviene carente de importancia. Una multiplicación de fórmulas (“mediación social esencial”, “dinámica inmanente”, “socialización por el valor”, “movimiento tautológico de reproducción y autorreflexión del dinero”) nos explican que, más allá de las apariencias, el sistema funciona completamente solo. Si la TFV habla del salariado, es como si fuese un detalle secundario: allí donde reina el trabajo abstracto, el trabajo deviene secundario, y entonces la explotación del trabajo también.

Para la TFV, la palabra *valor* resume todo: la dominación abstracta del valor, y poco importa que la mercancía *fuerza de trabajo* sea puesta a trabajar para

producir valor: que ella sea una mercancía es más importante que el fin por el cual es consumida. La fuerza de trabajo no es la mercancía que funda todas las demás, sino que una entre otras, no es más central que las otras en la perpetuación del sistema.

En suma, el concepto de valor absorbe al de capital, y la explotación del trabajo es un fenómeno derivado: la noción de plusvalía se disuelve en la de valor.

Ello deriva lógicamente en la extensión de la noción de relación social a todos los actos de la vida.

Un hombre invirtió dinero, y se convirtió en dueño de una panadería. Un asalariado trabaja en ella. La esposa del patrón trabaja allí como vendedora: a ella le gustaría dejar a su marido, pero continúa con él porque no encuentra otro medio para ganarse la vida. El teórico (supongamos que enseña en el sector público) vive al otro lado de la calle. Su hija, considerando que recibe poca mesada, rechaza hacer las compras de la casa. El teórico va él mismo a comprar el pan. Compra un baguette de 1 € con una moneda de 2 €, y recibe una moneda de 1 € que regala, al salir, a un mendigo sentado en la calzada.

Para la TFV, el capitalismo está constituido por el conjunto de esas relaciones sin que ninguna determine a las otras. A pesar de las diferencias de estatus o de función, patrón, obrero, esposa sin recursos,

niña bajo la dependencia de sus padres, profesor asalariado y mendigo, aquello que los opone importa menos que lo que comparten: todos tienen en común ser dominados por el “valor”. Que se trabaje o no, que se mande o no el trabajo de otros, cada uno es sometido al “trabajo abstracto”. Cada papel sustenta a todos los otros, es el sistema social el que se reproduce por igual medida con cada uno de esos gestos. La transformación social no puede entonces más que venir por una adición de rechazos de cada uno de sus participantes.

La TFV le atribuye al trabajo apenas un rol subsidiario, el capitalismo no tendría verdaderamente necesidad de trabajo, sino que mantiene a cada uno (empleado o desempleado) bajo la coerción del trabajo por razones de control social. La función del trabajo no sería más la producción, sino la dominación. La TFV es una teoría del valor sin el trabajo.

2. ¿Sociedad de clases o sociedad autómata?

Si la TFV tiene el mérito de comprender que el comunismo no es la victoria del trabajo sobre el capital, de la clase trabajadora sobre la burguesía, esa comprensión solo le sirve para concluir que la lucha de clases es una inutilidad que se limitaría a sustentar el sistema.

Para ella, con la autonomización del valor, el trabajo y los momentos productivos se vuelven irrelevantes,

y la revolución (para ocupar una vieja palabra) será la obra de billones de seres humanos cosificados y alienados.

Podría decirse que, de hecho, el comprador de un Mercedes de 100.000 € está tan alienado como (y ese “como” no es de analogía, pues aquí no hay lugar para comparar) el mendigo que busca comida en la basura. Sin embargo, para comprender como funciona (y como podría ser subvertida) la sociedad existente, la alienación no es suficiente.

Si el mercado es el lugar indispensable donde se confrontan los equivalentes de la sustancia de trabajo social medio, y por tanto de valor, esas equivalencias han sido formadas en y por la explotación de trabajadores cuyos costos fueron medidos (y reducidos al mínimo posible).

La TFV nos presenta un mundo donde todos son alternadamente compradores y vendedores, inclusive de sí mismos. En realidad, el valor reposa sobre la división del trabajo que, a su vez, supone la división de la propiedad entre aquellos que dominan los medios de producción y aquellos que, “sin reservas”, se ven forzados a sobrevivir de la venta de su capacidad de trabajo. En otras palabras: dos *clases*.

Ver la fuente del valor en la producción es situar la contradicción esencial en la relación entre trabajo

asalariado y capital, con todo lo que ello implica en términos de la relación entre clases: estamos ante el inevitable problema de una lucha de clases susceptible de producir otra cosa distinta de ella misma. Problema que hasta hoy no ha sido resuelto por los proletarios, y con la cual la teoría comunista se debate desde hace ya dos siglos. Pero la historia no está terminada.

La TFV esquivaba la dificultad. El enigma del proletariado (esa clase que no es una clase...) sería resuelto al situar el origen del valor en la circulación, en el cambio: el problema es diluido en un conjunto de contradicciones resumidas en los conceptos de alienación, de desposesión y de fetichismo, realidades que conciernen a casi todo el mundo.

Partiendo correctamente de la crítica de la visión de la lucha de clases como el enfrentamiento entre el burgués y el trabajador, para la cual bastaría liberar al segundo del primero, la TFV acaba negando la realidad de las clases. Partiendo del entendimiento de la impersonalidad de la relación social (el burgués y el trabajador no serían más que funciones del capital), ella avanza hacia una despersonalización que desrealiza la realidad: la transformación de la sociedad sería obra de todos los que hoy son sometidos al valor, esto es, el conjunto de las víctimas del capitalismo (los famosos 99%).

Más allá de esto, si el capital funciona como un autómatas y su automatismo engloba todo y a todos, si

el único verdadero sujeto es el valor, en esta altura de abstracción la única fuerza capaz de subvertirlo (una palabra excesiva: superarlo es suficiente) también es automática. El cambio somos tú y yo, y es inevitable.

3. Víctimas del fetichismo

Grupos como “Socialisme ou Barbarie” teorizaron un “capitalismo burocrático” (supuestamente realizado en Rusia y en vías de imponerse en América) y terminaron haciendo de la burocracia la esencia del capitalismo. El análisis situacionista de la “sociedad espectacular” terminó por colocar al *espectáculo* como fundamento de la sociedad.

La TFV procede de la misma forma con el *fetichismo*. Si la palabra *fetichismo* tiene un sentido, es para designar el mecanismo por el cual el dinero aparece como dotado de una fuerza propia, cuando en realidad es el resultado del trabajo, de relaciones sociales entre seres humanos (entre clases).

No obstante, en la TFV, el fetichismo no es más que el efecto de un cierto tipo de actividad: el trabajo. Es a la inversa: *el trabajo* es un fetiche. La teoría del “capitalismo fetichista” transforma al capital (y a toda la sociedad) en fetiche. Que los proletarios sean explotados no es más que una realidad marginal; en el fondo ellos son, y todos lo somos, fetichistas.

Si esa es la esencia del capitalismo, la solución es promover relaciones personales verdaderamente vividas, no mediatizadas por la mercancía, como podría suceder en una sociedad transparente de productores asociados, porque los asociados sabrían aquello que están haciendo.

Hacer del fetiche la problemática central, es disociar relaciones sociales y relaciones de producción. La palabra “social” parece ampliar y profundizar el análisis, mientras que la verdad se diluye en su fundamento: ya no hay más causa y efecto, solamente una totalidad que se auto-(re)reproduce.

Cuando el trabajo y la explotación son declaradas secundarias en relación a una alienación generalizada (es ella la que perpetuaría la sociedad actual), reivindicar lo auténtico permite incluir a casi todo el mundo. Nuevamente el 99%.

A riesgo de pasar por viejos marxistas: el fetichismo no está en que el panadero y yo nos tratemos recíprocamente como cosas porque él, con una mano, me da una baguette y, con la otra, toma mi moneda de 2 €. El fetichismo reside en el olvido de que el dinero representa una relación social de explotación. Olvido que es inevitable para el panadero (él tiene otros problemas), menos justificable para quienes pretenden revelar el misterio de la sociedad moderna. El teórico invierte la realidad cuando toma la

relación salarial como un fenómeno accesorio, como un simple efecto de la sumisión generalizada al trabajo abstracto. Fetichizar es hablar del *rey-dinero* o del *reino de las mercancías*, cuando en verdad no son soberanos más que por delegación. Una característica del objeto-fetiché, es su capacidad para aparecer como sujeto automático que escapa al control de los seres humanos. La TFV no se comporta de otra forma cuando toma “al valor” como una potencia autónoma.

El panadero cuenta sus monedas, pero el teórico de la omnipotencia del valor sucumbe a la fascinación del capital.

Las verdaderas víctimas del fetichismo son aquellas que creen que el valor domina el mundo.

4. Como leen a Marx

Esos “nuevos lectores de Marx” son muy poco críticos con lo que leen. Jamás expresan un desacuerdo explícito con Marx.

Sin embargo, su teoría está lejos de la de Marx, por no decir opuesta, ya que todos los conceptos marxianos esenciales para el análisis del capitalismo (trabajo, trabajo necesario/plustrabajo, trabajo asalariado, plusvalía, clase, etc.), se encuentran disueltos (podríamos decir *subsumidos*) en el *valor* elevado

al rango de “totalidad social” “automediatizante” y “autoreferencial”, o sea, un concepto que sirve para explicarlo todo.

Puesto que la TFV dice estudiar el trabajo, esperaríamos que hubiese una crítica de la forma en como el autor de *El Capital* aborda y define el valor y el trabajo, especialmente al inicio del Libro I¹¹.

Si en sus decenas de miles de páginas, la TFV no ha dicho nada de eso, es porque quiere afirmar otra cosa: afirmar que el valor es todo, reducir el capital al valor.

Para ella, solamente los *Grundrisse* (manuscritos de 1857-1858) interesan, y, sobre todo: el “Fragmento sobre las máquinas”, las páginas en las que Marx explica que la creación de las riquezas depende cada vez menos del trabajo inmediato y directo, y cada vez más de la aplicación de la ciencia y de la tecnología en la producción (el célebre *general intellect*).

La TFV no tiene ninguna necesidad de criticar a Marx. Le es suficiente con separar un Marx *exotérico* (el del S. XIX, del movimiento obrero, de la lucha de clases, de la afirmación del trabajo) de un Marx *esotérico*, el verdadero, el revolucionario, el de los *Grundrisse*, el

11 Para una relectura crítica de Marx: Bruno Astarian, sitio web Hic Salta, *Feuilleton sur la valeur*, Capítulo 1. <http://www.hic-salta-communisation.com/valeur/labolition-de-la-valeur-feuilleton-3> [N. del A.]

teórico pionero de la forma-valor que se volvió dominante a finales del S. XX.

Válida en su tiempo, la obra marxiana sería obsoleta en nuestros días. *El Capital* era válido en 1867. Solamente los *Grundrisse* (lo único que retiene la TFV) continúan siendo válidos. Lo que la TFV sustenta es la tesis de un **nuevo capitalismo**, liberado de las restricciones históricas del trabajo industrial, de la oposición burgués/obrero, de la diferencia entre trabajador y no trabajador, entre trabajo productivo y trabajo improductivo (todo y todos contribuyen ahora en la creación de valor), entre producción y circulación. Ese neo-capitalismo ofrecería la ventaja de facilitar la supresión del trabajo... ya en vías de desaparición por el propio capitalismo.

5. Método

La TFV hace del “valor” una fórmula mágica, una clave explicativa universal, comparable en su funcionamiento a los términos “capitalismo” o “clase” en el marxismo. Los lectores son confrontados con la combinatoria de una serie de palabras, cada una supuesta como la explicación de la otra: *trabajo abstracto* (sin ese *abstracto*, estaríamos en la vereda del marxismo obrerista), *forma*, *valor*, *fetichismo*, *mediación social*, *reproducción* (“producción” suena muy anticuado), etc. Todo ello sin demostración de una causalidad: el sentido se traspassa de un término a otro, y vuelve a comenzar.

El procedimiento es irrefutable: ningún momento del raciocinio puede ser fallido, pues cada uno remite a una causa primera y última, “el valor”, impalpable pero omnipresente (exactamente como “el capitalismo” en los marxistas).

La TFV causa sensación gracias a conceptos que dan la ilusión de ir al fondo de las cosas, de aprehender la realidad en su verdad más general. *Forma* sugiere pensar que se comprende una infinidad de contenidos particulares. *Trabajo abstracto* parece recubrir todas las manifestaciones posibles del trabajo, tanto como del no-trabajo. La repetición del adjetivo *social* amplía el punto de vista a una multiplicación de gestos y prácticas. El lector puede entonces imaginarse guiado desde los fenómenos de la superficie hacia su causa profunda.

En realidad, de tanto ampliarlos, los conceptos terminan por vaciarse. En la TFV, *trabajo abstracto* significa el fin del papel del trabajo: tratar únicamente al trabajo como una abstracción, disociarlo de todo trabajo concreto, equivale a suprimirlo. *Forma* es sinónimo de pérdida de sustancia, el capitalismo contemporáneo (el nuevo capitalismo de la tercera revolución industrial) es descrito como el disolvente de la sustancia del trabajo abstracto, el fundamento del valor.

En cuanto a la palabra *social* (tan recurrente en la TFV como “las luchas” en los activistas), su generalización

banaliza el sentido: a fuerza de englobarlo todo, desde la fábrica Renault hasta una disputa entre vecinos, hablar de las relaciones sociales *de esa manera* significa olvidar las relaciones de producción y, en nuestra sociedad, las relaciones de clase.

6. Política

¿Qué es lo que propone una teoría que se ve tan crítica del anticapitalismo y altermundialismo contemporáneos como del viejo movimiento obrero?

En una sociedad sin centro de gravedad. Que funciona de modo automático y reduce la oposición entre capital y trabajo a un conflicto de intereses entre propietarios de mercancías diferentes, quien fuera a buscar aún a un “sujeto histórico” lo encontrará fuera de la esfera (re)productiva.

Allí, las opciones son innumerables. Teorizar la violencia de los excluidos, por ejemplo. Pero los partidarios de la TFV prefieren soluciones más amenas, mezclando transformación de las mentalidades, movimientos de consumidores, cooperativismo, experimentos sociales, prácticas ecológicas, acciones anti-contaminación y, en la producción, una organización de las tareas, una industria “a escala humana”, más la automatización, la reducción del tiempo de trabajo, una agudización de la “economía del conocimiento” gracias a la revolución digital, todo eso

sustentado en una reivindicación de una renta básica universal y democracia horizontal.

Que contraste entre la ambición de ir al fondo de las cosas y la modestia de los objetivos...

Que la TFV sea compatible con la panoplia reformista es coherente con su definición del valor.

Como el Dios definido por Nicolás de Cusa en el S. XV, el valor es “*un círculo cuyo centro está en todo lugar, y la circunferencia en ninguna*”. Felizmente ese monstruo es vulnerable: puesto que reside en cada uno de nosotros, todos podemos hacerlo desaparecer, basta con que el arquitecto y su secretaria, el comerciante y su vendedora, el director y el estudiante, el policía y el recogedor de basura, se involucren en las prácticas de gratuidad, de resistencia, y tal vez de desobediencia. A diferencia de “la revolución”, antigüedad decimonónica, uno o dos billones de microevoluciones, una infinidad de pequeños y grandes gestos.

7. En el espíritu de los tiempos

La sofisticación al servicio de la moderación. Hace 15 años, el *Manifiesto contra el trabajo* (publicado por el grupo “Krisis”, teniendo a Robert Kurz como principal animador) ya describía un sistema aún más fácil de destruir porque se derrotaría a sí mismo: el capitalismo moderno eliminaría su base racional del

trabajo, y también al valor. No hay más necesidad de revolución, pues el capitalismo estaría en camino a alcanzar su propio límite. Como en el marxismo socialdemócrata o estalinista, tan despreciados por la TFV, la socialización capitalista es presentada como contradictoria al capitalismo. La “crisis del valor” (supuestamente más global que la banal crisis del capital) estaría ya en camino porque sectores enteros de la vida social están siendo descapitalizados por falta de rentabilidad. Por consiguiente, no esperemos el fin del capitalismo por la lucha de clases, sino por el movimiento del valor muriendo a causa de sus contradicciones internas.

La TFV está en la encrucijada de muchos caminos ideológicos.

Expresa la descomposición del “marxismo”, debido al fin del viejo movimiento obrero y del capitalismo de Estado.

Es un eco muy degradado de las nuevas críticas proletarias (el “anti-trabajo”).

Se inscribe en una autocrítica de un capitalismo forzado a cuestionarse acerca del productivismo y la ecología, que duda del “progreso”, que, al extender el trabajo asalariado al mundo entero, no glorifica más “el desarrollo de las fuerzas productivas”, y que imagina salir de la crisis por lo virtual y lo inmaterial.

La fuerza de la TFV es dar al lector lo *cualitativo*. Ella va más allá de la gestión (obreroa o generalizada), y parece hacer un puente entre la resistencia o revuelta inmediata y la transformación social. En cuanto retrata un presente sombrío, la TFV promete un porvenir radiante, porque este valor omnipresente sabotea su propia dominación universal, y contra él nos va a reunir a todos. La TFV tranquiliza.

La TFV ignora la **violencia fundamental** contenida en la relación de explotación, la venta de la fuerza de trabajo, efecto de una situación en la que unos carentes de reservas para sobrevivir, son constreñidos a vivir de trabajar para el beneficio de otros que controlan los medios de producción. Que la explotación del trabajo sea una contradicción, que la revolución (la comunización) se hará a partir de esta situación, y contra ella, es una cuestión teórica demasiado banal en comparación con las sutilezas de la forma-valor.

La TFV es una exposición erudita de la crítica de la mercancía, libre del idealismo de los años 70 y del llamado a los consejos obreros, pero también desprovista de las exigencias de una ruptura social¹².

Gilles Dauvé, 2014

12 Para el desarrollo de los temas que solo se resumen aquí: ver el sitio de Hic Salta, *Feuilleton sur la valeur*, Cap. 6 y 7. <http://www.hicsalta-communisation.com/valeur/chapitre-6-moi-she-postone-la-valeur-et-la-domination-abstraite> [N. del A.]

El (casi) discreto fetiche del grupo krisis¹³

El grupo Krisis ha ganado muchos admiradores en los últimos años. Grupos de estudios se forman y cada vez hay más publicaciones sobre él. Este texto busca exponer algunas conclusiones a las que llegamos sobre sus teorías, nuestras coincidencias y divergencias.

Comencemos por las coincidencias. Tenemos una común afirmación de que la simple crítica de la plusvalía, repetida interminablemente por los marxismos, se limita a la crítica de una de las formas del valor, dejando a la mercancía y al trabajo, en cuanto tales, intactos, o, al máximo, criticando la mercancía en una de sus dos facetas, el valor de cambio, para perpetuar el valor de uso. Con base en eso, tomando al trabajo y al valor de uso como si fuesen parte de una supuesta naturaleza antropológica eterna, y no percibiendo el carácter histórico de la naturaleza humana, el comunismo fue interpretado idealmente como generalización del

13 Este texto fue escrito en 2001, cuando en Brasil estaban de moda Robert Kurz y su grupo “Krisis”, auténticas renovaciones de la vieja crítica crítica contra la que Marx escribió *La sagrada familia o Crítica de la Crítica Crítica*. [Nota del blog: <http://humanaesfera.blogspot.com/>]

trabajo y de los bienes de consumo a todos los seres humanos, no como abolición de ambos en una asociación de productores libres¹⁴. Ejemplo práctico de ello fue el capitalismo de Estado (ruso, chino, cubano, etc.), que exaltan, hasta la última gota de sudor y plusvalía, el “orgullo proletario” y el “ennoblecimiento por el trabajo”. No tiene sentido, por tanto, apoyar esos movimientos autoritarios. Hasta aquí, estamos coincidiendo con el grupo Krisis.

Sin embargo, a partir de esta constatación llegamos a conclusiones opuestas. Según las teorías del grupo Krisis, la lucha de clases, entendida por ellos únicamente bajo la forma sindical o partidaria, no rompe con la lógica mercantil, por el contrario, acaba afirmando el capital. El proletariado no niega la mercancía, sino solamente la plusvalía, igualándose al capitalista ya que

14 Marx ya había criticado eso: “[para el comunismo vulgar] *la comunidad es solamente una comunidad de trabajo y de igualdad de salarios pagados por el capital comunal, por la comunidad como capitalista universal. Los dos aspectos de la relación son elevados a una supuesta universalidad; el trabajo como una situación en la que todos son insertados, y el capital como la universalidad y el poder admitidos en la comunidad*” (Marx, *Manuscritos Económicos y Filosóficos*). Más adelante explica lo que él entiende por comunismo: “*En una perspectiva socialista, no solo la riqueza sino también la pobreza del ser humano, adquieren un significado humano, y por tanto social. La pobreza es el vínculo pasivo que lleva al ser humano a experimentar una carencia de la máxima riqueza, a otra persona. El ímpetu de la entidad objetiva dentro de mí, la ruptura sensorial de mi actividad vital, es la pasión que aquí se vuelve la actividad de mi ser*”. [N. del A.]

ambos buscan la valorización de sus mercancías: por un lado, el capitalista con el plusproducto del trabajo proletario, por el otro el proletariado con su fuerza de trabajo que quiere valorizar para poder consumir mercancías. Por tanto, capitalistas y proletarios solamente buscan la valorización y son como dos grupos de mercaderes que compiten entre sí. El proletariado es entonces peor aún, ya que anuncia con altos gritos su mercancía, el trabajo, la peor de las alienaciones, para conseguir compradores. En consecuencia, afirman, es imposible que el proletariado, en cuanto clase, niegue la mercancía y el trabajo, siendo necesario abandonar la idea de que la lucha de clases pueda llevar a una superación de la sociedad actual.

Lo que inmediatamente cuestionamos es la conclusión implícita en esa afirmación, o sea, la de que existe o pueda existir algún capitalista, gerente o burócrata estatal que se interese en abolir la explotación y, consecuentemente, el trabajo y la mercancía. Tal vez nos responderán: ¡la juventud! Estos se rebelan independientemente de la clase. Es verdad, pero solamente en cuanto, frente a la opresión de la institución educacional, reconocen en sí mismos la fuerza de la universalidad humana que escapa y combate toda cosificación, toda determinación de clase, todo poder, esto es, en cuanto que no asumen una posición en las relaciones de producción (clase), por fuerza de la condición de sobrevivencia generalizada impuesta por el capital a la totalidad de la humanidad.

Por consiguiente, aquellos que, en esta sociedad donde el ser humano solamente existe como mero vendedor/comprador de mercancías, no poseen ninguna mercancía, restándoles solo su fuerza de trabajo, y que, por eso, sufren la cosificación en toda su radicalidad, la pérdida completa del poder sobre sus propios actos y sus productos, degradados a la condición de trabajadores (independientemente si a cambio de eso reciben un salario que, como en algunos países y ciudades, permiten que compren espectáculos grandiosos o si su trabajo es “autónomo”, inmaterial, informal o si se está desempleado), es decir, los proletarios, son los sujetos de la abolición del capital, del dinero y de la sociedad del espectáculo, creando una comunidad mundial donde se pueda transformar consciente y poéticamente el mundo a nuestra voluntad, gozando la vida en una asociación de productores, esto es, donde hayamos abolido el trabajo por la actividad humana.

El grupo Krisis ignora completamente el movimiento de negación de la negación según el cual el proletariado niega al capital al negarse a sí mismo como proletariado, reapropiándose de su condición humana, aboliendo la economía y el Estado. Ese movimiento dialéctico aflora todas las veces que los proletarios luchan autónomamente contra los capitalistas y el Estado, negando el trabajo en cuanto tal, no solamente el trabajo abstracto y la plusvalía, sino la propia alienación de la actividad con relación a la vida (véanse todas las revoluciones desde la Comuna de París). Pero

incluso cuando no existe tal lucha abierta, subterránea, el antagonismo entre el proletariado y el capital siempre está presente, el asco en el trabajo, aunque reprimido, es el sentimiento inaccesible y predominante de todos aquellos que pasan por la vergüenza de una entrevista de trabajo y la brutalidad de intercambiar diariamente la vida por la supervivencia.

En este sentido, concebimos que la lucha de clases solo está realmente encuadrada en la dinámica del capital cuando los proletarios pierden la autonomía sobre su lucha, dejando que sindicatos, organizaciones y partidos los representen. Pero allí ya no hay lucha de clases, sino competición entre fracciones del capital, una de las cuales se declara portavoz del proletariado. Son esas competencias intercapitalistas, basadas en la negociación del precio de la fuerza de trabajo, lo que el grupo Krisis llama “lucha de clases”. Desconocen así el combate autónomo de los trabajadores contra el capital y el trabajo, que es, de hecho, la lucha de clases, que caracterizó y caracteriza todas las revoluciones sociales y contra la cual se hicieron todas las contrarrevoluciones, incluso “en nombre” del proletariado, como la contrarrevolución bolchevique.

Eso nos lleva a otra conclusión con relación a las teorías del grupo Krisis. A pesar de afirmar que retoma la crítica marxiana del fetichismo de la mercancía, el grupo Krisis, para nosotros, se presenta como una víctima de ese fetichismo. En sus textos, el capital

aparece como un conjunto de mercancías con el cual las personas se enfrentan, y no como una relación entre personas mediatizada por cosas. La crítica de esa relación esencial es dejada de lado y sustituida por la crítica de la apariencia de relación inmediata entre seres humanos y cosas, en la cual no hay clases antagónicas y mucho menos una clase contra el capital, sino solamente individuos delante de las mercancías, las cuales —denuncia el grupo Krisis—, dominan a los seres humanos como si tuviesen voluntad propia. La crítica del fetichismo de la mercancía realizada por Krisis acaba moviéndose dentro de ese mismo fetichismo, pues aprehenden solamente su aspecto negativo inmediato, volviéndose rehenes de aquello que critican. Eso se expresa en sus análisis históricos del capitalismo, visto como movimiento automático del valor, ignorando completamente el hecho de que las luchas autónomas de los trabajadores con su propia condición, presentes donde quiera que haya trabajo, son el límite que el capital siempre encuentra, procurando restaurar la producción para suprimirlo, siendo las transformaciones de la composición de clase, causa y consecuencia de ese antagonismo, expresión la historia del capitalismo y sus crisis.

Esa particular crítica fetichista de la mercancía toma aires más metafísicos con las propuestas prácticas del grupo Krisis. Al preconizar una unión, consejo o cualquier nombre que pueda tener entre individuos que niegan el capital y el trabajo, pero **fuera de las re-**

laciones de clase y fuera del trabajo, nos parece que las teorías del grupo Krisis comparten la ilusión de que es posible para los individuos, bajo el dominio del capital, subsistir exteriormente a las relaciones de producción capitalistas y, a partir de ese bastión exterior, combatirlas. Creemos que ni aún viviendo en Marte o en la Luna alcanzaríamos ese supuesto exterior. Las teorías del grupo Krisis desconocen el movimiento de superación del capital como automovimiento, como negación, lo conciben solamente como un movimiento mecánico, donde es siempre necesario un motor exterior y unilateral, en este caso, una especie de “pureza antimercantil”, que el grupo Krisis denuncia como ausente en todas las críticas que no se resumen a la abstracción que fetichizan como ese “motor principal”. Lo queramos o no, estamos inmersos en las relaciones de producción capitalistas, a no ser que nos convirtamos en fantasmas deshaciéndonos de nuestro propio cuerpo, pero como esta última hipótesis no tiene ninguna base, buscar esa exterioridad, esa no contradicción, es buscar la nada.

Esta nada es también expresión de otro aspecto de las teorías del grupo Krisis. En todos sus textos, la teoría es concebida como si fuese jerárquicamente anterior a la práctica, introyectando nada más ni nada menos que uno de los fundamentos de la sociedad de clases: la separación entre pensamiento y acción. Afirmamos que, en la medida en que queremos la abolición del trabajo y, por tanto, de las clases, los momentos

teóricos y prácticos no pueden ser tomados separadamente, sino que son inseparables del proceso de totalización de la vida humana, de la autocreación de la historia de la humanidad, de la afirmación de nuestros cuerpos y deseos, que se opone al trabajo y a la cosificación. Dar primacía a la teoría, como hace el grupo Krisis, o a la práctica, como hace el tradicional militante sadomasoquista, es mutilar al ser y perpetuar la propia esencia de la mercancía, el trabajo.

El grupo Krisis concibe el mundo solo como representación, no como actividad. No busca superar la filosofía, sino que filosofa su superación. Es decir, en sus teorías, la vida concreta se degrada en universos especulativos, en nada. Su filosofía está al lado de la de Hegel y Spinoza, para los cuales el mundo es automovimiento incesante, deber, en cuanto el sujeto del conocimiento del mundo es ilusoriamente apartado, alienado en el filósofo. El grupo Krisis continúa preso de la fantasmagoría escolástica del movimiento.

Concluyendo, admitimos que nos quedamos con la impresión de que todo el trabajo pomposo del grupo Krisis no es más que un inofensivo onanismo intelectual, estimulado quizás por su constante aparición en la prensa espectacular y ciertamente estimulándolo.

Zeroworker, 2001

Anselm Jappe: crítica del valor y/o lucha de clases

En junio de 2014 visitó Chile Anselm Jappe, uno de los autores de mayor renombre de la llamada ‘teoría crítica del valor’¹⁵. Además de varias actividades académicas consideradas en su itinerario, hubo espacio para la realización de un foro en un contexto más abierto a una perspectiva anticapitalista, denominado “¿Anti neoliberalismo o anti capitalismo?”. Su

15 La “teoría crítica del valor” (*Wertkritik*, en alemán) surge en torno principalmente a la Revista “Krisis” (que editó el célebre *Manifiesto contra el trabajo*) y posteriormente a la Revista “Exit!”. Se le caracteriza como una corriente post-marxista (si es que esa etiqueta sirve para algo) que enraíza su crítica al capitalismo en las categorías del fetichismo de la mercancía y el valor. Si bien esta vía resulta saludable frente a la ideología marxista oficial y el movimiento obrero tradicional, y en su desarrollo ha aportado interesantes elementos a la teoría anticapitalista, no es tampoco muy novedosa considerando que varios teóricos y corrientes revolucionarias han rescatado este aspecto de la crítica marxiana. Desde hace ya algún tiempo, también, es su rechazo a la categoría de *lucha de clases y sujeto revolucionario* lo que la distingue. Pueden encontrarse textos de esta corriente en los siguientes sitios web: <http://www.krisis.org/>, <http://www.exit-online.org> (Ambos poseen una sección con documentos traducidos a diferentes idiomas, incluyendo el español).

intervención, sumada a sus respuestas a comentarios y preguntas realizadas por asistentes de la actividad, da paso a críticas y debates de crucial interés para la teoría revolucionaria actual.

Si bien el eje de su intervención se encontraba en explicitar la necesidad de ir más allá de la mera denuncia de los “excesos” del Capital, denuncia que suele limitarse a la búsqueda de culpables puntuales ya sea en la banca privada, la especulación financiera, la “clase política” y su corrupción o, en el mejor de los casos, en tal o cual “modelo económico” (siendo el blanco preferido el “neoliberalismo”), Jappe dejó claro que, para él, la crítica anticapitalista, junto con una —para nosotrxs, lúcida y necesaria— ruptura con el movimiento obrero tradicional y el leninismo heredero de la II Internacional (ruptura que, desde luego, no es exclusiva, ni mucho menos, de la ‘teoría crítica del valor’), debe también desechar toda la cuestión de la lucha de clases y categorías relacionadas, reduciendo este antagonismo fundamental a la sola expresión social del proceso en el que el valor se autonomiza y dirige el movimiento de la sociedad. Resulta lógico que, desde esta mirada, ni siquiera la idea de revolución tenga ya demasiado sentido, como veremos y comentaremos más adelante.

Creemos que la discusión de estos puntos es necesaria. No es el motor de estos comentarios la reacción espantada ante afirmaciones que pudieran poner en

tela de juicio alguna especie de credo (somos totalmente conscientes de que las nociones de *lucha de clases*, *proletariado* y/o *revolución*, entre otras, se han transformado para distintas corrientes ideológicas de la izquierda en categorías cuasi-religiosas, incuestionables e inamovibles). La permanente crítica y autocrítica constituyen una tarea imprescindible para quienes entendemos que teoría y práctica revolucionarias son aspectos inseparables del combate anticapitalista. Es en este sentido que no compartimos la relegación a un aspecto secundario del antagonismo social clasista que, cada vez con mayor claridad, Jappe y la “nueva” ‘crítica del valor’ intentan perpetrar.

Reproducimos a continuación algunas de las preguntas realizadas por las personas asistentes y las correspondientes respuestas del profesor Jappe. Finalmente, dejamos nuestros comentarios críticos.

(El audio del foro se encuentra disponible en la web: <https://archive.org/details/AnselmJappeEnArteDucStgoChile18082014>)

¿Dónde caben aquí las decisiones de las personas que en el fondo deciden seguir con este sistema? Parece ser un análisis muy estructural el suyo, dejando un poco de lado al sujeto, porque yo sí considero que hay decisiones de personas con nombre y apellido a las que les conviene e insisten en seguir con este modo de producción.

AJ: Desde la perspectiva marxista tradicional se pertenecía a una clase. Se suponía que las clases populares y sobre todo la proletaria tenían todo el interés de salirse del sistema, iban en contra del sistema... Sin embargo, la práctica raramente coincidió con la teoría, precisamente porque persiguiendo sus intereses, los obreros en general, para salvaguardarlos, tuvieron que aceptar un compromiso con los capitalistas, en vez de partir una guerra total contra el capitalismo. Esto es lógico si se define el interés sólo en términos monetarios. Y toda la cuestión de la oposición obrera, se reducía a una cuestión de salarios y condiciones de trabajo. Hoy en día es difícil afirmar que la posición dentro del sistema determine la acción. De alguna manera, todos tenemos interés en detener esta máquina loca que amenaza la existencia de todos y cada uno, ya sea por la destrucción del entorno natural, la destrucción social, etc. Vemos una voluntad salvaje de grupos marginales como los inmigrantes, que por ejemplo en Europa, quieren entrar en el sistema capitalista, y, por otro lado, por ejemplo, luchas ecologistas que reúnen a personas de origen social diferentes. Esto en realidad es lo contrario de un discurso estructuralista o determinista. Al contrario, hoy en día la decisión individual juega un rol más importante que nunca. Esto depende de factores psicológicos individuales; vemos en ciertas regiones en que el capitalismo ya no funciona para nada, gente que toma las armas y forma milicias para matar a su vecino para robarle su televisor y venderlo en

el mercado negro, mientras que vemos a otros que tratan de organizarse con sus vecinos para tratar de salvar una forma de vida. Es muy importante para una perspectiva de emancipación ver cuales factores empujan para una cuestión o para la otra. De cierta manera, la descomposición del capitalismo avanza sola. El rol de las fuerzas de emancipación es evitar que la última palabra del capitalismo sea la última palabra de la humanidad, y fortalecer las estructuras de solidaridad contra el recurso de la violencia y el pillaje.

Anselm, en tu opinión, la crítica del valor y la lucha de clases ¿son excluyentes, son complementarias o son dos momentos de una misma crítica al capitalismo?

AJ: Hay que distinguir distintos niveles de lecturas. Evidentemente la lucha de clases siempre ha existido como una forma particular del antagonismo social. Si la crítica del valor critica el concepto de lucha de clases no significa que esto sea desde una perspectiva de conciliación social, sino por el contrario, es para afirmar que la lucha de clases ha sido inmanente. El término de lucha de clase mismo parte de la clase capitalista. Las clases son grupos sociales formados por el capitalismo. El proletariado no tiene nada de natural, la existencia del proletariado es una degeneración del ser humano producido por el desarrollo capitalista en el que el ser humano está definido por

el trabajo que ejecuta. Hay que tener una mirada crítica a la lucha de clases histórica, sin negar los efectos positivos que dieron en lo inmediato. Hoy hay que ver que los conflictos sociales producidos por la descomposición del capitalismo no son más legibles a partir del viejo término de la lucha de clases. Nadie afirma hoy que los obreros de las fábricas van a operar una revolución. Después que esto fue posible, se ha intentado diseñar un “nuevo proletariado”, ya sean los campesinos, o el trabajador informal, o los inmigrantes, o los trabajadores informáticos, o los habitantes de los suburbios franceses... Se ha tratado de buscar por todas partes el nuevo proletario, pero ya no tiene sentido utilizar el término de clase obrera o proletariado en un sentido tan amplio. Los que habitan los suburbios de todas las grandes ciudades del mundo, en general no son explotados como el proletariado clásico, sino que son excluidos de la sociedad, pero que tienen necesidades y deseos como cualquier otro y que no pueden satisfacerlos porque no tienen acceso a los recursos, pero me resulta difícil interpretar esto como una clase. Al interior de las personas que comparten el mismo modo de vida, puedes encontrar comportamientos completamente diferentes. Por ejemplo, en las periferias de las ciudades francesas, se puede encontrar el recurso al islamismo y la religión, como también pueden verse prácticas de emancipación social, pero no hay un espíritu de clase que mantenga juntas a estas personas. Es por esto que la crítica del valor, insistiendo en el

antagonismo social, invita a abandonar el concepto de sujeto revolucionario; no hay un grupo social constituido por el desarrollo del capitalismo que tenga una misión histórica para invertir al capitalismo. La línea de fractura alrededor de la que se lucha por la continuación del sistema y aquellos que al contrario quieren cambiarla ya no depende de la actividad productiva o del trabajo que tengan. Incluso en el plano sociológico es cada vez más difícil definir a qué clase pertenece cada individuo, porque el estilo de vida, los ingresos, el nivel cultural, son cosas que pueden ser ampliamente diferentes, de modo que fácilmente se puede pasar de un grupo social a otro. Por ejemplo, en Europa existe mucha gente que es formalmente pequeña empresaria, los llamados auto-emprendedores, que trabajan solos o con uno o dos empleados directamente para el mercado ¿qué son? ¿pequeños capitalistas? ¿son proletarios? Ya no es definible. Estas son nuevas formas de miseria. Aquí el individuo se encuentra enfrentado directamente frente a un mercado anónimo que es un patrón incluso más cruel que cualquier persona concreta. Se puede incluso ir más lejos e imaginar teóricamente una sociedad en que no haya más patrones ni empleados, sino solamente auto-emprendedores, cada uno de los cuales debe ganar su dinero en el mercado. Ahí ya no hay clases sociales, sino que estamos plenamente en la sociedad mercantil. Con indiferencia del contenido o si los individuos deben matarse por el trabajo, con trabajos absolutamente inútiles o nocivos, simplemente para

obtener una parte de valor en el mercado, que es la única posibilidad de sobrevivir bajo la forma del dinero que ganan. Así que diría que la lucha de clases es una de las formas históricas en que la sociedad mercantil se ha desarrollado. La lucha de clases no es el corazón de la sociedad capitalista. Evidentemente aquí la crítica del valor se encuentra en oposición a otras formas de marxismo que, al contrario, están en busca de nuevas formas de lucha de clases, por ejemplo, como los negristas con su idea de multitud, o los que quieren ver en la primavera árabe formas de lucha de clases. La crítica del valor se encuentra en una oposición fuerte contra estas lecturas.

Durante todo este rato se habló de la supuesta crisis del capitalismo. En la práctica, uno no ve que sea así. Es posible que para la gente común y corriente lo parezca, pero los grandes capitalistas, el sistema, no creo que estén en ningún tipo de crisis. Bajo esta perspectiva ¿Cuál es tu opinión de la organización política y las acciones individuales bajo este contexto? ¿Cuáles son los espacios de resistencia que vislumbras? ¿Se da este espacio de resistencia en grupos indígenas o dentro de la ciudad? ¿Cuáles son los que podrías reconocer?

AJ: El hecho de que haya capitalistas que todavía hagan grandes ganancias no contradice el análisis según el cual hay una crisis general del sistema, porque una torta cada vez más pequeña puede to-

davía repartirse en un número menor de pedazos más grandes. Es lo que ocurre cuando se fusionan grandes empresas. Buena parte de las ganancias se producen por el crédito, es decir por el capital ficticio. La pregunta es qué práctica humana puede hacernos salir. Por un lado, se puede pensar que toda forma de vida social pre-capitalista tiene una fuerza que puede ayudar. El interés que tiene el indigenismo está justamente en esta revitalización de ciertas tradiciones, sobre todo en la propiedad colectiva de la tierra o en cierto espíritu colectivo, a condición de no caer en una simple afirmación identitaria. A pesar de todas sus limitaciones, el zapatismo sigue siendo una experiencia importante en este ámbito, que intenta recuperar los elementos positivos de una tradición pre-capitalista, con aportes de la sociedad moderna. Esto puede ser practicado por comunidades pequeñas en el campo. Si acaso esta experiencia se puede aplicar en las grandes ciudades es una de las preguntas más urgentes actualmente, en ciudades con millones de personas en las que en general se ha perdido toda tradición colectiva que vaya más allá del núcleo familiar. Esta es la verdadera pregunta hoy en día para la verdadera emancipación. Pero yo no tengo recetas para dar. Desconfíen de los que dicen tener la receta. Aquí hay que ser como el filósofo Pascal: *“vale la pena intentarlo de todos modos, porque si se tiene éxito se ha ganado todo y si se pierde por lo menos se intentó”*.

Comentarios críticos

“No nos interesa un ‘reino de los valores’ meta histórico”.

Karl Korsch, *Teoría revolucionaria de las crisis*, 1933.

Ante la pregunta explícita de si la teoría crítica del valor se opone a la idea de lucha de clases, Jappe entrega un sí categórico. Según él, no es que desconozca la existencia de una “estratificación social”, ni equipare las penurias ni goces de las distintas capas sociales, sino que, según su perspectiva, las clases sociales actuales, al ser producidas por el capitalismo mismo, no pueden escapar a su esquema: las aspiraciones de la clase obrera, en tanto que clase que existe por y para la acumulación de valor, no pueden romper radicalmente con él. El “sujeto revolucionario” en tanto obrero reformista y/o sindicalista, con deber cívico y que lucha por su integración al capital, es contrapuesto a una especie de collage humanista que, sin estar definido por su lugar en las relaciones sociales y sus contradicciones, es decir, sin un interés material respecto a estas mismas, constata repentinamente la obsolescencia de la producción mercantil y la necesidad de su abolición (y más importante aún: es capaz de realizarla).

Si bien su enfoque general no carece de interés y nos remite a una serie de categorías y conceptos que, como mínimo, enriquecen la discusión revolucionaria —la crítica del valor autonomizado y las condiciones/

posibilidades de la actividad humana—, el profesor Jappe termina pasando por alto cuestiones tan básicas como las relaciones históricas mismas que posibilitan la formación del capital (la lucha de clases que lo engendra) y, por ende, lo determina. Todo esto termina en la construcción de un esquema que aparece como antojadizo e ilusorio, donde el fin del capitalismo no depende de la subversión de los sujetos activos en su engranaje, sino de las mismas leyes de su dinámica interna (los límites de la acumulación y formación del valor identificados por Marx) abstraídas de los sujetos que la ejecutan, y que lo tendrían ya *ad portas* de su colapso. La lógica tras este argumento sería la conocida “ley decreciente de la tasa de ganancia”, donde al verse el capital constante (maquinaria e infraestructura) siempre aumentado proporcionalmente en relación con el capital variable (el proletariado) por causa de la competencia del mercado, la proporción de la ganancia respecto al capital total disminuye al punto de verse la totalidad del sistema ante una dificultad cada vez mayor de continuar la acumulación necesaria de capital. Son la tecnología y el crédito los medios por los cuales los capitalistas logran prescindir del trabajo humano, pero que a su vez socavan su propia fuente de alimentación, pues, como bien menciona, solo la fuerza de trabajo vivo es capaz de producir valor. Esto queda claro en el siguiente extracto, que tomamos de su texto *De lo que es el fetichismo de la mercancía y si podemos librarnos de él* (2014. Lo destacado es nuestro):

“En efecto, la contradicción fundamental del capitalismo no es el conflicto entre el capital y el trabajo asalariado: desde el punto de vista del funcionamiento del capital, el conflicto entre capitalistas y asalariados es **un conflicto entre los portadores vivos del capital fijo y los portadores vivos del capital variable**; en consecuencia, **un conflicto inmanente al sistema mismo**. La contradicción fundamental reside más bien en el hecho de que la acumulación de capital socava inevitablemente sus propias bases: solo el trabajo vivo crea valor. Las máquinas no añaden nuevo valor. La competencia, sin embargo, empuja a cada propietario de capital a utilizar la mayor cantidad de tecnología posible para producir (y, en consecuencia, para vender) cada vez más barato. Al mismo tiempo que de momento incrementa su propio beneficio, cada capitalista contribuye, sin quererlo, sin saberlo y sin poder impedirlo, a disminuir la masa global de valor y, en consecuencia, de plusvalía, y, por consiguiente, de beneficio. Durante mucho tiempo, la expansión interna y externa del capital pudo compensar la disminución del valor de cada mercancía particular. Pero con la revolución microelectrónica —es decir, a partir de los años setenta— la disminución del valor ha continuado a tal ritmo que nada ha podido frenarla. La acumulación de capital sobrevive desde entonces esencialmente bajo la forma de la simulación: crédito y especulación, es decir, capital ficticio (en consecuencia, dinero que no es el resultado de una valorización lograda a través de la utilización de la fuerza de trabajo). Hoy está de moda atribuir toda la culpa de la crisis y de sus consecuencias a la especulación financiera, pero sin ella la crisis habría llegado mucho antes. La sociedad mercantil trabaja en su propio derrumbe. Lo que la condena no es el simple hecho de ser mala, pues las sociedades precedentes también lo eran. Es su propia dinámica la que la pone contra las cuerdas. Una gran parte del pensamiento que hoy en día se pretende anticapitalista o emancipador rehúsa obstinadamente hacerse cargo

de esta nueva situación. Las «luchas de clases» en sentido tradicional, y aquellas que las sustituyeron a lo largo del siglo XX (las luchas de los «subalternos» de todo tipo: las mujeres, las poblaciones colonizadas, los trabajadores precarios, etc.), son más bien conflictos «inmanentes», que no van más allá de la lógica del valor. En el momento en el que el desarrollo del capitalismo parece haber alcanzado sus límites históricos, esas luchas corren a menudo el riesgo de limitarse a la defensa del statu quo y a la búsqueda de unas mejores condiciones de supervivencia para uno mismo en medio de la crisis. Esto resulta perfectamente legítimo, pero defender nuestro salario o nuestra jubilación en absoluto conduce por sí mismo a superar una lógica fetichista en la que todo está sometido al principio de «rentabilidad», en la que el dinero constituye la mediación social universal y en la que la producción misma de las cosas más importantes puede ser abandonada si no se traduce en una cantidad suficiente de «valor» (y, en consecuencia, de beneficio). Ahora resulta menos sensato que nunca exigir «medidas para el empleo» o defender a los «trabajadores» por la simple razón de que «crean valor». Es preciso, por el contrario, defender el derecho de cada uno a vivir y a participar de los beneficios de la sociedad, incluso si él o ella no han logrado vender su fuerza de trabajo. De lo que habría que emanciparse es de las categorías fetichistas del dinero y de la mercancía, del trabajo y del valor, del capital y del Estado en cuanto tales. No podemos activar uno de esos factores contra el otro, considerándolo el polo positivo: ni el Estado contra el capital, ni el trabajo abstracto en su fase muerta (capital) contra el mismo trabajo en su fase viva (fuerza de trabajo y, por consiguiente, salario). **Parece difícil, en consecuencia, atribuir la tarea de superar el sistema fetichista a grupos sociales que se constituyeron mediante el desarrollo de la propia mercancía y que se definen por su papel en la producción de valor”.**

Esta discusión, a pesar del desconocimiento en nuestra región, ha estado bien presente en los revolucionarios orientados por los aportes teóricos de Marx, y ha suscitado históricamente encendidos debates acerca de su alcance e influencia en la realidad social; un buen ejemplo de ello es todo el debate acerca de la teoría del “derrumbe” que, desde el revisionismo de Bernstein en adelante, generó toda una línea divisora entre progresistas, “derrumbistas” y activistas¹⁶. Y es que al capitalismo se le viene poniendo fecha de caducidad desde hace casi dos siglos, y así hemos pasado por toda la experiencia económica y social del siglo XX, con las dos carnicerías mundiales que bien conocemos, comprobando los revolucionarios y la humanidad entera que las propias tendencias inherentes al sistema capitalista se han podido contrarrestar con sus contra tendencias basadas en su monopolio de la violencia (elevación del grado de explotación por prolongación de la jornada de trabajo o su intensificación; baja del salario real por debajo de su valor; devaluación del capital constante; reducción del tiempo de rotación de las mercancías por mejoras en el transporte y sus costos, expansión del mercado y, en último caso, destrucción de capital variable, es decir, matar proletarios). Una de las grandes lecciones de la discusión sobre la crisis es que su comprensión

16 Ver, por ejemplo, el texto *La teoría del derrumbe del capitalismo* (1934), de Anton Pannekoek. <https://bataillesocialiste.wordpress.com/paginas-espanolas/1934-la-teoria-del-derrumbe-del-capitalismo-pannekoek/>

mecánica debe ser superada por una comprensión dialéctica donde se sigue que *“la sociedad capitalista puede ser vencida solamente por la fuerza organizada del proletariado”* (Paul Mattick).

Y aquí es donde está el punto que nos interesa, pues Jappe lo menciona y hace patente el error basal de su exposición. Para él, en la sociedad capitalista, la cuestión de la posición y del interés de las clases sociales está siempre determinado por el antagonismo capital-trabajo en tanto dos polos constitutivos pero opuestos de la formación de valor. La relación entre trabajo muerto y trabajo vivo y su lógica fetichista aparecen alienando la práctica humana como consecuencia de su propio desarrollo, y como simple epifenómeno de la consciencia de este proceso. Aquí es donde nosotrxs partimos desde un punto de vista completamente distinto, pues solo una realidad invertida produce formas de pensamiento invertidas y no al revés: si bien la relación social del capital, la automatización del valor, la inversión entre sujeto y objeto producida por el intercambio a escala planetaria no es entendible solo bajo el esquema de la lucha de clases (lo que es un reduccionismo con el que diversas corrientes comunistas y/o anarquistas han roto a lo largo de los años), ésta solo es posible por su pre existencia material: es en la desposesión de los campesinos, en la separación forzosa del ser humano con su “laboratorio natural” y la consiguiente formación de proletarios en tanto fuerza de trabajo “libre”,

la única vía de cómo la formación de valor puede ser posible. O como Marx lo definiera: *“El cambio de trabajo por trabajo (que es en apariencia la condición de la propiedad del trabajador) descansa en la ausencia de propiedad del trabajador”*.

Desde este punto de vista, la cuestión de la lucha de clases toma el carácter fundamental que nunca ha dejado de tener, pues esta formación social hereda y concentra la explotación y la violencia de las sociedades de clase anteriores a ella. A pesar de las ilusiones del sr. Jappe, no todo el mundo tiene “interés en detener esta máquina loca”, sino que ésta funciona precisamente por el dominio por la fuerza del territorio y de la vida social por la clase capitalista, por el consecuente condicionamiento de una masa enorme y cada vez mayor de humanidad que solo puede ver satisfechas sus necesidades vitales en el marco de la lógica capitalista, aun cuando ésta amenaza evidentemente su propia vida: tenemos la certeza de que esta clase peleará y defenderá su máquina loca mientras los proletarios o el planeta se lo permitan. La siguiente cita contribuye a sintetizar esta idea:

“«Producir para la producción» es la máxima bajo la cual la alienación capitalista se nos presenta. La producción material parece no tener otro objetivo más que ella misma. Pero lo que el capitalismo produce antes que todo lo demás son las relaciones sociales de explotación y dominación. Si aparece como producción material sin un objetivo, es porque el capitalismo transpone las relaciones entre individuos en relaciones entre

las cosas. El absurdo de producir para la producción y de este aparente poder de las cosas sobre las personas, no es más que una imagen invertida de la racionalidad de la dominación de una clase sobre otra, es decir, de la explotación del proletariado por la clase capitalista. El objetivo último del capitalismo no es la ganancia o «producir para la producción», sino preservar la dominación de un grupo de seres humanos sobre otro. Y es para asegurar esta dominación que la ganancia y la «producción para la producción» se imponen como imperativos sobre todos los individuos”.

Leon de Mattis, *¿Qué es la comunización?*, 2011.

Obviando estas premisas, resulta lógico que Jappe acuse a la lucha de los inmigrantes o las reivindicaciones salariales históricas como una lucha por integrarse en el sistema capitalista, en lugar de “partir una guerra total contra el capitalismo”, contraponiéndola a la lucha ecológica de sectores interclasistas o a factores sociológicos individuales: Jappe, en su supuesta claridad teórica, termina por confundir y amalgamar toda la cuestión del proletariado, su posición e interés como clase real y no ideológica, con obrerismo y la *realpolitik* que desde la Segunda y Tercera Internacional ahogó todas las tentativas revolucionarias auténticas del proletariado. Esta concepción ignora el contenido dialéctico de las relaciones sociales y de clase, donde los intereses de ellas y su práctica en sentido histórico yace oculta a lo que sus expresiones formales toman como consignas. Tras más de un siglo de política reformista (armada o parlamentaria) de la socialdemocracia, con la documentación existente sobre

las manifiestas diferencias de Marx con este partido, las rupturas surgidas en su seno tras “el viraje” en la Primera Guerra Mundial y el papel completamente contrarrevolucionario de todas sus expresiones a lo largo del último siglo, sorprende que un intelectual marxólogo de la talla de Jappe hable precisamente de la política contrarrevolucionaria de la pequeña burguesía y burguesía de izquierda como el *interés general* de la *oposición obrera* por el cual “*tuvieron que aceptar un compromiso con los capitalistas*”. Desde esta comprensión, es natural tener una incapacidad total de referirse a la práctica revolucionaria que pueda dar fin al capitalismo y presentar como gran novedad la denuncia del altermundismo, pues todo su acercamiento al tema de la lucha viene desde un completo (y al parecer intencionado) desconocimiento de los aportes teóricos y prácticos de diversos grupos radicales, y de las experiencias mismas que nos han dejado las insurrecciones y derrotas en todo el orbe.

Finalmente, Jappe nos dice que “*el proletariado no tiene nada de natural*”, (...) “*no hay un grupo social constituido por el desarrollo del capitalismo que tenga una misión histórica para subvertir al capitalismo. La línea de fractura alrededor de la que se lucha por la continuación del sistema y aquellos que al contrario quieren cambiarla ya no depende de la actividad productiva o del trabajo que tengan*”. Nosotrxs a esto respondemos: el ser humano desposeído de toda propiedad es el proletariado, el trabajador “libre”, y está condenado

a vivir a merced de los movimientos de la economía, a su capacidad o incapacidad de usarlo como material productivo o de reserva. No le quita ni agrega a su posición y condición social fundamental su religión o si se gana la vida vendiendo en la calle o en una oficina, en un taller o simplemente está desocupado; no es su actividad productiva particular la que lo determina, sino su relación contrapuesta a los intereses de la clase capitalista, contraposición que se evidencia a medida que más difícil se hace la acumulación del valor. Esta clase está hoy más presente que nunca, y a medida que más desarrollada y extendida se vuelve la *máquina loca*, más numerosa se hace: en este movimiento, las condiciones de vida humanas y de nuestro entorno en general -la mera existencia “normal” de una sociedad basada en la acumulación de capital- se ven sometidas a un ataque constante y sangriento. *El capital nace chorreando sangre por todos sus poros*, y su mantenimiento exige que así lo siga siendo.

En este fragmento de *Comunismo: Elementos para la reflexión*, de “L’Insecurité Sociale” (París, 1985), creemos que se expresan correctamente todas estas ideas:

“La humanidad entera tiene interés en la supresión de la dominación capitalista. No obstante, esto no significa que el capital y el estado se han transformado en monstruos abstractos frente a los cuales toda la humanidad se opondría potencial y unánimemente. Todavía hay clases que dirigen y administran la producción y la venta de mercancías. Todavía hay también proletarios, explotados, que no poseyendo más

que su fuerza de trabajo, su existencia depende de la venta de ésta. Asimismo, todavía hay categorías sociales, incluso asalariadas, que participan en la reproducción y mantenimiento del trabajo asalariado. Si bien la revolución comunista se hará «a título humano», no puede ser considerada independientemente del lugar que ocupan unos y otros en esta organización social; no puede ser más que la negación de esta organización. [...] Si bien los explotados, los oprimidos, desempeñan por su movimiento de clase un papel importante en la liberación de la perspectiva comunista, ésta no será un simple incremento de las luchas para la adecuación de la sociedad mercantil. No será engendrada por las conciencias alienadas reconociéndose en sus determinaciones esenciales, sino por los seres humanos que no soportan verse reducidos a su rol de productores y consumidores de mercancías”.

Que el proletariado se constituya en sujeto revolucionario, que se libere a sí mismo de su condición proletaria y, con ello, a la humanidad entera de la escisión interna en clases antagónicas y de la dictadura del valor por sobre la vida misma, su “misión histórica”, radica **en la negación radical que es su existencia misma** y a la que le empuja el mismo sistema productor de mercancías; al ser *“un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal (...) no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad emancipando así a todos ellos”* (Marx). Por ello, la lucha del proletariado tiende necesariamente a superar la lucha inmediata y fragmentaria de las distintas capas de éste y a asumir su contenido histórico cuando lucha

asumiendo este rechazo radical. De la misma manera, el comunismo no está definido por la propiedad, control o gestión de los medios de producción, por la lógica tradicional de las reivindicaciones obreras inmediatas, sino precisamente por esta misma radicalidad universal e histórica: por la abolición de la economía, de la economía política, por una nueva forma de comprensión de la riqueza social. Es una revolución social: movimiento, realización/negación y superación.

En Jappe, no hay sujeto revolucionario porque en su esquema ni siquiera hay ya revolución. Si esta tenía por fin hacer caer al capitalismo y sus instituciones, hoy supuestamente ya carece de sentido puesto que el proceso mismo de valorización se encuentra en crisis terminal, y el capitalismo como sistema ya está dando las últimas exhalaciones para acabar sucumbiendo de muerte natural. Frente a todo esto, que no parece más que sofisticada charlatanería, hoy nosotrxs retomamos las palabras del revolucionario Mattick de hace ya casi un siglo atrás: *“La teoría marxiana de la acumulación y del derrumbe es, al mismo tiempo, la práctica de la revolución proletaria; una es la expresión de la otra; donde no se encuentra esta totalidad, solo existe la falta de aptitud para la tarea históricamente planteada”*.

En 2016, Jappe volvió a visitar Chile, en el marco de una serie de eventos académicos en torno a la crítica al

urbanismo y el papel de la Internacional Situacionista en ese sentido. Esta vez no hubo espacio ni tiempo para una actividad por fuera de esos márgenes.

Revolución Hasta el Fin

Índice

Presentación.....	5
Prólogo.....	9
El panadero y el teórico (sobre la teoría de la forma-valor).....	21
El (casi) discreto fetiche del grupo Krisis.....	39
Anselm Jappe: crítica del valor y/o lucha de clases.....	47

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana, eso es algo que los “*nuevos* teóricos de la forma-valor” comprenden bien. Pero aun cuando la clase capitalista sea la personificación concreta de una relación social abstracta, esta clase se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana; la humanidad proletarizada, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es cierto que, en este movimiento económico e histórico, la producción capitalista se encamina por sí misma hacia su disolución; pero ella no lo hace solamente producto del agotamiento del valor, sino porque a la vez produce a la humanidad proletarizada; vale decir, porque produce la miseria consciente de su miseria, el embrutecimiento consciente de su embrutecimiento, y que, por esta razón, trata de suprimirse a sí misma.