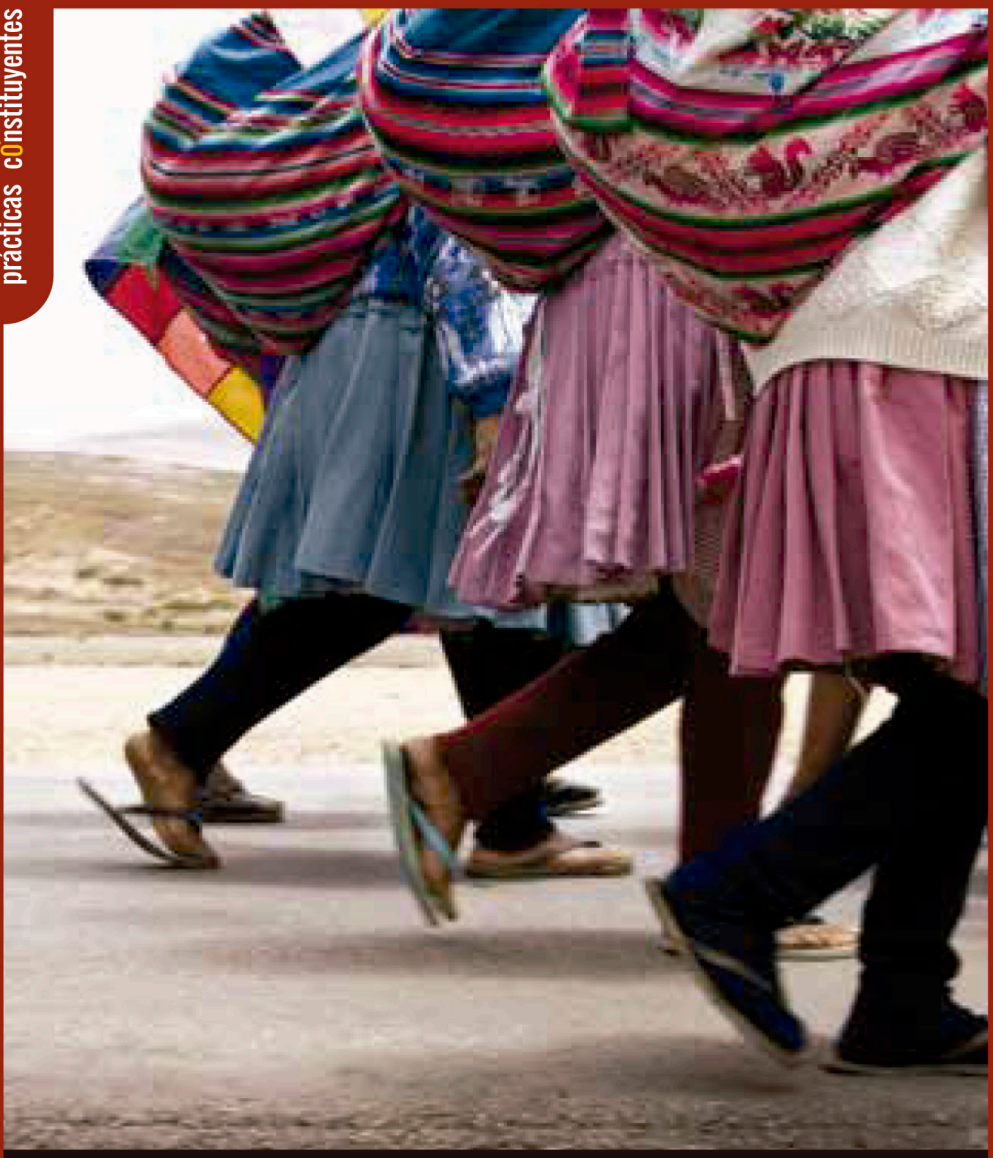
prácticas cOnstituyentes



FORMA VALOR Y FORMA COMUNIDAD

Álvaro García Linera

iaen Instituto de Altos Estudios Nacionales
La Universidad de postgrado del Estado

traficantes de sueños

© Clacso, 2009
© Muela del Diablo Editores, 2009
© Comuna, 2009
© IAEN, 2015
© traficantes de sueños, 2015
Licencia Creative Commons: Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Primera edición: 1000 ejemplares, abril de 2015
Título: Forma valor y forma comunidad
Autor: Álvaro García Linera
Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

Dirección de colección: Carlos Prieto del Campo y David Gámez Hernández

Edición:
IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador
Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.
Edificio administrativo, 5to. piso. Quito - Ecuador
Telf: (593) 2 382 9900, ext. 312
www.iaen.edu.ec
editorial@iaen.edu.ec

Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba, 13, C.P. 28012 Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

Impresión:
Cofás artes gráficas

ISBN: 978-84-943111-7-8
Depósito legal: M-12819-2015

FORMA VALOR
Y
FORMA COMUNIDAD

APROXIMACIÓN TEÓRICA-ABSTRACTA A LOS FUNDAMENTOS CIVILIZATORIOS QUE PRECEDEN AL AYLLU UNIVERSAL

ÁLVARO GARCÍA LINERA

«QHANANCHIRI»

prácticas cOnstituyentes

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

traficantes de sueños

ÍNDICE

Introducción a la edición de 2015. Estado, democracia y socialismo 9

Introducción a la edición de 2009 35

Palabras preliminares 41

A manera de introducción 43

I. La determinación social-natural de toda forma de producción. Valor de uso y su determinación social 61

II. La construcción lógico-histórica de la racionalidad mercantil-capitalista. La forma civilizatoria del valor mercantil 71
A. La forma mercancía del producto del trabajo 71

III. La producción del modo capitalista de producción. La forma social del trabajo que engendra la mercancía como forma general del producto del trabajo 115
A. El proceso de trabajo 115
B. La forma social del trabajo en el capitalismo 120
C. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al capital 138

IV. El núcleo fundante del desarrollo capitalista: subsunción formal y subsunción real de las fuerzas productivas objetivas, asociativas, subjetivas e intelectivas del ser humano bajo el capital 153
A. Maquinaria y tiempo libre 157
B. «De cómo el capital se convierte así en una cualidad altamente misteriosa» 173

V. Consideraciones sobre la nación a partir de la forma del valor 207

VI. La forma comunidad del proceso de producción: formas comunales que han precedido al régimen del capital: algunas determinaciones de forma y contenido técnico-organizativo 231
A. Marx y las formas comunales 231
B. Características técnico-organizativas generales de las formas comunales. Aproximación conceptual 248
C. Recubrimiento de la forma social comunal sobre la forma material del proceso de trabajo inmediato 289
D. Formación secundaria de la sociedad: el desarrollo y consolidación de la propiedad privada de las condiciones de producción 333

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 2015 ESTADO, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO*

LA OBRA INTELECTUAL de Nicos Poulantzas está marcada por lo que podríamos denominar como una trágica paradoja. Él fue un marxista que pensó su época desde la perspectiva de la revolución, en un momento en el que los procesos revolucionarios se clausuraban o habían derivado en la restauración anómala de un capitalismo estatalizado. Sin duda, fue un marxista heterodoxo brillante y audaz en sus aportes sobre el camino hacia el socialismo, en un tiempo en el que justamente el horizonte socialista se derrumbaba como símbolo y perspectiva movilizadora de los pueblos.

Me gustaría detenerme en dos conceptos claves e interconectados del marxismo poulantziano, que nos permiten pensar y actuar en el presente: el Estado como relación social, y la vía democrática al socialismo.

Estado y principio de incompletitud gödeliana

En relación al primer punto (el Estado como relación social), no cabe duda de que uno de los principales aportes del sociólogo marxista francés, es su propuesta de estudiar al Estado como una «condensación material de relaciones de fuerzas entre clases y fracciones de clases»[1]. Pues claro, ¿acaso no se elige al poder ejecutivo y legislativo con los votos de la mayoría de la población, de las clases dominantes y dominadas? Y aunque, por lo general, los sectores populares eligen por sufragio a representantes de las élites

* Conferencia dictada por el Vicepresidente Álvaro García Linera, en la Universidad de la Sorbona de París, en el marco del «Coloquio Internacional dedicado a la obra de Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI», realizado el 16 de enero de 2015.

[1] «Precisando algunas de mis formulaciones anteriores, diré que el Estado, capitalista en este caso, no debe ser considerado como una entidad intrínseca, sino –al igual que sucede, por lo demás, con el *capital– como una relación, más exactamente como la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de forma específica, en el seno del Estado.* […] el Estado, como sucede con todo dispositivo de poder, es la condensación material de una *relación*», Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México DF, Siglo XXI, 2005, pp. 154 y 175.

dominantes, ¿acaso los elegidos no adquieren compromisos respecto a sus electores? ¿Acaso no existen tolerancias morales aceptadas por los votantes, que marcan los límites de acción de los gobernantes y cuyas transgresiones generan migraciones hacia otros candidatos o hacia movilizaciones sociales?

Cierto marxismo de cátedra sostenía que los sectores populares vivían perpetuamente engañados por el efecto de la «ilusión ideológica» organizada por las clases dominantes, o que el peso de la tradición de la dominación era tan fuerte en los cuerpos de las clases populares, que ellas solo podían reproducir voluntaria e inconscientemente su dominación. Definitivamente esto no es cierto. Pensar lo primero deriva inevitablemente en la suposición de que las clases populares son tontas a lo largo de toda su vida e historia; entonces, casi por definición, lo que constituye al menos una forma de biologizar la dominación, clausura cualquier posibilidad de emancipación. Por otra parte, la tradición tampoco es omnipresente, pues de serlo, las nuevas generaciones solamente deberían replicar lo hecho por las anteriores, y por consiguiente la historia sería una perpetua repetición del inicio de la historia. En ese caso, ¿cómo podríamos entender, por ejemplo, el que hoy vivamos en ciudades, a diferencia de nuestros antepasados, que vivían en cuevas? El sobredimensionamiento de la tradición es incorrecto, ya que aunque sin duda ella impregna y guía todas nuestras actitudes y posibilidades, nunca clausura las opciones nuevas que pueden aflorar. El papel de la tradición en la historia se puede entender perfectamente haciendo referencia al Teorema de Incompletitud gödeliano[2], de la siguiente manera: si así como demuestra Gödel en los sistemas formales de la aritmética, suponiendo un conjunto de axiomas no contradictorios,

---

[2] Véase Kurt Gödel, *Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines,* en *Obras completas,* Madrid, Alianza, 2006, p. 54, «Como es bien sabido, el progreso de la matemática hacia una exactitud cada vez mayor ha llevado a la formalización de amplias partes de ella, de tal modo que las deducciones pueden llevarse a cabo según unas pocas reglas mecánicas [...]. Resulta por tanto natural la conjetura de que estos axiomas y reglas basten para decidir *todas* las cuestiones matemáticas que pueden ser formuladas en dichos sistemas. En lo que sigue se muestra que esto no es así, sino que, por el contrario, en ambos sistemas hay problemas relativamente simples de la teoría de los números naturales que no pueden ser decididos con sus axiomas (y reglas)».

De manera más simple, explica Hehner, «El punto importante del resultado de Gödel no es la existencia de enunciados verdaderos, pero indemostrables; lo importante es que es fácil diseñar una teoría incompleta en la que algunas de las sentencias imposibles de demostrar pretendan representar verdades. El resultado de Gödel dice que no hay un formalismo que describe completamente todos los formalismos (incluido él mismo). Pero es igualmente cierto que cada formalismo es completamente descriptible por otro formalismo […]. El Primer Teorema de Incompletitud de Gödel dice que una teoría particular, si es consistente, es incompleta […]. Cuando se descubre que una sentencia no es ni un teorema ni antiteorema, puede ser uno o el otro, a nuestra elección, mediante la adición de un axioma. El Segundo Teorema de Incompletitud de Gödel dice que este proceso de adición de axiomas no puede hacer a la teoría completa (y seguir siendo consistente). Cuando se añade un axioma a una teoría, se obtiene una teoría diferente», Eric Hehner, «Embelleciendo a Gödel», Universidad de Toronto, 1990, pp. 8 y 10.

existen enunciados que no pueden demostrarse ni refutarse a partir de esos axiomas; en el abanico de infinitas posibles acciones humanas emergentes de las condiciones previas de las personas (de la tradición), hay opciones humanas y posibilidades históricas que no dependen ni derivan directamente de esa tradición. Y eso es lo que permite explicar el hecho de que la sociedad se transforma permanentemente a sí misma a pesar del peso histórico de las relaciones de dominación. La tradición de las relaciones de dominación que guían el comportamiento de las nuevas generaciones, dominantes y dominadas, a reproducir incesantemente esas relaciones de dominación, tienen espacios («enunciados») que no se derivan de esa dominación, que no reproducen la dominación. Se trata de espacios de incertidumbre, de grietas intersticiales que escapan a la reproducción de la dominación y por los cuales emergen las esperanzas, los «enunciados» portadores de un nuevo orden social que pueden afectar al resto de los «enunciados» y «axiomas» (la tradición de la dominación), hasta transformarlos por completo. Se trata de lo que podríamos denominar el principio de incompletitud histórica, que deja abierta la posibilidad de la innovación, la ruptura y el quiebre, o, en otras palabras, de las revoluciones.

Entonces, queda claro que ni las clases populares son tontas ni la realidad es únicamente una ilusión, y tampoco la tradición es omnipresente. En medio de engaños, imposturas y herencias de dominación asumidas, la gente del pueblo también opta, escoge, aprende, conoce, decide y, por ello, elige a unos gobernantes y a otros no; reafirma su confianza o revoca sus esperanzas. Y así, en esta mezcla de dominación heredada y de acción decidida, los sectores populares constituyen los poderes públicos, forman parte de la trama histórica de las relaciones de fuerzas de esos poderes públicos, y cuando sienten que son burlados, se indignan, se asocian con otros indignados, y si ven oportunidad de eficacia, se movilizan; además, si su acción logra condensarse en la esperanza colectiva de un porvenir distinto, transforman sus condiciones de existencia.

Estas movilizaciones muchas veces se disuelven ante la primera adversidad o el primer logro; otras veces se expanden, generan adhesiones, se irradian a los medios de comunicación y generan opinión pública; mientras que en ciertas ocasiones, dan lugar a un nuevo sentido común. Y cuando esas demandas logran materializarse en acuerdos, leyes, presupuestos, inversiones, reglamentos, se vuelven materia de Estado.

Justamente esto es el Estado: una cotidiana trama social entre gobernantes y gobernados, en la que todos, con distintos niveles de influencia, eficacia y decisión, intervienen en torno a la definición de lo público, lo común, lo colectivo y lo universal.

Ya sea como un continuo proceso de monopolización de la coerción, de monopolización del uso de los tributos, de monopolización de los bienes comunes, de monopolización de los universales dominantes, de monopolización de la redacción y gestión de la ley que abarcará a todos; o como institución de derechos (a la educación, a la salud, a la seguridad, al trabajo y a la identidad), el Estado –que es precisamente todo lo anterior en proceso– es un flujo, una trama fluida de relaciones, luchas, conquistas, asedios, seducciones, símbolos, discursos que disputan bienes, símbolos, recursos y su gestión monopólica. El Estado definitivamente es un proceso, un conglomerado de relaciones sociales que se institucionalizan, se regularizan y se estabilizan (por eso «Estado», que tiene que ver con estabilidad), pero con la siguiente particularidad: se trata de relaciones y procesos sociales que institucionalizan relaciones de dominación político-económica-cultural-simbólica para la dominación político-económica-cultural-simbólica. El Estado es en casos una institución, una máquina de procedimientos, pero esa máquina de procedimientos, esa materialidad son relaciones, flujos de luchas cosificados que objetivizan la cualidad de las relaciones de fuerza de esos flujos y luchas sociales.

La sociedad, el Estado y sus instituciones son como la geografía apacible de una campiña. Parecen estáticas, fijas, inamovibles. Pero eso solo es la superficie; por debajo de esa geografía hay intensos y candentes flujos de lava que circulan de un lugar a otro, que se sobreponen unos frente a otros y que van modificando desde abajo la propia topografía. Y cuando vemos la historia geológica, con fases de duración de millones de años, vemos que esa superficie fue trabajada, fue fruto de corrientes de lava ígnea que brotaron sobre la superficie arrasando a su paso toda la anterior fisonomía, creando en su flujo, montañas, valles, precipicios; que con el tiempo, se solidificaron dando lugar a la actual geografía. Las instituciones son igual que la geografía: solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales, y de un estado de esa correlación de fuerza que, con el tiempo, se enfrían y petrifican como norma, institución, procedimiento. En el fondo, las instituciones nacen de luchas pasadas y con el tiempo olvidadas y petrificadas; en sí mismas son luchas objetivadas, pero además, sirven a esas luchas, expresan la correlación de fuerzas dominante de esas luchas pasadas y que ahora, con el olvido funcionan como estructuras de dominación sin aparecer como tales estructuras de dominación. Se trata de una doble eficacia de dominación: son fruto de la dominación para la dominación; pero dominan, con el tiempo, sin aparecer como tales estructuras de dominación.

El Estado como proceso paradojal: materia e idea, monopolización y universalización

Por lo tanto, el Estado es un conglomerado de instituciones paradojales. En primer lugar, representa relaciones materiales e ideales; en segundo lugar, es un proceso de monopolización y de universalización. Y en esta relación paradojal es donde anida el secreto y el misterio efectivo de la relación de dominación.

Decimos que el Estado es materia, porque cotidianamente se presenta ante el conjunto de las y los ciudadanos como instituciones en las que se realizan trámites o certificados, como leyes que deben ser cumplidas a riesgo de sufrir sanciones, y como procedimientos a seguir para alcanzar reconocimientos o certificaciones, por ejemplo, educativas, laborales, territoriales, etc. Además, el Estado materialmente se presenta también como tribunales, cárceles que recuerdan el destino del incumplimiento de la legalidad, ministerios donde se hacen llegar los reclamos y se exigen derechos, etc. Pero por otra parte, el Estado asimismo es idea y símbolo. De hecho, es más idea y símbolo que materia, y es el único lugar del mundo donde la idea antecede a la materia porque la idea-fuerza, la propuesta social, el proyecto de gobierno, la enunciación discursiva triunfante en la trama de discursos que define el campo social, devienen en materia estatal, en ley, decreto, presupuesto, gestión, ejecución, etc.

El Estado está constituido por un conjunto de saberes aprendidos sobre la historia, la cultura, las ciencias naturales o la literatura. Pero el Estado también representa las acreditaciones que validan las jerarquías militares, educativas o sociales detrás de las cuales organizamos nuestras vidas (sin saber bien de dónde vinieron); los miedos, las prohibiciones, los acatamientos respecto a lo socialmente correcto y lo socialmente punible; las aceptaciones a los monopolios reguladores de la civilidad; las tolerancias a la autoridad policial o civil; las resignaciones ante las normas que regulan los trámites, los derechos, las certificaciones; los procedimientos legales, financieros o propietarios, aprendidos, asumidos y acatados; las señalizaciones entendidas sobre lo debido o indebido; la organización mental preparada para desenvolverse exitosamente en medio de todas esas señalizaciones sociales rutinarias; la cultura interiorizada por la escuela, por los rituales cívicos, por los reconocimientos instituidos y reconocidos como tales; todo eso es el Estado. Y en ese sentido, se puede decir que significa una manera de conocer el mundo existente y de desenvolverse en éste tal como ha sido instituido; de saber traducir en acción posible los símbolos del orden dominante instituido y saber desenvolver las acciones individuales o colectivas, ya sea como obreros, campesinos, estudiantes o empresarios, según esas cartas de navegación social que están inscritas en las oficinas, las escuelas, las universidades, el parlamento, los tribunales, los bancos, etcétera.

El Estado es el constante proceso de estabilización de las relaciones existentes (relaciones de dominación) en los cuerpos y marcos de percepción y de organización práctica del mundo de cada persona; es la constante formación de las estructuras mentales con las que las personas entienden el mundo existente y con las cuales actúan ante ese mundo percibido. Estado son, por tanto, las estructuras mentales, los esquemas simbólicos, los sistemas de interpretación del mundo que hacen que cada individuo sea uno con capacidad de operar y desenvolverse en ese mundo, que claramente está jerarquizado pero que al haberse hecho esquema de interpretación y acción posible en el cuerpo de cada persona, deja de ser visto como extraño y más bien deviene como un mundo «naturalizado» por el propio sistema de organización ideal del mundo objetivado en la mente y el cuerpo de cada individuo. Por lo tanto, el Estado es también un conjunto de ideas, saberes, procedimientos y esquemas de percepción, que viabilizan la tolerancia de las estructuras de autoridad instituidas. En cierta medida, se podría decir que el Estado es la manera en que la realidad dominante escribe su gramática de dominación en el cuerpo y en la mente de cada persona, en el cuerpo colectivo de cada clase social; y a la vez representa los procedimientos de producción simbólica, discursiva y moral con los que cada persona y cada cuerpo colectivo se mira a sí mismo y actúa como cuerpo en el mundo. En ese sentido, se puede decir que el Estado es materia y es idea: 50 % materia, 50 % idea.

De la misma forma, en el otro eje de su dimensión paradojal, el Estado es un constante proceso de concentración y monopolización de decisiones, y a la vez un proceso de univerzalización de funciones, conocimientos, derechos y posibilidades.

El Estado es monopolio de la coerción (tal como lo estudió Weber[3]), pero también proceso de monopolización de los tributos (tal como fue estudiado por Norbert Elias[4]), de las certificaciones educativas, de las

---

[3] «Una asociación de dominación debe llamarse asociación *política* cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un *ámbito geográfico* determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo. Por *Estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente», Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de la sociología comprensiva*, Madrid, FCE, 2002, pp. 43-44.

[4] «Nadie ha inventado los impuestos o el monopolio fiscal. Ningún individuo concreto, o una serie de ellos, ha trabajado con un plan fijo con este objetivo a lo largo de los siglos en los cuales se fue constituyendo lentamente esta institución. Los impuestos, como cualquier otra institución social, son un producto de la interacción social. Como si se tratara de un paralelogramo de fuerzas, los impuestos nacen de la lucha de los diversos grupos e intereses sociales, hasta que, por último, tarde o temprano aquel instrumento que se había desarrollado en un forcejeo continuo de las relaciones sociales de fuerza, se van convirtiendo en una organización o institución consolidada, admitida por los interesados de

narrativas nacionales, de las ideas dominantes, es decir, de los esquemas de percepción y acción mental con los que las personas entienden y actúan en el mundo; en otras palabras, es proceso de monopolización del sentido común, del orden simbólico[5], o siguiendo a Durkheim[6], de los principios morales y lógicos con los que las personas son lo que son en el mundo. La monopolización constante de los saberes y procedimientos organizativos del orden social, es la principal cualidad visible del Estado. Se trata de una monopolización de los principios organizativos de la vida material y simbólica de la sociedad.

Sin embargo, no puede existir monopolio legítimo (cualidad primaria del Estado), sin socialización o universalización de los procedimientos, saberes, conquistas, derechos e identidades. La alquimia social funciona de tal modo que la apropiación de los recursos (coerción, tributos, saberes, etc.), solo puede funcionar mediante la comunitarización general de ellos. En cierta medida, el Estado es una forma de comunidad, ya sea territorial,

---

modo consciente y hasta, si se quiere, planificado. De este modo, y en relación con una transformación paulatina de la sociedad y con una traslación de las relaciones de fuerza, va cambiando también los suplementos ocasionales que recaudan los señores territoriales para una determinada campaña, o como dinero de rescate de los prisioneros o para la dote de los hijos convirtiéndose en tributos monetarios permanentes. A medida que va aumentando lentamente el sector monetario y mercantil en la sociedad de economía natural, al paso que, de una casa concreta de señores feudales surge lentamente una casa real que domina sobre un territorio más amplio, la *aide aux quatre cas* feudal va convirtiéndose también en impuestos», Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* Madrid, FCE, 1987, p. 431.

[5] «Si tuviera que apuntar una definición provisional de lo que llamamos "Estado", diría que el sector del campo del poder, que podemos llamar *campo administrativo* o *campo de la función pública*, el sector en el que se piensa sobre todo cuando se habla del Estado sin más precisiones, se define por la posesión de la violencia física y simbólica legítima. Hace ya varios años rectifiqué la célebre definición de Max Weber, que define el Estado como el *monopolio de la violencia legítima*, añadiendo una corrección *monopolio de la violencia física y simbólica*; se podría decir igualmente *monopolio de la violencia física y simbólica legítima*, en la medida en que el monopolio de la violencia simbólica es la condición de la posesión del ejercicio del monopolio de la violencia física».

«Lo que deseo es mostrar cómo se ha configurado esta especie de gran fetiche que es el Estado o, para emplear la metáfora con la que podría explicarme, este "banco central de capital simbólico", esta especie de lugar donde se genera y garantiza todas las monedas fiduciarias que circulan por el mundo social y todas las realidades que podemos designar como fetiches, ya se trate de un título escolar, de la cultura legítima, de la nación, de la noción de frontera o de la ortografía. Se trata pues, desde mi punto de vista, de estudiar la creación de este creador y garante de fetiches por los que toda la nación o parte de ella está dispuesta a morir», Pierre Bourdieu, *Sobre el Estado*, Barcelona, Anagrama, 2014, pp. 14 y 173.

[6] «Pues si, en cualquier coyuntura, los hombres no se entendieran sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la cantidad, de la cualidad, etcétera, todo acuerdo entre las inteligencias se volvería imposible y, con ello toda vida común. Además las sociedades no pueden abandonar al arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no solo tienen necesidad de un conformismo moral suficiente; hay un mínimo de conformismo lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce el peso de toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias», Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1982, pp. 15-16.

lingüística, educativa, histórica, mental, espiritual y económica; no obstante, esa comunidad solamente puede constituirse en tanto se instituye para ser simultáneamente usurpada y monopolizada por unos pocos. El Estado es un proceso histórico de construcción de lo común, que ni bien está en pleno proceso de constitución como común, como universal, simultáneamente es monopolizado por algunos (los gobernantes); produciéndose precisamente un monopolio de lo común. El Estado no representa un monopolio de los recursos privados, sino un monopolio de los recursos comunes, de los bienes comunes; y justamente en esta contradicción se encuentra la clave del Estado, es decir, de la dominación social.

El Estado solo puede producirse en la historia contemporánea si produce (como fruto de las luchas y de las relaciones sociales) bienes comunes, recursos pertenecientes a toda la sociedad, como la legalidad, la educación, la protección, la historia cívica, los aportes económicos para el cuidado de los demás, etc.; pero estos bienes comunes únicamente pueden realizarse si al mismo tiempo de producirse, también se inicia el proceso de su monopolización, su concentración y su administración por unos pocos que, al realizar esa monopolización, consagran la existencia misma de los bienes comunes. Ahora bien, no puede existir una dominación impune. Ya que los bienes comunes son creados, permanentemente ampliados y demandados, pero solo existen si son a la vez monopolizados; todo ello no puede suceder como una simple y llana expropiación privada; de hacerlo, entonces el Estado dejaría de ser Estado y devendría en un patrimonio de clase o de casta, perdiendo legitimidad y siendo revocado.

El Estado será Estado, o en otros términos, la «condensación de correlación de fuerzas» poulantziana devendrá en una institución duradera de dominación (en Estado), solamente en la medida en que los monopolizadores de esos bienes comunes sean capaces de gestionar a su favor ese monopolio, haciéndoles creer, entender y aceptar a los demás que esos bienes comunes monopolizados en su gestión, son bienes comunes que favorecen también al resto (a los creadores y partícipes de esos bienes comunes). Allí radica el secreto de la dominación: en la creencia experimentada de una doble comunidad, monopolizada en su administración por unos pocos, dejando por tanto de ser una comunidad real, para convertirse en lo que Marx llamaba una «comunidad ilusoria»[7], pero comunidad al fin.

---

[7] «[…] por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto *Estado* una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los intereses de las clases […]», Karl Marx y Friedrich Engels, «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas», *La ideología alemana,* en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1974, vol. 1, cap. 1, p. 31.

La dominación estatal es la correlación de fuerzas sociales que instala en la vida cotidiana y en el mundo simbólico de las personas, una doble comunidad ilusoria. Por una parte, la comunidad de los bienes comunes que da lugar a los bienes del Estado, a saber, los tributos comunes (es decir, la universalización de la tributación), la educación común (es decir, la universalización de la educación escolar y universitaria), los derechos de ciudadanía (es decir, la universalización de los derechos jurídicos, sociales, políticos), las instituciones y las narrativas comunes (es decir, la universalidad de la comunidad nacional), los esquemas morales y lógicos de la organización del mundo (es decir, la universalización del sentido común y el orden simbólico de la sociedad). Nos referimos a bienes comunes construidos para todos (primera comunidad), pero que son organizados, propuestos y liderizados por unos pocos (primer monopolio); aunque a la vez, estos bienes comunes son repartidos y distribuidos para ser de todos los miembros del Estado (segunda comunidad), no obstante esa distribución es al mismo tiempo gestionada y regulada por unos pocos para que solo ellos puedan usufructuar en mayor cantidad, con mayor facilidad, y con capacidad real de decisión y administración, de ella (segundo monopolio).

Así, el Estado se presenta como un proceso de regulación jerarquizada de los bienes comunes. Únicamente podemos hablar de Estado (comunidad) cuando existen bienes comunes que involucran a toda la sociedad; pero esa comunidad solo puede gestionarse y usufructuarse de manera jerarquizada, y hasta cierto punto solamente si es expropiada por unos pocos (monopolio). De ahí que Marx haga referencia al Estado adecuadamente como una «comunidad ilusoria», pues el Estado es una relación social de fuerzas de construcción de bienes comunes que son monopolizados y usufructuados, en mejores condiciones, por unos pocos. Allí radica no solo la legitimidad del Estado, sino la legitimación o la naturalización de la dominación.

A ello se debe la continua fascinación hacia el Estado por parte de los distintos grupos sociales y especialmente de los proyectos emancipatorios de las clases plebeyas; en el fondo ahí está la búsqueda de la comunidad. Pero también ahí se encuentra la continua frustración de los proyectos, mientras no sean capaces de superar lo ilusorio de esa comunidad, a saber, la monopolización de la gestión y producción de la comunidad.

El proceso social llamado Estado es un proceso de formación de las hegemonías o bloques de clase; es decir, de la capacidad de un bloque histórico de articular en su proyecto de sociedad, a las clases que no son parte dirigente de ese proyecto. Sin embargo, en la lucha por el poder del Estado siempre existe una dimensión emancipadora, un potencial comunitario que deberá develarse al momento de la confrontación con las relaciones de monopolización que anidan en el proyecto o voluntad estatal.

Del fetichismo de la mercancía, al fetichismo del Estado (forma dinero y forma Estado)

Como se ve, el Estado no solo es una relación contradictoria de fuerzas por la misma diversidad de fuerzas e intereses que se confrontan, sino que también es una relación contradictoria por la lógica de su mismo funcionamiento; en ese sentido, es materia y es idea, es monopolio y es universalismo. Y en la dialéctica sin fin de esas contradicciones radica también la clave de la conducción de las contradicciones de clase que se anudan en la relación Estado. Esa «comunidad ilusoria» (que es el Estado) es una contradicción en sí misma, pero una contradicción que funciona, y que solo puede realizarse en la misma contradicción como un proceso de construcción de Estado. Y esta magia paradojal solo puede funcionar a través de la acción de toda la sociedad, con la participación de todas las clases sociales, y para la propia acción y, generalmente, inacción, de ellas.

Para existir, el Estado debe representar a todos, pero solo puede constituirse como tal, si lo hace como un monopolio de pocos; y a la vez, si quiere afianzar ese monopolio no puede menos que ampliar la preservación de las cosas comunes, materiales, ideales o simbólicas, de todos. En ese sentido, el Estado se asemeja en su funcionamiento al dinero. En tanto monopolio, el Estado no puede estar en manos de todos, al igual que el dinero, que siendo distinto a cualquier valor de uso o producto concreto del trabajo humano, no se parece en nada a ninguno de ellos, con los que se mide y se intercambia. Sin embargo, el Estado solo puede ser Estado si garantiza la universalidad, un ser íntimo común a todos, un mínimo de bienes comunes para todos; lo mismo pasa con el dinero, que únicamente puede ser el equivalente general de todos los productos y garantizar la realización social de los valores de uso (de las mercancías), debido a que tiene algo que es común a cada uno de ellos independientemente de su utilidad: el trabajo humano abstracto (la universalidad del trabajo).

El dinero puede cumplir una función social necesaria: ser el medio para el intercambio entre los productores, de sus respectivos productos de su trabajo, porque representa algo común a todos esos productos: el trabajo humano abstracto. Igualmente, el Estado cumple una función social necesaria: reunir y unificar a todos los miembros de una sociedad en torno a una comunidad territorial, porque gestiona los bienes comunes a todos ellos. Sin embargo, el dinero cumple su función únicamente sustituyendo el encuentro directo entre los productores, y apelando a una abstracción común de las cualidades concretas de los productos: el trabajo humano abstracto; al final, los productores que intercambian sus productos para satisfacer sus necesidades, lo hacen a partir de una abstracción y no a partir de sí mismos, ni tampoco por el control común sobre los productos de

sus trabajos o por ser partícipes de una producción directamente social. La relación entre las personas está mediada por una abstracción (el trabajo humano abstracto), que a la larga es la que dirige y la que se sobrepone a los propios productores directos, dominándolos. Esto significa que los seres humanos se encuentran dominados por su propia obra, y así, el trabajo humano abstracto (el valor de cambio) se convierte en una entidad «altamente misteriosa»[8], que domina la vida de sus propios productores. Esto es lo que es el capitalismo en esencia.

Este mismo proceso de mistificación se presenta con el Estado. Existe la necesidad de la universalidad de las relaciones entre las personas, de la interdependencia y asociatividad en el terreno de la vida cotidiana, de los derechos, de la producción, de la cultura entre los miembros de la sociedad; mas, hasta el presente, esa asociatividad y esa comunidad no se ha materializado, de manera directa, como una «libre asociación de los propios productores» (Marx), sino mediante la producción monopolizada o la administración monopólica de los bienes comunes (materiales e inmateriales), de los derechos sociales de las identidades y coerciones, por parte de un bloque de la sociedad que deviene en bloque dirigente y dominante. En el fondo, las hegemonías duraderas también son formas de estatalidad de la sociedad.

La universalidad y la comunidad son una necesidad social, humana. Pero esa comunidad, desde la disolución de la comunidad agraria ancestral, hasta nuestros días, solo se ha presentado bajo la forma de su administración monopólica; es decir, bajo la forma de un bloque dirigente institucionalizado como Estado. Y al igual que la abstracción del dinero, esta relación de universalización monopolizada, de bienes comunes monopolizados por pocos, llamada Estado, también ha devenido en una relación-institución superpuesta a la propia sociedad, que adquiere vida propia, no solo en la vida cotidiana de las personas, sino en la propia vida intelectual y política. En el fondo, el «Estado-instrumento» de las izquierdas del siglo XX es un efecto de esta fetichización de la relación social concebida como cosa con vida propia.

---

[8] «A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. [...]. ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma [...]. Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores», K. Marx, *El capital*, vol. 1, tomo 1, México DF, Siglo XXI, 1987, pp. 87-88.

Pero, ¿por qué las personas no pueden intercambiar directamente los productos de sus trabajos a partir de las cualidades concretas de éstos, teniendo que apelar a la forma dinero que a la larga se autonomiza y domina a los propios productores? Esa es en el fondo la gran pregunta cuya respuesta atraviesa los tres tomos de *El capital* de Marx. Y esa pregunta es completamente isomorfa a la siguiente: ¿por qué las personas no pueden construir una comunidad en sus quehaceres diarios, educativos, culturales, económicos y convivenciales, tienen que hallarla en el proceso de monopolización de los bienes comunes, es decir, en el Estado?

La forma dinero tiene pues la misma lógica constitutiva que la forma Estado, e históricamente ambas corren paralelas alimentándose mutuamente. Tanto el dinero como el Estado, recrean ámbitos de universalidad o espacios de socialidad humanas. En el caso del dinero, permite el intercambio de productos a escala universal, y con ello facilita la realización del valor de uso de los productos concretos del trabajo humano, que se plasma en el consumo (satisfacción de necesidades) de otros seres humanos. No cabe duda que ésta es una función de socialidad, de comunidad. Sin embargo, se la cumple a partir de una abstracción de la acción concreta de los productores, validando y consagrando la separación entre ellos, que concurren a sus actividades como productores privados. La función del dinero emerge de esta fragmentación material de los productores-poseedores, la reafirma, se sobrepone a ellos y, a la larga, los domina en su propia atomización/separación como productores-poseedores privados; aunque únicamente puede hacer todo ello, puede reproducir este fetichismo, porque simultáneamente recrea socialidad, sedimenta comunidad, aun cuando se trata de una socialidad abstracta, de una «comunidad ilusoria» fallida, pero que funciona en la acción material y mental de cada miembro de la sociedad. De la misma forma, el Estado cohesiona a los miembros de una sociedad, reafirma una pertenencia y unas tenencias comunes a todos ellos, pero lo hace a partir de una monopolización-privatización del uso, gestión y usufructo de esos bienes comunes.

En el caso del dinero este proceso acontece porque los productores no son partícipes de una producción directamente social, que les permitiría acceder a los productos del trabajo social sin la mediación del dinero, sino como simple satisfacción de las necesidades humanas. En el caso del Estado este proceso acontece porque los ciudadanos no son miembros de una comunidad real de productores, que producen sus medios de existencia y de convivencia de manera asociada, y que se vinculan entre sí de manera directa, sino que lo hacen mediados por el Estado. Por ello, podemos afirmar que la lógica de las formas del valor y del fetichismo de la mercancía, descrita magistralmente por Marx en el primer tomo de *El*

capital[9], es sin duda la profunda lógica que también da lugar a la forma Estado, y a su fetichización[10].

En esta conversión continua del Estado como condensación de los bienes, de los derechos, de las instituciones universales que atraviesan a toda sociedad, que simultáneamente es monopolizada y concentrada por unos pocos –pues si no, no sería Estado–, radica la clave del misterio del «fetichismo de la dominación».

Al final, el Estado, sus aparatos y sus centros de emisión discursiva, de educación, persuasión y coerción, están bajo el mando de un conglomerado reducido de la sociedad (por eso es un monopolio), cuyo monopolio solo puede actuar si a la vez interactúa como adhesión, fusión y colaboración con los poseedores de otros monopolios del dinero, de los medios de producción y, ante todo, con la inmensa mayoría de la población que no posee monopolio alguno, pero que debe sentirse beneficiada, protegida y guiada por esos detentadores del monopolio estatal.

La subversión intersticial

Cuando Poulantzas nos dice que el Estado es una relación entre las clases poseedoras y una relación con las clases populares, no solo está criticando la lectura del Estado como cosa, como aparato externo a la sociedad, que fue la que dio origen a las fallidas estrategias elitistas o reformistas de destrucción o de ocupación del Estado que supusieron, en ambos casos, la consagración de nuevas élites dominantes, ya sea por la vía armada o la vía electoral.

Pero además, Poulantzas también nos está invitando a reflexionar sobre el Estado como una relación que busca la dominación, y no como el punto de partida para explicar las cosas y establecer estrategias revolucionarias; más bien como el punto de llegada de complejos procesos y luchas sociales que dan lugar, precisamente, a la dominación. Entonces, la dominación no es el punto de partida para explicar la sociedad, sino por el contrario, el proceso, el devenir, el continuo artificio social lleno de posibilidades, a veces, de incertidumbres tácticas, de espacios huecos de la dominación, que son precisamente los espacios que habilitan la posibilidad de la emancipación o la resistencia.

Si como sostienen el reformismo y el ultraizquierdismo, el Estado es una máquina monolítica al servicio de una clase y, encima, el garante de la

---

[9] Véase capítulo 1, «La mercancía», en K. Marx, *El capital,* cit., vol. 1, tomo 1, pp. 43-102.
[10] Por eso se puede afirmar, de manera categórica, que el núcleo de la teoría marxista sobre el Estado y el poder es la teoría de las formas del valor tratada en el capítulo primero de *El capital.*

dominación ya consagrada, entonces, no existe un espacio para la posible liberación a partir de los propios dominados. Y de ser así, la emancipación solo puede venir pues de la mano de una «vanguardia» consciente e inmunizada contra las ilusiones de la dominación; es decir, de ciertos iluminados y especialistas que se encontrarían al margen de la dominación que aplasta los cerebros de las clases populares. Pero ¿cómo es que estos iluminados se pueden mantener al margen de la dominación?, ¿cómo es que no forman parte de la sociedad, ya que solo así se explica que no sean parte de la trama de la dominación? He ahí el gran misterio que los denominados artífices de las vanguardias nunca han podido responder para darle un mínimo de seriedad lógica a sus postulados.

Siguiendo ese razonamiento, la sustitución de clases y la emancipación de las clases populares solo podría venir desde «afuera» y no por obra de las propias clases populares; peor aún, solamente surgiría desde afuera de la sociedad, desde una especie de metasociedad que anidaría en los cerebros impolutos de una vanguardia. Ese fue justamente el discurso metafísico y el fallido camino del marxismo dominante del siglo XX y de las llamadas revoluciones socialistas, el horizonte derrotado por la victoria neoliberal mundial de fines del siglo XX. En ese sentido, repensar el marxismo vivo para el siglo XXI, el socialismo en nuestros tiempos, requiere superar esa trampa instrumentalista del Estado; y precisamente ahí se encuentra el aporte de Nicos Poulantzas.

En ese sentido, si la dominación no es el punto de partida para explicar el mundo, sino un proceso que se está creando a diario, que tiene que actualizarse y verificarse a diario, eso significa que ella no es un destino fatal o ineluctable. Justamente, es en los huecos de la dominación, en los intersticios del Estado y en su cotidiana incertidumbre de realización, que se encuentra, anida y surge la posibilidad de la emancipación. Tal como lo muestra la historia de las verdaderas revoluciones, en medio de la pasividad, de la tolerancia consuetudinaria de las clases menesterosas, de las complicidades morales entre gobernantes y gobernados, es que de pronto algo salta, una memoria de organización se gatilla, las tolerancias morales hacia los gobernantes estallan, los viejos discursos de orden ya no convocan, y nuevos idearios e ideas (anteriormente marginales) comienzan a seducir y convocar cada vez a más personas. La dominación se quiebra desde el interior mismo del proceso de dominación.

El Estado como monopolio de decisiones universalizantes se ve interpelado desde adentro. Es como si su fundamento escondido de comunidad deseada emergiera en las expectativas de la población, dando lugar a la irrupción de voluntades colectivas que se reapropian de las capacidades de deliberación, imaginación y decisión; surgen esperanzas prácticas de maneras distintas de gestionar lo común. Ciertamente, a veces esas acciones

prácticas se proyectan a otros representantes que simplemente reactualizan el funcionamiento de los viejos monopolios estatales con nuevos rostros. Pero si a pesar de ello, en el horizonte comienzan a despuntar nuevas creencias movilizadoras que alimentan el entusiasmo social (al principio, en pequeños sectores, luego, en regiones, y tal vez más tarde, a nivel nacional). Y cuando este despertar social no solo se condensa en nuevas personalidades elegidas, sino que revoca a las viejas élites representantes y desborda la representación electoral con nuevas formas de participación, de movilización extraparlamentaria, plebeya y, encima, busca sustituir los profundos esquemas mentales con los que la gente organiza moral y lógicamente su vida cotidiana. Cuando todo ello sucede, estamos ante procesos revolucionarios que afectan la estructura misma de las jerarquías sociales en la toma de decisiones, que diluye las viejas certidumbres sobre el destino, y lanza a la gente a participar y a creer en otras maneras de gestionar los asuntos comunes. En otras palabras, estamos ante una crisis general de Estado, cuya resolución solo puede transitar por dos vías: por una restauración de las viejas creencias o relaciones de fuerzas, o por unas nuevas relaciones de fuerza, creencias movilizadoras y modos de participación, es decir, por una nueva forma estatal, cuyo grado de democratización social dependerá de la propia capacidad con la que los subalternos sean capaces de sostener, en las calles y en las instituciones, la participación en la gestión de lo común.

La lectura relacional del Estado propuesta por Poulantzas nos permite esa reflexión, pero también una crítica a lo que podríamos denominar «la propuesta abdicante respecto al poder del Estado», que aunque se mostraba débil en los tiempos del sociólogo griego, hoy en día está muy de moda en ciertos sectores de la izquierda desesperanzada.

Aquellos que proponen «cambiar el mundo sin tomar el poder»[11], suponen que las luchas populares, los saberes colectivos, los esquemas de organización del mundo, y las propias identidades sociales (nacionales o comunitarias), están al margen del Estado; cuando en realidad se trata de organizaciones de saberes e identidades, en unos casos, constituidos frente al Estado, pero reafirmados y legitimados precisamente por su eficacia ante y en el Estado, cuyos logros están inscritos como derechos de ciudadanía en el propio armazón material estatal. Y, en otros casos, promovidos desde el Estado, pero cuya eficacia radica en su capacidad de articular expectativas y necesidades colectivas, y que al hacerlo se convierten en hábito o memoria práctica de los propios sectores populares.

Esta lectura abdicante del poder, en realidad constituye la contraparte de la lectura instrumental del Estado, pues al igual que esta última supone

---

[11] John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy,* Buenos Aires, Revista Herramienta, 2002.

que la sociedad y las clases subalternas construyen su historia al margen del Estado, y que éste existe al margen y por encima de las clases subalternas. Olvidan que en realidad el Estado no solo condensa la propia subalternidad de las clases, sino que es la subalternidad misma en estado institucional y simbólico; pero adicionalmente, el Estado también es la comunidad social, los logros comunes, los bienes colectivos conquistados, aunque bajo una forma fetichizada.

«Cambiar el mundo sin tomar el poder» es pensar que el poder es una propiedad y no una relación, que es una cosa externa a lo social y no un vínculo social que nos atraviesa a todos. En ese tipo de razonamiento y visión se deja inerme a las clases subalternas ante la realidad de su propia historia, de sus propias luchas por construir bienes comunes, de sus propias complicidades inertes con la estatalidad constituida. Es así entonces que «cambiar el mundo» deviene en una tarea de los «puros», de los «no contaminados», de los que no usan dinero, de los que no compran en los mercados, de los que no estudian en las instituciones estatales, de los que no cumplen las leyes; en otros términos, de los que están más allá de la sociedad, que se les presenta como «impura», «contaminada» o «falseada». De ahí que lo que intentan hacer es una revolución social sin sociedad, o construir otro mundo sin los habitantes reales del mundo. No entienden que la sociedad real, que el mundo social real, ha construido la estatalidad con sus logros y sus desdichas, ha labrado los bienes comunes y ha asistido a la expropiación silenciosa de esos bienes comunes suyos. Y que, si en algún momento ha de haber una revolución, ésta ha de ser hecha por esas personas «contaminadas» y estatalizadas que en un momento de su vida colectiva se sienten asfixiadas con esos monopolios de lo suyo, se sienten estafadas por los monopolizadores de sus bienes comunes, y se lanzan a la insumisión justamente porque viven el monopolio de su trabajo social y deciden romperlo desde la experiencia misma del monopolio, desde los intersticios del mismo Estado y desde su propia experiencia de la estatalidad.

«Cambiar el mundo sin tomar el poder» es la plegaria de una nueva vanguardia espiritual de «puros», que por serlo demasiado no tienen nada que ver con las clases subalternas, que en sí mismas son la condensación de luchas y de relaciones de poder; y que para dejar de ser clases subalternas, lejos de apartarse del «mundo contaminado del poder», trastocarán precisamente la estructura de esas relaciones de poder, es decir, se transformarán a sí mismas y, a través de ello, al propio Estado que no expresa simplemente lo que ellas son en su subalternidad, sino que también hace de ellas lo que ahora son.

Por último, no deja de ser curioso el hecho de que esta posición abdicacionista hacia el Estado, en su aparente radicalismo de mantenerse al margen de cualquier contagio con el poder, lo hace dejando libres las manos de los sectores dominantes para que continúen administrando,

discrecionalmente, las condiciones materiales de la dominación estatal. Eso significa que «no tomar el poder» se convierte en una elegante forma de dejar que quienes tienen el poder del Estado, lo sigan teniendo por todo el tiempo más que lo deseen; y lo peor, desarma a las mismas clases subalternas de sus propios logros en las estructuras institucionales del Estado y de su propia historia de luchas, que a la larga atraviesan el mismo Estado. Se pretende cambiar el mundo dejando de lado la historia y la experiencia de las luchas de clases de las personas que hacen el mundo. Y así, la historia recae nuevamente en manos de un puñado de personas «descontaminadas» de la malicia del poder en el mundo.

A la vanguardia ilustrada de la izquierda instrumental, le sustituye hoy la vanguardia espiritual de la izquierda abdicacionista. En ambos casos, el motor de la revolución no está constituido por las clases subalternas, ya sea por «ignorancia» o por «impureza», sino por unos pocos que habrán de restaurar un «mundo puro»: el monopolio de los elegidos; ¡o sea, curiosamente un nuevo Estado!, solo que ahora sin las «ilusiones» y las «impurezas» de la plebe.

El repliegue a la autonomía local olvida que los sectores subalternos no son autónomos respecto al Estado: pagan impuestos, usan dinero, consumen servicios, van a la escuela, usan los tribunales, etc. Pero, además, al proclamar la lucha por fuera del Estado, dejan a los que lo controlan el monopolio absoluto de él y de las relaciones de dominación. Ciertamente, se trata de una posición elitista y, a la larga, conservadora, que se margina de las propias luchas sociales populares que inevitablemente pasan por el Estado y son Estado.

Ahora, permítanme mirar con estos ojos relacionales algo de los últimos acontecimientos acaecidos en Francia[12]. El orden estatal es, también, un orden de educación, de saberes funcionales, de territorialización de los ciudadanos y de producción de expectativas lógicas y morales sobre el propio orden del mundo, de la familia, de los individuos. Sin embargo, no se trata de una producción cerrada automática. Ya mencionamos que tiene vacíos e incertidumbres; y es ahí, en esos espacios de incertidumbre, que entran en juego otras propuestas de producción de sentido, otros horizontes posibles, otras expectativas movilizadoras, individuales, grupales o sociales, que pueden ser de carácter político revolucionario, conservador, religioso, identitario, comunitario, entre otros.

Está claro que el Estado es el monopolio de las ideas-fuerza que orientan una sociedad. Sin embargo, si las expectativas estatales no se corresponden

[12] Me refiero al ataque sufrido por el semanario satírico francés *Charlie Hebdo*, en el que murieron doce personas, la mayoría miembros de la redacción de ese medio de comunicación, incluido su director, Stéphane Charbonnier.

con la realidad experimentada por los grupos sociales, se forma una masa crítica de disponibilidad hacia nuevas creencias portadoras de esperanza y de certidumbre. Y esas disponibilidades a nuevas creencias pueden crecer más a medida que el Estado separa el orden real de las cosas respecto al orden esperado. Cuando esta separación entre lo real y lo ideal se agranda y abarca a más sectores (jóvenes, obreros, migrantes, estudiantes, etc.), se abre el espacio de una amplia predisposición a la revocatoria de las viejas creencias.

Dependiendo de la correlación de fuerzas entre los otros emisores discursivos alternativos, asistiremos a un crecimiento de identidades políticas de derecha, de izquierda, locales, comunitarias o religiosas. Y justamente eso es lo que está sucediendo en varios países de Europa, y en particular en Francia.

Por otro lado, el poder del Estado igualmente puede ser constructor de identidades sociales, de fracciones de clase movilizada, y de movilizaciones ciudadanas en torno a miedos o defensas colectivas. Es más, en ciertos momentos puede tener un papel altamente influyente en la promoción de identidades, pero nunca lo hace sobre la nada; es decir, ninguna identidad social puede ser inventada por el Estado. Más bien lo que hace el Estado es reforzar, promocionar, visibilizar, empoderar agregaciones latentes, expectativas potenciales, y esconder, devaluar, invisibilizar otras tantas identidades anteriormente existentes; aunque está claro que el Estado no hará nada que, de una manera u otra y a la larga, reafirme su propia reproducción y sus propios monopolios. El miedo puede ser un factor aglutinante, pero no es un factor de construcción de un nuevo orden ni de autodeterminación. Y tarde o temprano, la sociedad deberá peguntarse acerca de las condiciones históricas de la producción del miedo, y las acciones arbitrarias del Estado que hayan llevado a que la sociedad se sintiera como en un castillo asediado. El asedio al castillo nunca será una acción descabellada; siempre resultará ser una acción defensiva en contra de algún agravio histórico. Y esta no es la excepción.

La vía democrática al socialismo

Finalmente, quisiera revisar rápidamente un segundo concepto clave en el último libro de Nicos Poulantzas; más específicamente en el último capítulo de ese libro, al que titula: «Hacia un socialismo democrático».

Si el Estado capitalista moderno es una relación social que atraviesa a toda la sociedad y a todos sus componentes: las clases sociales, las identidades colectivas, sus ideas, su historia y sus esperanzas; entonces, el socialismo, entendido como la transformación estructural de las relaciones

de fuerzas entre las clases sociales, necesariamente tiene que atravesar al propio Estado, que por otra parte no es más que la institucionalización material e ideal, económica y cultural, de esa correlación de fuerzas sociales. Y lo atraviesa justamente como la democratización sustancial de las decisiones colectivas, de la gestión de lo común, como desmonopolización creciente de la producción de los universales cohesionadores; es decir, como irrupción de la democracia en las condiciones materiales y simbólicas de la existencia social.

De acuerdo a Poulantzas, siete son las características de esta vía democrática al socialismo:

1) Es un largo proceso, en el que […]
2) Las luchas populares despliegan su intensidad en las propias contradicciones del Estado, modificando las relaciones de fuerza en su seno mismo […]
3) Las luchas transforman la materialidad del Estado […]
4) Las luchas reivindican y profundizan el pluralismo político ideológico […]
5) Las luchas profundizan las libertades políticas, el sufragio universal de la democracia representativa.
6) Se desarrollan nuevas formas de democracia directa y de focos autogestionarios.
7) Todo eso acontece en la perspectiva de la extinción del Estado[13].

Cuando Poulantzas menciona que la vía democrática al socialismo es un «largo proceso», se refiere a que no se trata de un golpe de mano, un asalto al Estado, una victoria electoral o armada, ni mucho menos un decreto. Desde la lógica relacional, el socialismo consiste en la transformación radical de la correlación de fuerzas entre las clases anteriormente subalternas, que ha de materializarse en distintos nodos institucionales del Estado que condensan precisamente esa correlación de fuerzas. Pero también –añadiríamos nosotros– significa, en esta misma lógica, continuas transformaciones en las formas organizativas de las clases laboriosas, en su capacidad asociativa y de participación directa, y, por sobre todo, en lo que denominamos como la dimensión ideal del Estado, es decir, en las ideas-fuerza de la sociedad, en el conjunto de esquemas morales y lógicos con los que la gente organiza su vida cotidiana.

De hecho, esta dimensión ideal del Estado –a veces soslayada por Poulantzas– quizás es la más importante a transformar, pues, incluso lo

[13] N. Poulantzas, *Estado, poder y socialismo,* cit., pp. 307-326.

más material del Estado (los aparatos de coerción) son eficaces solamente si preservan la legitimidad de su monopolio; es decir, si existe una creencia socialmente compartida acerca de su pertinencia y necesidad práctica.

Entonces, la idea de proceso hace referencia a un despliegue de muchas transformaciones en las correlaciones de fuerzas, en la totalidad de los espacios dentro de la estructura estatal y también por fuera de ella; aunque sus resultados difieran en el tiempo. Pero, ciertamente, no se trata de una acumulación de cambios graduales al interior del Estado, tal como propugnaba el viejo reformismo.

Interpretando esto desde la experiencia boliviana, ese proceso significa un despliegue simultáneo de intensas luchas sociales en cada uno de los espacios de las estructuras estatales, donde se dan profundas transformaciones en las correlaciones de fuerza entre los sectores sociales con capacidad de decisión y en la propia composición material de esas estructuras estatales; esto es válido tanto para los sistemas de representación electoral (victorias electorales), para la administración de los bienes comunes (políticas económicas), y para la hegemonía política (orden simbólico del mundo).

La hegemonía es la creciente irradiación de una esperanza movilizadora en torno a una manera social de administrar los bienes comunes de todos los connacionales, pero también es la modificación de los esquemas morales y lógicos con los que las personas organizan su presencia en el mundo. Gramsci tiene razón cuando dice que las clases trabajadoras deben dirigir y convencer a la mayor parte de las clases sociales en torno a un proyecto revolucionario de Estado, economía y sociedad. Aunque Lenin también tiene razón, cuando afirma que el proyecto dominante debe ser derrotado.

Se dice que existen dos versiones respecto a la hegemonía política: la de convencer, gramsciana; y la de derrotar, leninista.

Nuestra experiencia en Bolivia nos enseña que la hegemonía es en realidad la combinación de ambas. Primero está el irradiar y convencer en torno a un principio de esperanza movilizadora (tal como lo demandaba Gramsci). Hablamos de un largo trabajo cultural, discursivo, organizativo y simbólico, que va estableciendo nodos de irradiación territorial en el espacio social, y cuya eficacia se pone a prueba al momento del vaciamiento y resquebrajamiento de las tolerancias morales entre los gobernantes y los gobernados, o momentos de disponibilidad social para revocar los esquemas morales y lógicos del orden social dominante.

Uno nunca puede saber con precisión cuándo emergerá ese momento de revocación de las antiguas fidelidades políticas y, de hecho, hay generaciones sociales, revolucionarios, académicos y líderes sociales, que trabajan décadas y mueren antes de ver algún resultado. Sin embargo, esos momentos de la

sociedad en las que ella se abre a una revocatoria de creencias sustanciales sí existen; y entonces es ahí cuando la larga y paciente labor de construcción cultural, simbólica y organizativa pone a prueba su capacidad irradiadora para articular esperanzas movilizadoras, a partir de las potencias latentes dentro del propio tramado de las clases subalternas. La constitución de un «empate catastrófico»[14] de dos proyectos sociales confrontados con capacidad de movilización, convencimiento moral e irradiación territorial propia de los procesos revolucionarios, surgirá de esta estrategia de «guerra de posiciones»[15].

Sin embargo, después llega un momento, que podemos llamar el «momento robesperiano», en el que se debe derrotar la estructura discursiva y organizativa de los sectores dominantes, y ahí quien tiene razón es Lenin. Ningún poder se retira del campo de fuerzas por mera constatación o deterioro; no, al contrario, hace todo lo posible, incluso busca recurrir a la violencia para preservar su mando estatal. Entonces, en medio de una insurgencia social por fuera del Estado, y por dentro de las propias estructuras institucionales del Estado, se tiene que derrotar el viejo poder decadente, atravesando lo que se podría llamar un «punto de bifurcación»[16], en el que las fuerzas, acumuladas en todos los terrenos de la vida social a lo largo de décadas, se confrontan de manera desnuda, dando lugar a una nueva correlación y una nueva condensación de ellas. Y es que una correlación de fuerzas no deviene en otra sin una modificación

---

[14] «Se puede decir que el cesarismo expresa una situación en la cual las fuerzas en lucha se equilibran de una manera catastrófica, o sea de una manera tal que la continuación de la lucha no puede menos que concluir con la destrucción recíproca. Cuando la fuerza progresiva A lucha con la fuerza regresiva B, no sólo puede ocurrir que A venza a B o viceversa, puede ocurrir también que no venza ninguna de las dos, que se debiliten recíprocamente y que una tercera fuerza C intervenga desde el exterior dominando a lo que resta de A y de B […]. En el mundo moderno, con sus grandes coaliciones de carácter económico-sindical y político de partido, el mecanismo del fenómeno cesarista es muy diferente del que existió en la época de Napoleón III […]. En el mundo moderno el equilibrio de perspectivas catastróficas no se verifica entre fuerzas que en última instancia pudiesen fundirse y unificarse, aunque fuera luego de un proceso fatigoso y sangriento, sino entre fuerzas cuyo contraste es incurable desde un punto de vista histórico, y que se profundiza especialmente con el advenimiento de formas cesaristas», Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, *sobre la política y sobre el Estado moderno*, Madrid, Nueva Visión, 1980, pp. 71-72 y 74.

[15] «La guerra de posición, en efecto, no está constituida sólo por las trincheras propiamente dichas, sino por todo el sistema organizativo e industrial del territorio que está ubicado a espaldas del ejército: y ella es impuesta sobre todo por el tiro rápido de los cañones, por las ametralladoras, los fusiles, la concentración de las armas en un determinado punto y además por la abundancia del reabastecimiento que permite sustituir en forma rápida el material perdido luego de un avance o de un retroceso. Otro elemento es la gran masa de hombres que constituyen las fuerzas desplegadas, de valor muy desigual y que justamente sólo pueden operar como masa», *ibid.,* p. 80.

[16] Véase Álvaro García Linera, «Estado y revolución: empate catastrófico y punto de bifurcación», en *Compendio. Discursos oficiales del 22 de enero y 6 de agosto (2006-2012),* La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012, pp. 35-44. También *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio,* La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

de la fuerza en sentido estricto; por eso el cambio de dirección y de posición de la correlación de fuerzas requiere un «punto de bifurcación» o un cambio en las propias fuerzas que se confrontan. Por eso, la inclinación leninista por una «guerra de movimientos» (como la definía Gramsci), no es una particularidad de las revoluciones en «oriente» con una débil sociedad civil, sino una necesidad común frente a cualquier Estado del mundo, que en el fondo no es más que una condensación de correlación de fuerzas entre las clases sociales. La estrategia revolucionaria radica en saber en qué momento del proceso se aplica la «guerra de movimientos» y en qué otro la «guerra de posiciones»; el punto es que una no puede existir sin la otra.

Una vez atravesado el punto de bifurcación que reestructura radicalmente la correlación de fuerzas entre las clases sociales, dando lugar a un nuevo bloque de poder dirigente de la sociedad, nuevamente se tiene que volver a articular y convencer al resto de la sociedad, incluso a los opositores (que no desaparecen), aunque su articulación ya no será como clases dominantes, sino como clases derrotadas, es decir, desorganizadas y sin proyecto propio. Y aquí entonces entra nuevamente en escena Gramsci, con la lógica del convencimiento y la reforma moral e intelectual. En este caso, la fórmula es: convencer e instaurar, en palabras de Bloch, el «principio esperanza»[17]; en otros términos, derrotar al proyecto dominante e integrar en torno a los nuevos esquemas morales y lógicos dominantes al resto de la sociedad. He ahí la fórmula de la hegemonía política, del proceso de construcción de la nueva forma estatal.

A riesgo de esquematizar la idea del socialismo como proceso, podríamos distinguir entre los nudos principales, los nudos decisivos y los nudos estructurales que requiere una revolucionarización de forma y contenido social para un tránsito democrático hacia el socialismo.

Los nudos principales de revolucionarización de la correlación de fuerzas serían:

a) El gobierno

b) El parlamento

c) Y los medios de comunicación

Los nudos decisivos:

d) La experiencia organizativa autónoma de los sectores subalternos

e) La participación social en la gestión de los bienes comunes

f) El uso y función redistributiva de los recursos públicos

---

[17] Ernest Bloch, *El principio esperanza,* 3 vols., Madrid, Trotta, 2004.

g) Y las ideas fuerza u horizontes de época con las que las personas se movilizan

Y los nudos estructurales:

h) Las formas de propiedad y gestión sobre las principales fuentes de generación de riqueza, en la perspectiva de su socialización o comunitarización

i) Los esquemas morales y lógicos con los que las personas conocen y actúan en el mundo, capaces de ir desmontando procesualmente los monopolios de la gestión de los bienes comunes de la sociedad.

Tenemos, entonces, nudos principales, decisivos y estructurales; pero no se trata de condensaciones de fuerzas graduales y en ascenso, sino de componentes concéntricos de las luchas de clases que revelan la composición social, económica, política y simbólica del campo social, de la trama social y del proceso estatal en marcha.

Cuando solo se dan cambios en los nudos principales, estamos ante renovaciones regulares en los sistemas políticos dentro del mismo orden estatal. Si los cambios se presentan en los nudos principales y en los nudos decisivos, estamos ante revoluciones democráticas y políticas que renuevan el orden estatal capitalista dominante bajo formas de ampliación democratizada de sus instituciones y derechos. Y cuando se dan cambios simultáneamente en los tres nudos (principales, decisivos y estructurales), nos encontramos ante revoluciones sociales que inician un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clases dirigente, una democratización creciente de la política y de la economía, y –lo que es decisivo– un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad (impuestos, derechos colectivos, servicios básicos, recursos naturales, sistema financiero, identidades colectivas, cultura, símbolos cohesionadores, redes económicas, etc.).

Retomando la propuesta de la vía democrática al socialismo propuesta por Poulantzas, ésta supone dos cosas más. En primer lugar, la defensa y ampliación del pluralismo político, de la democracia representativa. En la actualidad esto es una obviedad; sin embargo, hace 30 años, en la izquierda y en el marxismo, esa afirmación era una completa herejía porque la democracia representativa estaba asociada a la democracia burguesa. Y seguramente el mismo Poulantzas debió haber recibido, por esa afirmación, innumerables críticas de la izquierda radical «oficial» y las consiguientes excomuniones políticas.

En segundo lugar, Poulantzas también plantea la ampliación de los espacios de democracia directa. Derrumbadas las fidelidades oscurantistas que obligaban al pensamiento marxista a mutilarse y silenciarse en el altar de

la obsecuente defensa de unos regímenes que a la larga se mostraron como formas anómalas de capitalismo de Estado, ahora comprendemos que las libertades políticas y la democracia representativa son, en gran medida, resultado de las propias luchas populares; son su derecho de ciudadanía y forman parte de su acervo, de la memoria colectiva y de su experiencia política. Es cierto que la democracia representativa ayuda a reproducir el régimen estatal capitalista, pero también consagra los derechos sociales, unifica colectividades de clase y, lo que es más importante, es un terreno fértil para despertar posibilidades democráticas que van más allá de ella. Si bien la democracia representativa puede devenir en una democracia fósil que expropia la voluntad social en rituales individualizados que reproducen pasivamente la dominación, también expresa parte de la fuerza organizativa alcanzada de las clases subalternas, de sus límites temporales, y, ante todo, es el escenario natural en el que pueden desplegarse y despertarse formas democráticas y capacidades asociativas que van más allá de ella y del propio Estado.

Ciertamente, lo popular se constituye como sujeto político en las elecciones y en las libertades políticas, pero también está claro que lo popular rebasa lo meramente representativo; la irradiación democrática de la sociedad crea o hereda espacios de participación directa, de democracia comunitaria, de experiencia sindical y asambleística territorial, que también forman parte del pluralismo democrático de la sociedad. Esta dualidad democrática representativa y participativa-directa-comunitaria es la clave para el entendimiento de la vía democrática al socialismo.

De hecho, desde esta perspectiva, el socialismo no está asociado a la estatización de los medios de producción –que ayuda a redistribuir riqueza, pero que no es un tipo de propiedad social ni el inicio de un nuevo modo de producción– o a un partido único (que en el caso de Lenin, fue una excepcionalidad temporal ante la guerra y la invasión de siete potencias mundiales). El socialismo no puede ser nada menos que la ampliación irrestricta de los espacios deliberativos y ejecutivos de la sociedad en la gestión de los asuntos públicos y, a la larga, en la producción y gestión de la riqueza social.

Al interior de la audaz reflexión poulantziana, la cuestión de las formas de propiedad de los recursos económicos en el socialismo, y de la complejidad y dificultad en la construcción de experiencias organizativas para implementar formas de propiedad social, de producción social de riqueza y de gestión social de la producción que vayan más allá de la propiedad estatal y privada capitalista, constituyen un tema central pendiente en sus escritos[18].

---

[18] Sobre el socialismo como puente entre el capitalismo y el comunismo, véase A. García Linera, «El socialismo comunitario democrático del vivir bien», discurso pronunciado en la Solemne Sesión de Honor de la Asamblea Legislativa Plurinacional para el acto de posesión presidencial en la ciudad de La Paz, el 22 de enero de 2015.

Volviendo a la trágica paradoja con la que caracterizamos el tiempo en que se desarrolla la obra de Poulantzas, quizás también en ella radique la virtud de su pensamiento. Él supo mirar más allá de la derrota temporal que se avecinaba para proponer los puntos nodales del resurgimiento de un pensamiento socialista; solo que para eso tuvieron que pasar más de treinta años. Es así que los socialistas y marxistas de hoy, tenemos mucho aún que aprender de este intelectual para entender el presente y para poder transformarlo.

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 2009

Era de noche y parecía que todo estaba acabado. En abril de 1992, a cuatro días de haber sido detenido y desaparecido por los agentes de inteligencia del gobierno de Jaime Paz Zamora, parecía que toda nuestra vida y nuestros planes políticos se desmoronaban. Con cuatro familiares detenidos, varios dirigentes de la organización indígena Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) vejados en habitaciones contiguas, con el encarcelamiento de la dirección política nacional de la más importante estructura de cuadros políticos indígenas de las últimas décadas, con mis libros saqueados por «investigadores», con los sueños truncos de ver una gran sublevación indígena, destruido el trabajo político paciente de más de diez años; obligado, a patadas, a mantenerme de pie y sin dormir todos esos días, torturado y amenazado con recibir una bala en la cabeza ante mi negativa de delatar a mis compañeros, tome una decisión: o bien me matan en ese instante o luego serían ellos los perdedores, ya que utilizaría cada átomo de la llama de la vida salvada para reconstruir y alcanzar nuestros sueños colectivos de un poder indígena.

Era un viernes por la noche. A lo lejos se oía música de alguna discoteca y el fiscal Nemtala, militante de Acción Democrática Nacionalista (ADN), tomó la decisión de aprovechar el ruido exterior para pasar de los golpes y el insomnio al uso de descargas eléctricas. En el patio del cuartel policial los torturadores, que expresamente habían sido mandados por el gobierno, reían al verme gritar de dolor por los efectos de la electricidad. Cuando dejaron de mojar mi cuerpo para facilitar el efecto de la descarga eléctrica, les pedí que me mataran. No lo hicieron y desde ese momento se inició su derrota.

Torturaron a mi compañera de lucha y de amores frente a mis ojos, y nunca pudieron obtener información alguna de dónde se hallaban los depósitos bélicos de las comunidades. Detuvieron a mi hermano inocente y amenazaron con detener a nuestra hermana y madre, y nunca obtuvieron el nombre de ningún militante. Cada vez que los agentes se cansaban

de tanto golpearnos y abandonaban el cuarto de tortura, nos comíamos las hojas de papel donde estaban los instructivos políticos que intentaban utilizar para incriminarnos. El intento de suicidio de Raquel[1], quien se negaba a seguir soportando las torturas de Nemtala, paró esta vorágine sórdida y macabra de los servicios represivos del gobierno «democrático» del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)-ADN.

En el penal de máxima seguridad de Chonchocoro, recientemente estrenado, no pedimos ni clemencia ni favores, ni pequeños beneficios con los que se va doblegando el alma del encerrado. O nos fugábamos o aguantábamos los años que sean necesarios, pero no nos quebrarían. Estuvimos un mes en aislamiento absoluto en un pabellón que debiera albergar a 100 presos. Nos prohibieron tener contacto con otros presos, nos prohibieron leer prensa, oír radio, ver televisión y tener visitas. Nuestra correspondencia era retenida por días en gobernación para que sea fotocopiada y acumulada en archivos del fiscal a la espera de hallar nuevos «indicios», pese al lenguaje matemático con el que escribía a mis seres queridos. A los tres meses tuvimos opción de leer algunas viejas revistas que USAID había regalado al penal. A los meses, y a regañadientes, nos dieron la posibilidad de recibir periódicos. Libros, tal vez alguno que otro, pero nada de política, imponía el gobernador de la cárcel.

¿Qué libro escoger que pueda pasar las restricciones de seguridad pero que pudiera ser trabajado durante un largo tiempo? *El capital* de Marx lo había leído en sus tres tomos cuando tenía 16 años, y luego varios capítulos en la última década. Faltaba, no cabe duda, una lectura rigurosa de la obra y, de hecho, ya estaba en mis planes a corto plazo, pues mi anterior libro, *De demonios escondidos y momentos de revolución,* había avanzado el estudio del pensamiento de Marx sobre la formación de la nación, de las clases campesinas y de las comunidades agrarias, precisamente revisando sus escritos previos a la redacción de *El capital*, incluidos sus borradores.

El estudio de *El capital* y de las obras posteriores de Marx era el siguiente paso para seguir profundizando en la obsesión teórica política de los últimos quince años: las comunidades y la nación como palancas de la crítica revolucionaria de la sociedad capitalista.

A la vez, *El capital*, no cabe duda, literalmente no parecía nada riesgoso o político frente a los celosos guardianes de la cárcel. Al menos su título no hablaba ni de guerras, ni de sublevaciones y fácilmente podía ser entendido como un libro más de gestión empresarial, tan de moda en esos años de auge neoliberal. ¿*El capital*? Por qué no. Tal vez así el reo se dedique a hacer alguna empresa y deje de meterse tanto en política, comentó alguno de los guardias encargados de vigilarnos día y noche.

---

[1] Raquel Gutiérrez Aguilar, ex militante del EGTK.

Así llegó el primer tomo de *El capital* de Karl Marx a la cárcel de máxima seguridad de Chonchocoro. Si lograr introducir un libro a la cárcel era tan complicado, había que sacarle el mayor de los réditos intelectuales a los pocos libros que pudieran ser permitidos. Ahí nació el plan de una lectura exhaustiva de *El capital*. Recordé el viejo seminario de Bolívar Echeverría en la Facultad de Economía de la Universidad Autónoma de México (UNAM), donde se leía párrafo a párrafo el primer tomo de *El capital*. Yo tenía tal vez años de encierro por delante, no sabía cuánto tiempo duraría esta infamia estatal, así que decidí leer y analizar el libro línea por línea y capítulo por capítulo.

Recuperando las viejas lecturas de adolescencia, durante tres años nos sumergimos en la lectura del primer tomo de *El capital*. Comencé a llenar cuadernos de escritura encriptada de mis interpretaciones y me di modos para que esta base escrita pudiera entrar y salir de la cárcel sin que los guardias se dieran cuenta, para tener una fotocopia de reserva afuera, ante el riesgo de una requisa nocturna de los grupos de élite policial que destruyeran o robaran mi documentación.

De hecho, la redacción del primer manuscrito del libro sufrió varias batidas nocturnas en las que a las dos o tres de la mañana éramos sacados de nuestras celdas para que agentes encapuchados de los grupos de élite antiterrorista revisen, maltraten y hasta destruyan incluso la más diminuta de las escasas pertenencias que una cárcel de máxima seguridad permite.

En las primeras batidas el manuscrito no tuvo percance. Estaba redactado con una letra tan diminuta y en clave que aturdió al oficial que lo encontró, quien prefirió botar los cuadernos al suelo junto con la ropa y el jabón usado del lavamanos.

Las siguientes requisas fueron más estrictas. Todo lo escrito fue decomisado, y después de largas campañas de denuncia ante las instituciones de derechos humanos, los manuscritos fueron devueltos. La seguridad tenía miedo a lo que pensaba y escribía, pero estaba claro que, hicieran lo que hicieran, seguiría escribiendo y dándome modos para que quedara a buen recaudo. Así que, en una economía de esfuerzos mutuos, acordé con la gobernación del penal que, aunque sea ilegal, ellos podían fotocopiar mis textos y cartas a cambio de que las dejaran salir y entrar. Ellos hacían como que me controlaban y leían, y yo hacía como que lo aceptaba. Pese a este «armisticio», mantuve mi propio circuito de entradas y salidas de documentación, y la seguridad carcelaria hizo todo lo posible por hallarla, aunque sin resultados, hasta el último día de mi permanencia en Chonchocoro.

Una última historia sobre el tortuoso devenir del borrador final del libro, ya en versión magnética y antes de que pueda llegar a la imprenta, la relata Raquel en su introducción. Al final, había tantas versiones manuscritas o

magnéticas por todas partes, entre amigos y vigilantes, que ya antes de ser publicado era un libro con decenas de lectores.

Así fue que comenzamos a redactar este libro. Al año y medio, las condiciones de control se fueron relajando. Habíamos participado en un motín carcelario que, entre otras cosas, erosionó las restricciones y controles estrictos de la cárcel de máxima seguridad, pudiendo ingresar libros sin mucho problema. Ello nos permitió tener algunos otros textos de Marx para avanzar en la investigación y, además, acceder a los cronistas de tiempos de la Colonia, con lo que la articulación conceptual entre la lógica de *El capital* y las comunidades indígenas pudo avanzar en una primera etapa.

La mayor parte de las crónicas coloniales pudieron llegar a mis manos gracias a Alison Spedding, quien quincenalmente nos hacía llegar los textos a la cárcel.

De esta manera tuvimos la materia prima para el trabajo. Para avanzar en la obra, el resto era tiempo para pensar y escribir, que es algo que la cárcel ofrece de una manera generosa. Si a ello sumamos la paz que brinda el altiplano, a 4.000 metros sobre el nivel del mar, estábamos ante un escenario cuasi monástico para la reflexión. De hecho, nunca más en mi vida logré tal sintonía entre el tiempo sin apremios, el espíritu reposado ante la fatalidad del cerco, la naturaleza pródiga en silencios reveladores y el intelecto libre, libre y exaltado como nunca para escudriñar más allá de las rejas, de los muros, de las torretas armadas; más allá de cualquier control y con la capacidad de penetrar, como nunca antes, espacios lógicos. Al final, el resultado sería un libro que lee a Marx, esto es, la crítica insuperable de nuestro tiempo –como le gustaba decir a Sartre– para entender el potencial comunista de las comunidades indígenas, y todo ello redactado en un lenguaje y una lógica extractada de las lecturas de topología que tanto me habían agradado cuando estudiaba matemáticas, y que ahora en la cárcel me servían para despejar la mente.

Pero a medida que me hundía en la lectura de *El capital* para hallar las herramientas que me permitan entender a las comunidades, estaba claro que no se podía comprender la potencia emancipativa de las comunidades como libre asociación de productores sin entender la fuerza expansiva del capitalismo, su dinámica interna como expropiación de la capacidad productiva de los productores. Esto es, el capital como el reverso de la comunidad o, si se prefiere, la comunidad como lo no-capital, como el reverso del capitalismo.

Pese a que la descripción y los datos de las estructuras comunitarias los proveían otras ramas de investigación, como la etnohistoria, entender el potencial comunista de la comunidad no podía hacerse desde la antropología o la historia, porque desde allí sólo se la ve en su existencia fija, sin

movimiento y sin potencia interna. Su fuerza emancipativa sólo puede ser entendible desde la comprensión de la fuerza que la comprime o la destruye a lo largo de estos siglos, es decir, a partir del desarrollo interno del capitalismo. De ahí que cuanto más quería llegar a entender las comunidades, más necesitaba entender el capitalismo, su núcleo fundante. Por ello la estructura final del libro.

La primera parte está dedicada a leer la dinámica histórico-lógica del capitalismo, desde su desarrollo inicial (las formas del valor) hasta el modo en que el capitalismo se produce expansivamente a sí mismo (la subsunción). Todo ello como un proceso totalizante de enajenación del trabajo en todas sus modalidades (material, inmaterial, emotivo, etc.) y, por tanto, como hecho civilizatorio. Y su reverso, la comunidad del trabajo, entonces también como hecho totalizante de la totalización capitalista, esto es, como civilización. Esa es la segunda parte del libro.

Dado que el estudio de las comunidades andinas y de tierras bajas hasta la actualidad requería una enorme cantidad de material de difícil acceso, restringimos esta primera parte del estudio a la comprensión de la estructura de producción de las comunidades en la etapa precolonial y colonial, dejando para otro momento la etapa contemporánea.

De esta forma quedó redondeado el esquema interpretativo del libro. Estudiar la estructura civilizatoria del capitalismo en su proceso de *densificación material* y de *extensión territorial universalizante*, por un lado y, por otro, complementariamente, la estructura civilizatoria de la comunidad en su forma histórica *local* y crecientemente subsumida por la lógica mercantil-colonial (la comunidad colonial y pre-colonial), esto es, en su *densidad material primaria y territorialidad fragmentada,* tal como se ha dado históricamente hasta hoy, mostrando que la clave de la comprensión de la dinámica interna de las comunidades contemporáneas se halla en sí misma y en su subsunción a la dinámica interna del capitalismo. E igualmente, entendiendo que la clave de la superación del capitalismo se halla en sus propias contradicciones internas y las propias potencias expansivas universalistas contenidas en las comunidades locales.

Al final, se trata de un libro que busca escudriñar la fuerza histórica del comunismo como *densificación material superior y territorialmente universalizada de la civilización comunitaria* a partir de lo que hoy somos y hemos llegado a ser, esto es, a partir de la conjunción de las potencias comunitaristas universales contenidas en las contradicciones del capital (las luchas obreras y el intelecto social-universal), y en las fuerzas productivas asociativas, subjetivas e históricas de las comunidades agrarias y urbanas actualmente existentes.

Se trata ciertamente del libro más abstracto y complicado que he trabajado. Parte de ello se debe a la propia problemática abstracta elegida, a saber, los fundamentos críticos del núcleo «genético» del desarrollo del capitalismo y las formas comunitarias locales. Por ello, el lector deberá mantener la paciencia. En sentido estricto, considero que mis posteriores investigaciones sobre la condición obrera, los movimientos sociales, la formación del Estado, etc., son en parte derivaciones temáticas de la matriz conceptual trabajada en esta obra.

La Paz, 20 de febrero de 2009

Álvaro García Linera

PALABRAS PRELIMINARES

Las vicisitudes para que este libro haya podido ver la luz han sido tantas, que para describirlas en detalle sería necesario escribir una novela. Y sería una novela entre cómica y ridícula. Sería, como todo lo que tiene que ver con el poder, una farsa grotesca.

Para comenzar, unos torvos agentes de los organismos de represión, encabezados por un «probo fiscal» sobre quien pesan acusaciones incluso de haber asesinado a un hombre y quemado su cadáver, destrozaron nuestra biblioteca; a cuentagotas hemos ido encontrando y recuperando algunos ejemplares. Con lo que fuimos consiguiendo, Álvaro recomenzó su trabajo en el penal de Chonchocoro, en una época en que el régimen penitenciario era no sólo opresivo e irracional, sino completamente absurdo: los primeros borradores fueron escritos bajo el sol de plomo del altiplano porque en ese entonces parte de la «rehabilitación» consistía en que los presos pasaran ocho horas diarias a la intemperie.

Avanzó el tiempo y con él, el trabajo. Borradores, libros, comentarios iban y venían de cárcel a cárcel, hasta un momento en que, como era inevitable, una parte de lo que ahora es el capítulo iii se perdió. Tuvimos que rehacerlo, lo que fue aprovechado por el autor para reelaborar el plan general de exposición de las ideas.

El cuerpo básico del texto estuvo listo más o menos en abril-mayo de 1994 y entonces comenzamos a esperar que las «autoridades» permitieran que entrara en el penal un instrumento tan subversivo como una computadora, con la cual realizar el trabajo de edición.

Gracias al celo profesional, ignorancia y defensa de la estupidez, la computadora jamás pudo entrar a Obrajes, pero logró ingresar a Chonchocoro y permanecer allí durante aproximadamente cuatro semanas, que fueron de trabajo intensísimo en correcciones, organización de notas, etc. Sin embargo, los «inteligentes» del ceip volvieron a pensar que puede someterse

la voluntad humana cometiendo un abuso más, y un día sencillamente se robaron la computadora y todo lo avanzado con el texto trascrito (hace días, el señor San Martín, después de permitir que nuestra computadora fuera utilizada por personal de relaciones públicas de su oficina, finalmente nos la devolvió descompuesta).

Antiguo conspirador, el autor no fue tomado por sorpresa. Gran parte de este material logró salvarse, pero tuvo que correr los avatares de la edición desde la cárcel. El material llegó a mis manos y tuvimos que realizar miles de malabarismos, imposibles de llevar adelante sin una enorme cantidad de personas amigas y solidarias.

Además, tuvimos que encarar también los problemas de un libro que es editado únicamente con recursos propios. La cárcel –debíamos intuirlo– no es un lugar seguro para guardar dinero, y parte de lo que teníamos destinado a la edición nos fue robado. La policía, tan «eficiente» en otras tareas, jamás pudo hacer que recuperáramos ni un peso.

Pero con todo, el libro está aquí, terminado y como testimonio de la voluntad humana, de la vitalidad que no se detiene ante ningún obstáculo y a hora tendrá que mostrar en otros ámbitos su significado y utilidad.

Es sin duda un libro denso. Escrito con un estilo pesado, complicado... que a decir del autor –ante mis constantes críticas–, es el único que ha podido imprimirle a sus ideas en la prisión. Yo recomiendo al lector no iniciar la lectura por el capítulo I que es quizá el más abstracto y en parte el más complejo, sino por el capítulo II, continuar con el tercero y el cuarto y después hacer ya la lectura del primero. Igualmente, en la parte del texto que toca lo relativo a la nación, recomiendo leer el capítulo VI antes que el V.

Sugiero también que no se abandone la lectura al encontrar las primeras partes complicadas o demasiado abstractas. Es un libro que vale la pena leer.

Por último, una vez más agradezco a tantas hermanas que nos han apoyado siempre, sobre todo a Silvya, que con paciencia infinita revisó conmigo una y otra vez los borradores, y a Rita y Melvy, las primeras entre las compañeras imprescindibles.

Raquel Gutiérrez Aguilar

Cárcel de Obrajes, febrero de 1995

A MANERA DE INTRODUCCIÓN*

En síntesis, lo que nos preguntamos es: ¿cómo construir la autodeterminación general de la sociedad de hombres y mujeres concretos siendo que, por un lado, está visto que los ámbitos de acción autónoma de los individuos hasta ahora sólo alcanzan una dimensión local, grupal, restringida, sin llegar a conformar una estructura de orden realmente social, mientras que, por otro lado, el espacio social de la no-autodeterminación no sólo es monstruosamente poderoso por los recursos que posee, sino que ante todo porque él sí se halla definido (y por tanto es el único que en el fondo nos define a unos en relación con los demás) como social, como social-universal, que es la forma contemporánea de la existencia de lo social? ¿Cómo superar esa frustrante impotencia que devora a diario la actividad vital y creativa transformadora de cientos de miles de hombres y mujeres que conquistan espacios locales de autonomía pero que con el tiempo ven cómo su obra es devorada por el apabullante poderío de la totalidad maquinal no autodeterminativa del poder del capital, suplantando lo más exquisito y noble de la pasión humana? ¿Es que realmente hay posibilidades de emanciparse de la generalidad (o totalidad social) no autodeterminativa a partir del avance de los pequeños espacios locales de autonomía a que está condenada hoy día la acción vital humana, sabiendo que nunca se forma un todo sumando linealmente las partes?

En otras palabras, ¿es posible pensar o repensar nuevamente una estrategia de superación del todo no autodeterminativo y la construcción de una totalidad social autodeterminativa a partir de esta desventaja estructural del localismo y la parcialidad en la que se da la acción autónoma de los individuos y que no tardará en enajenarse de ellos? Esta pregunta recorre el mundo hace más de 150 años. Creemos que el horizonte estratégico de la respuesta ya fue dado también por esos años y no creemos, pues, en la

* Para esta edición se abrevió la introducción.

necesidad de «nuevos paradigmas» (Kuhn) que echen al baúl de la prehistoria todo lo que, en términos generales, se dijo al respecto. Sin embargo, hay mucho fracaso histórico, mucho trabajo vivo abatido, mucho sufrimiento echado por la borda, mucha deshonrosa estafa y traición puestas en juego que necesitan una explicación, que exigen un balance crítico de los paradigmas que han sido guías para la reflexión y la acción.

No se trata de negar el horizonte estratégico de la autodeterminación social, que es lo que impulsa y va a seguir impulsando a las fuerzas más sublimes de la actividad creativa humana. De lo que se trata es de enriquecer y perfeccionar nuestras capacidades cognoscitivas de la realidad que sostienen nuestras potencias y anhelos transformadores de esa misma realidad o lo que hemos de llamar el grado de readecuación entre las posibilidades de la autodeterminación y la amplitud de las capacidades sociales para tal efecto.

Así como la imposibilidad de demostración del quinto postulado de Euclides o de aplicar la teoría de la relatividad general a las singularidades del espacio-tiempo de curvatura y densidad infinitas, no niegan la geometría euclidiana ni la relatividad general, sino que, por el contrario, esos retos han posibilitado el nacimiento de la geometría «riemanniana» y los esfuerzos por desarrollar una teoría cuántica gravitacional que recogen y superan los logros básicos de las teorías precedentes, así los postulados revolucionarios de este último siglo –de ese siglo en el que se ha empeñado tanta pasión e imaginación de millones de personas con los resultados que conocemos ahora– deben ser tomados como componentes imprescindibles de un movimiento en espiral ascendente que los contiene al mismo tiempo que los supera.

Los contiene porque es el devenir de esas «preposiciones» el que nos apertrecha de las agudas herramientas críticas para preguntarnos acerca del alcance de sus respuestas y de ellas mismas; son las armas críticas las que, con sus limitaciones, nos abren las puertas a la comprehensión de nuevos problemas y vicisitudes que sin ellas no habríamos podido siquiera percibir. Pero también superación porque el vivo bagaje histórico con el que ahora interpelamos las nuevas contingencias es distinto al que alimentó esas certezas heredadas. Precisamente la carga con la que ahora nos arrimamos al devenir social es el resultado de la interacción de las antiguas certidumbres contrastadas con la realidad efectiva y cuyo resultado es justamente la actual perplejidad ante las monumentales vallas no previstas que se nos han venido encima y en contra de toda intención emancipativa.

La angustiante necesidad de orientación en este deprimente panorama de vaciamiento de sentido y la propia exigencia de una teoría que es por esencia crítica y autocrítica, revolucionaria y revolucionante –el marxismo– obliga pues a emprender un *aufhebung* hegeliano, una superación-conservación de nuestras verdades-creencias-intuiciones- demostraciones labradoras del

porvenir social o, si se prefiere, usando las palabras del viejo Marx, de unas «rectificaciones» del aparato crítico práctico en el que nos apoyamos los revolucionarios. Se trata, entonces, de avanzar en «rectificaciones paradigmáticas», en precisiones ausentes, como lo fueron las de 1871 a raíz de la Comuna de París, esto es, del momento de máxima conquista y derrota de la acción autodeterminativa del proletariado mundial en el siglo xix. En ese entonces se rectificó el papel del trabajo-vivo frente a la maquinaria del Estado; posteriormente, con los campesinos chinos, esta rectificación se expandió a la esfera de las fuerzas productivas, y con los obreros europeos y chinos de principios del decenio de 1970, al terreno de la organización del trabajo y en parte a la cultura.

Actualmente, si de alguna «rectificación» tuviera que hablarse en esta problemática de los fundamentos de la autodeterminación social, creemos que ésta debiera abarcar por lo menos los siguientes tres aspectos centrales:

> Hoy día no sólo estamos ante un mercado de carácter mundial que intercomunica las diversas producciones locales (subsunción formal de la circulación al capital), sino que es la misma intimidad del proceso productivo en su realidad técnico-organizacional la que tiene una necesidad planetaria. Mano de obra, conocimientos, información, tecnología, inversión, flujo de materiales, actividad específicamente laboral de todo el proceso de producción, tiende a hallarse repartida en una cadena de territorios nacionales en la que cada uno de éstos por separado es irrelevante y estéril.

De aquí que no pueda existir un régimen de producción alternativo y mucho menos superior al del capital si no supone y contiene, como materia prima transformada, a esta determinación universalista de la práctica humana. Cualquier otra forma de producción es a lo sumo provisional, en tránsito, funcional o derivada de la del capital. Por tanto, la socialidad –esto es, el entorno que define la actividad de los hombres y mujeres, lo que da sentido a sus acciones, el lugar donde ellos prueban la validez de sus intenciones– es de carácter igualmente universal, por lo que la emancipación real, el movimiento en pos de ese objetivo y los hombres y mujeres que han de llevarlo a cabo sólo pueden ser igualmente social-universales. Se trata de una tesis conocida, pero que sólo ahora asume importancia material decisiva, definitivamente conductora y reguladora del resto del conjunto de tesis correspondientes a la emancipación.

El desarrollo del capital ha alcanzado tal densidad que lo que siempre estaba presente como componente importante, ahora, a fines del siglo xx, toma un papel medular, conductor de los demás elementos del cuerpo de la emancipación. En segundo lugar, lo que se tiene que superar ya no sólo es el dominio económico del capital, sino el orden civilizatorio del capital,

la materia del capital, la cultura, la organización del trabajo, el tiempo, la sexualidad, la educación, el ocio, el conocimiento, la locura, la fuerza militar, la relación política, la institucionalidad del Estado, las fuerzas productivas, la conciencia del capital, la socialidad y humanidad del capital. De aquí proviene, entonces, una conclusión decisiva: la magnitud de la obra en extensión y profundidad es tal que sólo se la puede llevar como despliegue autodeterminativo directo, en todos los terrenos posibles del cuerpo social, de los miembros de la sociedad sobre sus relaciones de vida.

Hay que abandonar, por tanto, de una buena vez, la idea vulgariza- da de la «conquista del poder» que se ha traducido en la ocupación del poder ajeno, luego de la propiedad ajena y la organización ajena por una élite esclarecida que más tarde ha devenido en administradora de ese poder, de esas propiedades y de esa organización ajenas a la sociedad. De lo que se trata es de que la sociedad construya su poder para emanciparse del poder privado prevaleciente e instaure el poder de la sociedad como única forma del poder en la sociedad. Si la sociedad entera no construye su poder (desde los niveles más diminutamente capilares hasta los núcleos globales y fundamentales), la emancipación es una farsa suplantadora.

Queda en pie, sin embargo, la interrogante de inicio, o lo que podemos llamar los principios de orden y relación entre las acciones locales de autonomía frente a la totalidad general y por una nueva totalidad que, como corolario, nos arroja dos aclaraciones o «rectificaciones» parciales. Veamos.

La individualidad crítica, la creatividad, las nuevas formas de aprendizaje, de relaciones de pareja, los vínculos familiares, la escolaridad, las formas sencillas y directas de socialidad local (desde la familia, el barrio, el centro de trabajo, los medios de comunicación...), los tipos y usos de la tecnología, los tipos de socialidad, de comunicación, de producción cultural, etc., son lugares donde al igual que en los procesos de trabajo y las confrontaciones políticas y militares se despliegan relaciones de poder, donde se ponen en juego y se definen las formas de construcción y autoconstrucción del individuo social, de su lugar histórico, de sus posibilidades venideras, de sus vínculos con los demás. Bajo el régimen del capital, de una manera ascendente, estas esferas han sido o están siendo reestructuradas en función del orden del valor (por lo que se habla entonces de una civilización del valor-mercantil), ante la cual las antiguas formas de socialidad (gratificantes o no, casi siempre más directas y menos cosificadas) se hallan en retirada o definitivamente sepultadas, y en las que la capacidad autoconstructiva social del individuo (libertad social) y de la colectividad (siempre presente e inconscientemente reforzada en su sustento material-cósico por el capital) son sistemáticamente avasalladas, reprimidas, bloqueadas, dirigidas (en parte) por la forma del valor (mercantil) de las relaciones entre

las personas. Hablamos entonces de una capacidad autoconstructiva meramente cosificada y extrañada de sus propios portadores.

Sin embargo, el que estos territorios tengan un devenir histórico- real como lugares de acontecer de un flujo de fuerzas concretas, en tanto son figuras sociales dinámicas en las que se despliega la vida inmediata, las intenciones y los proyectos de los individuos compelen a trazar relaciones de fuerza, de energía, de oposición, construcción e iniciativa que reivindiquen las auténticas potencias humanas creadas históricamente (la comunidad), que verifiquen la autodeterminación y lo más profundo de la naturaleza humana (la naturaleza como objeto íntimo de realización).

Esta es sin duda la positividad trascendente de la actitud de muchos partidos y movimientos anticapitalistas de liberación nacional-indígena, sindicatos, comunidades, fuerzas guerrilleras, asociaciones alternativas, feministas, científicas, ecologistas, barriales, juveniles, culturales... autónomos, que han decidido juntar fuerzas en uno de los espacios de la realidad social para darle batalla al despotismo terrorista del capital, para conquistar frente a él trechos de autonomía unificada. Son pues, duda no cabe, actos encomiables ante los que uno no puede dejar de asumir partido para apoyarlos, considerándolos parte de un movimiento tectónico de emancipación social, parte de las fuerzas que nos justifican y exigen un futuro distinto al existente. Hay iniciativa, hay creatividad en ellos, hay en el fondo búsqueda de autodeterminación, por lo que son parte actuante de esa legión anticapitalista que siembra futuro superador de lo existente.

Pero esta acción celular presenta un riesgo y una limitación. Riesgo y limitación común a cualquier acción humana frente al poder dominante, sólo que aquí amplificados por mil, por la amplitud universal de lo que se enfrenta: la dispersión atomizada de sus esfuerzos medularmente definidos por la ausencia de totalidad social, de generalidad, de ambición civilizatoria, que deja ese campo de batalla, decisivo para la eficacia real y expansiva de cualquier empresa contemporánea, al enemigo. A ese enemigo al que se busca derrotar sólo en lo particular, en lo local, olvidando que esa derrota, ese retroceso aceptado en el ámbito de la totalidad, del sentido de la generalidad, a pesar de los heroicos avances que se pueden alcanzar en tales o cuales esferas locales, de una manera no deseada, legitiman y reafirman la victoria total y social del capital (éste no existe, pues, como terreno de discusión y disputa).

Esa victoria en los hechos no sólo fundamenta la derrota histórica de los otros grupos autonomistas ante esta reafirmación inconsciente de la totalidad por los otros iguales-ajenos (a esto podríamos llamar una proyección enajenada de la totalidad), sino que además, por reacción encadenada de estas catastróficas contrafinalidades producidas por la acción de cada

uno respecto a los demás, fundamenta la propia derrota en aquel terreno local en el se había podido avanzar en la autodeterminación.

Tal es, en síntesis, la lógica monstruosa de esta maquinaria planetaria llamada capital que fecunda contrafinalidades a partir de finalidades locales y particulares.

Revisemos esto con un ejemplo. Una vez sellada la correlación de fuerzas generales tras la derrota de los ejércitos incásicos en los valles de Cochabamba y el derrumbe del Estado rebelde de Willcapampa, la unificación intracomunal, el sentido y contenido de totalidad y socialidad fundados en el ayllu quedan anulados y reemplazados por un tipo de totalidad y socialidad mercantil-colonial que va de la mano de los ejércitos invasores, la culturalización cristiana-medieval y la ambición mercantil del conquistador.

La Colonia trastoca traumáticamente el orden social-cosmológico vigente pero no logra hacer tabla rasa con la entidad comunal ni con sus fuerzas contenidas: ellas despliegan una tenaz y persistente resistencia de reproducirse, de preservarse en su dinámica y logicidad interna frente a la desrealización colonial-mercantil. De ahí surge esa capacidad para flexibilizar la pertenencia comunal más allá del parentesco consanguíneo, la adopción negociada de los forasteros, la utilización de éstos para mantener el flujo de productos de distintas zonas ecológicas, la mercantilización formal y controlada de bienes comunales, del producto del trabajo, de las fuerzas de trabajo para sostener y preservar el orden comunal de acceso a la tierra, sus fuerzas productivas y su cosmovisión, etc.

Así, cada comunidad por separado (es la situación en la que quedan definidas por la relación de fuerzas surgida del hecho colonial) se esfuerza por conquistar espacios de soberanía. Puede que cada comunidad en uno u otro terreno de la organización de la vida de sus miembros logre significativas victorias en esta resistencia activa, que no está exenta de acciones ofensivas, pero dentro del marco estratégico de la defensiva general.

Sin embargo, y esto es lo decisivo y lo trágico, cada victoria local, cada trecho de autonomía localmente conquistada frente al poder colonial se logra resguardando, hasta cierto punto legitimando y a la larga reforzando, ese poder colonial general, ya que junto a la conquista de autonomía local se está produciendo y preservando la relación de fuerzas general fijada como momento colonial del continente, esto es, la desestructuración de la interunificación comunal.

Cada comunidad puede, por separado, preservar sus tierras locales o sus autoridades o sus sistemas de cultivo o sus formas de circulación de las riquezas, pero a costa de dejar en pie y adecuarse a un poder global colonial-mercantil que arrebata a otras comunidades sus tierras, o las obliga a

convertir a sus autoridades en agentes mercantiles o a transformar sus tierras en mercancía y, a la larga, a reforzar sin desearlo un poder general que va a arrasar con las propias conquistas de la comunidad particular. Aquí la historia acontece de una manera tan perversa que la victoria local, la conquista autonómica local cimenta hasta cierto punto un holocausto general. La conquista de una comunidad local se autonomiza como derrota general hasta un punto tal que esa indiferencia respecto a las demás comunidades locales (sentido y contenido de socialidad) deviene (llevando las cosas a un extremo) en inconsciente complicidad con la derrota del resto de comunidades y la suya misma. Y es que sólo cuando la comunidad local, su autodeterminación, se postula, se ambiciona como comunidad general, como socialidad total autoproducida (1781, Tupak Katari), la socialidad colonial se ve en entredicho, ve cuestionada su lógica y siente amenazado radical y definitivamente su poder, por lo que la respuesta es igualmente feroz.

Sólo entonces, en función de esta reconfiguración total del sentido de las cosas, es que la resistencia local, particular, es coherente y comprometida en sus postulados más íntimos, con las intenciones más esperanzadoras de esos hombres y mujeres que se han involucrado en esa batalla.

Sin esta ambición de totalidad autodeterminativa, el riesgo inminente no sólo es que lo logrado deje en pie el avasallador avance del régimen del capital en otros terrenos (y a la larga en el suyo), sino que incluso esa victoria local se convierta en un componente más de esa demoníaca obra, en una perturbación que alimente y refuerce el orden de ese «sistema disipativo» llamado civilización del valor mercantil.

Esto que ha venido sucediendo a cada acción humana que se ha visto aplastada por una totalidad regional, nacional o continental, ahora lo es por una totalidad a escala planetaria. Así como en cada acto se halla contenido el todo, es el todo mundializado del capital el que violentamente descarga su peso destructor en cada acto particular autodeterminativo que cualquier persona realiza en el rincón más ínfimo del mundo.

Aquí recurrimos a algunos conceptos de la física de la termodinámica de los sistemas abiertos, que ayudan mucho a esclarecer la capacidad autoperpetuadora del valor-mercantil. Nos dice llya Prigogine que aquellos sistemas alejados del equilibrio, a partir de un punto de bifurcación, son capaces de crear estructuras de orden con la cualidad de obtener flujos de materia y energía para autosostenerse, de las «perturbaciones» y fluctuaciones que se suceden en su interior. Ahora bien, la civilización del valor, pero en particular el poder del Estado –pues ahora es éste el que nos interesa por ser su condensación en nivel crítico–, pueden ser vistos como megaestructuras «disipativas» y capaces de pervivir, más aun, de reproducirse, de ampliarse y regenerarse a partir de las «fluctuaciones» o movimientos

antisistémicos locales, de las perturbaciones sociales, en este caso, de las resistencias locales, de los espacios de autonomía fraccionados que surgen dentro de su territorialidad de influjo.

Éstas, pese a la finalidad por la que son impulsadas, devienen inconscientemente en flujos vitales que cimientan la autoperpetuación del poder social del capital, tal como nos lo muestra una y otra vez la experiencia dolorosa y patética de las historias de las luchas de masas de los últimos cien años.

Para que la estabilidad de esa «estructura disipativa» sea afectada de tal modo que se estructure un nuevo tipo de relación de orden y contenido de los miembros constituyentes de la sociedad, se requiere que por su «disfunción» (inicio de emancipación de un conglomerado de individuos en algún terreno de la vida social) o por inyección (lo que ya ahora es imposible, por el carácter universal del dominio del valor) de una o varias unidades latentes del nuevo «sistema» u orden social, éstas entren en competencia con la forma predominante del funcionamiento del sistema dominante, de tal manera que o sean devoradas o aniquiladas por el funcionamiento tradicional o bien superen un umbral de «inestabilidad» que les permita crecer en número y densidad hasta ser capaces de imponer sobre la naturaleza del relacionamiento entre las personas y a través de las cosas una nueva forma de funcionamiento, de orden y contenido general que, a la larga, suprima las fases residuales del anterior funcionamiento.

Pero para que estos elementos «mutantes», subversivos, que introducen esa perturbación, para que estos espacios de autonomía y autodeterminación local frente al régimen del valor mercantil puedan alcanzar tal objetivo, han de llevar como inclinación fundante de su ser, como necesidad de su devenir, precisamente la totalidad, el impulso a la reconfiguración del orden del sistema termodinámico, de la naturaleza general y total del poder social, desde el mismo momento en que empiezan su andar local y aislado. Sólo esas perturbaciones dentro de la infinidad que pueden darse y sólo unas cuantas de la infinidad de las primeras que han de persistir, tienen la posibilidad (sí, sólo la posibilidad, ni siquiera la inevitabilidad) de ser más que un testimonio local, y de provocar una disfunción irreversible que cambie la naturaleza del orden social general del poder. Sólo las perturbaciones que llevan como destino irrenunciable la organización total y general de la vida son capaces de verse a sí mismas en las demás perturbaciones y, por tanto, de intercomunicarse con el resto de las experiencias autodeterminativas locales como necesidad apremiante, como obligación para existir.

La diferencia, pues, entre el vulgar reformismo y el punto de vista crítico no es que el primero dedica sus fuerzas a terrenos que aparentemente no tienen que ver con el cuestionamiento directo del poder político, en tanto que los otros sí. Esta es una interpretación unilateral del poder que

olvida que él es tanto síntesis como cristalización de fuerzas (al igual que la dualidad onda-partícula de la materia, se puede hablar de una dualidad relación de fuerzas-maquinaria del poder del Estado). La diferencia radica en que mientras los reformistas intervienen en estos campos como terrenos fragmentados donde se lleva a término la finalidad de la «autonomía» conquistada, el punto de vista crítico asume absolutamente todos los terrenos de la realización de la vida del individuo (que hemos citado al principio) como espacios donde la realización final y decisiva de la autonomía real ahí buscada, consecuentemente, sólo se logra en tanto también es conquista de la autonomía y autodeterminación en todos los terrenos sociales siguientes en los que se ansía y se expande ininterrumpidamente –aunque, claro, no con la misma sistematicidad e intensidad como en el elegido– incursionando en ellos, vinculándose y comunicándose con los que ya lo han hecho, etc. En este caso, lo particular se ambiciona en la generalidad de las particularidades locales; lo particular se proyecta en lo general y lo general se realiza en los diversos particulares.

No se trata entonces de negar a nombre de la revolucionarización de lo existente el esfuerzo sacrificado y heroico que hombres y mujeres despliegan en múltiples terrenos separados de la vida para resistir, para disputarle a la civilización del valor-mercantil la organización de contenido social de la autoridad. Se trata de ver cómo es que desde ahí, como compromiso verdaderamente radical y consecuente con la particularidad de lo que se ha emprendido, se es capaz de intercomunicarse, de expandirse ininterrumpidamente a otros terrenos en que el despotismo del capital cerca y asfixia la experiencia local. Se trata de impulsar las interunificaciones de cada experiencia autónoma para construir una gigantesca red capaz de traspasar ese umbral de bifurcación termodinámica o esa omnipresencia del poder general para ponerlo en entredicho en su regularidad efectiva total. Se trata, en definitiva, de ver cómo es que cada uno de estos avances dan forma a una ofensiva concéntrica, de cómo son parte de un impulso totalizador capaz de disputar el sentido social y material de totalidad al capital sin negar por ello un sólo instante la pertinencia y el compromiso de la actividad local escogida; de ver a esta búsqueda de totalidad como la manera más radicalmente comprometida con la realidad y trascendencia de la autonomía local conquistada.

Sólo esta generalidad restituida en el horizonte de lo particular puede romper esa desmoralizante enajenación de la práctica humana local que deja siempre de bruces y atónitas a las personas que ven como resultado de su hacer exactamente lo contrario de lo que inicialmente se habían propuesto como proyecto. Y es que pareciera que el poder del Estado del capital fuera un universo «godeliano», esto es, incapaz de autofundamentarse si no es recurriendo a lo que no-es-capital (de hecho, el capital mismo

funciona así, apropiándose de la capacidad viva del trabajo, que es lo directamente no-capital).

Ahora, a riesgo de abusar de la palabra, hay una dimensión crítica, o umbral de inestabilidad, de la estructura de orden prevaleciente que todo esfuerzo convergente de resistencia y autodeterminación parcial ante el poder social debe necesariamente rebasar para volver pensable, factible, posible la desestructuración real del viejo orden y la construcción de uno nuevo. Este es el de la desestructuración del poder político y su sustitución por uno de naturaleza y forma distintas.

Esos territorios sociales de disputa del contenido de la vida social, de resistencia y construcción parcial de autonomía frente al valor- mercantil de la socialidad, rebasan con mucho el estrecho marco del poder político, del orden político que rige la vida de las personas, pero curiosamente hay un ámbito de intersección unificante entre todos estos territorios como síntesis de las relaciones de fuerzas sociales que las describen, que las identifican históricamente, y como cristalización objetiva de esas fuerzas en movimiento fluyente, que actúa a la vez como amplificador y perpetuador de esa relación de fuerzas. Ese ámbito común activo relacionista-maquinal es el poder de Estado.

El Estado es, pues, mucho menos que el territorio social de la configuración de fuerzas e iniciativas, pero es su síntesis orgánica expresiva y el medio material cosificado de la relación prevaleciente y de la neutralización de las fuerzas y energías arriesgadamente contrapuestas. Los comportamientos como máquina o como relación (o ambas a la vez, dependiendo de la singularidad de las fuerzas entrelazadamente confrontadas) son entonces propiedades indisolubles de esta «función» sintética-activa del poder de Estado.

El rebasamiento de ese umbral de inestabilidad crítica que supere a disfunción homogenizante-absorbente o potencia de integración del Todo-del-capital (la conquista-construcción del poder del estado), permite una conquista inicial de un ámbito de generalidad-social, de presencia compacta o fundamentación real de una nueva relación que significa la adquisición y memorización de una nueva forma de unificación general de las personas entre sí y a través de las cosas.

Esto es, ante todo, el inicio (apenas el inicio) de la conformación de una nueva forma social de organización de la obtención y del disfrute social de los medios materiales (cósicos, simbólicos) de vida. Pero, a la vez, bajo las actuales circunstancias de existencia de una socialidad- universal, esta emancipación insinuada por la victoria local (la nación u otro ente parcial) tiene que materializarse definitivamente como acción-general-universal, por lo que los logros en el terreno del poder político-nacional (una forma intermedia de generalidad-particularidad) y productivo general-local son

apenas un momento inicial de lo que tiene que ser una actividad general-universal y en la que cada una de las conquistas en estos territorios debe proyectarse efectivamente, como lo hicieron inicialmente respecto al poder político nacional, las acciones autodeterminativas locales de los grupos de hombres y mujeres, etc. Así, cada totalidad relevante es apenas una particularidad de una totalidad más vasta pero que debe estar contenida en cada particularidad como irresistibilidad comprometida de devenir.

Ver al Estado en su dualidad de relación-máquina nos permite, a su vez, comprender mejor ese concepto de lo que se ha venido a llamar «política de alianzas» y que en términos más físicos podríamos llamar el grado de interunificación de los componentes del sistema que portan un nuevo orden de adquisición de la materia y energía y se desean como totalidad. Si bien la obtención del poder político general es la obtención de un materialidad susceptible de catalizar en todos los terrenos de la vida la nueva lógica producida y lograr su autosustentación, por otro lado, para que esta «herramienta» defectuosa pueda funcionar como herramienta de un orden de naturaleza social distinto al prevaleciente anteriormente y no sea mera reactualización renovada del viejo orden (la tragedia contemporánea), tiene que existir una relación de fuerzas sociales que abarque la totalidad de los ámbitos de la vida de los individuos y que éstas sean lo suficientemente potentes como para autocristalizarse hegemónicamente en una configuración total de relación de poder distinta a la hasta aquí existente.

No puede haber una nueva naturaleza del poder político sin una nueva correlación de fuerzas sociales en los ámbitos múltiples de las relaciones de poder, esto es, si no se ha construido desde todos los territorios de despliegue de la vida social, en todos los vasos capilares del cuerpo del poder social-nacional, un flujo de energía de pasiones, de imaginación, de autonomía, de capacidad transformativa, de resistencia y emancipación individual-colectiva frente al poder del valor mercantil, lo suficientemente denso como para traducirse en una configuración semiestatal (porque es la sociedad misma en proceso de autodeterminación, lo que inevitablemente también supone a la larga el camino a la emancipación contra el Estado en cualquiera de sus formas) de nuevo contenido que las sintetice y luego las refuerce y expanda.

La «conquista» de la relación de poder no puede ser, pues, una argucia inteligente ante una desinteligencia o desfase entre los de arriba, ya que, de serlo, lo nuevo está insustanciado, sostenido solamente por el entusiasmo y la devoción de una élite que no tardará en ser devorada por su proeza. La «conquista» revolucionaria de la relación de poder ha de ser una trabajosa construcción multiforme y lo más amplia posible en todas las prácticas de la vida social (comenzando por la del proceso de trabajo, de consumo, de imaginación, de convivencia) que, tremendamente politizada desde su inicio, culmina (y también la rebasa) contundentemente en

esta reconfiguración cristalizada de las relaciones de fuerza llamada poder político. Y esto no es otra cosa que la emergencia del más amplio fecundamiento de iniciativas culturales, imaginativas, organizativas, espirituales, militares, artísticas... autodeterminativas de la sociedad laboriosa, creadora frente, en contra, sobre, por debajo y por dentro de las fuerzas institucionalizadas del poder del capital, pero siempre interunificadas en pos de un mismo movimiento envolvente y totalizador que no hipoteca energías fuera del espacio local escogido, sino que hace que las que se vierten en él se vuelvan más intensas, más eficaces y gozosas, más plenamente sociales. Por otro lado, no es raro que esta casi infinita obra social sólo pueda desarrollarse en el fuego de una larga guerra social o una consecuente radicalización subversiva de la democracia de la que los levantamientos de la multitud no son más que los sellos que culminan una larga labor previa.

De aquí desprendemos una tercera «rectificación» de los «postulados de emancipación», y que se refiere a que el «partido político de la revolución» no es otra cosa que la sociedad misma en movimiento autodeterminativo. Sólo este «partido» puede «conducir» a la sociedad a la construcción de un nuevo poder-contra-el-capital porque sólo la sociedad vital, creadora, conduciéndose a sí misma, ha de producir con la misma energía que produce la riqueza material-planetaria que sostiene a toda la humanidad, a las relaciones de fuerzas de poder que niegan y superan la relación de poder-de-el-capital. Aquellos destacamentos más esclarecidos, más activos, más sistemáticamente herederos de una fértil herencia de lucha común, más desprendidos de la materia del *statu quo* y más comprometidos con la voluntad social de revolucionar lo existente, hoy como ayer siguen siendo imprescindibles, pero no para «conducir» a la multitud como quien lo hace con un niño en medio de una autopista ni para «mostrar camino» a una supuesta masa inconsciente de sus requerimientos, sino para expandir, para generalizar, para ayudar a interconectar, para contribuir a prever las conveniencias y dificultades de lo que la sociedad laboriosa, sus infinitos grupos y unificaciones hacen, estén donde estén, contra el orden civilizatorio del capital, por el surgimiento de comunidad universal. Las vanguardias deben pues abandonar sus didácticas pretensiones aleccionadoras sobre la sociedad y deben ser más bien educadas por esa misma sociedad en lucha, que es la que en verdad alumbra y engendra las únicas opciones de autodeterminación, porque la emancipación humana o la hacemos todos en todo o no la hace nadie en nada. Esta es en síntesis la dramática experiencia de las utopías apocalípticas del siglo XX.

Sí, hay que volver a leer *El capital* y al capital una y otra vez para rastrear desde sus niveles más corpusculares lo que ésta monstruosidad es, para comprender lo que ella ha hecho de nosotros, de nuestro trabajo, de nuestras voluntades y esperanzas, para saber lo que ella es capaz de hacernos.

El libro que tienes en tus manos intenta recorrer nuevamente la historia lógica de estas preguntas colgadas a la vereda de un enloquecido triunfalismo capitalista. A la vez, inicia el escudriñamiento abstracto de lo que como materia y como legado disponemos en estas nuestras atormentadas tierras para hacerle frente e ir más allá de la civilización del capital, esto es, de lo que es directamente no-capital pero que es la fuente irreemplazable con la que el capital se alimenta y expande, y que a la vez puede enterrarlo: el trabajo-vivo y la comunidad.

Raquel Gutiérrez Aguilar

Álvaro García Linera

Enero de 1995

Para Mary y Mary Carmen, madre y hermana,
que aún nos siguen enseñando a vivir…

Vivir con la divina disponibilidad del condenado a muerte…
con ese increíble desinterés por todo, salvo por la llama pura de la vida.

Albert Camus

I
LA DETERMINACIÓN SOCIAL-NATURAL DE TODA FORMA DE PRODUCCIÓN. VALOR DE USO Y SU DETERMINACIÓN SOCIAL

EN SU REALIDAD más abstracta, qué es en definitiva la sustancia de la riqueza sino la utilidad, el uso, el goce, el disfrute[1]. Dado que el ser humano es, como cualquier otro ser viviente, un ser insatisfecho en sí mismo, definido respecto a sí mismo como incompletitud, pero que se diferencia de todos ellos porque es un ser que tiene como objeto de su realidad esencial a todo el mundo material, incluido él mismo, sólo puede ser en la transformación, comprensión y apropiación de ese objeto de su esencia, del universo material, incluido él mismo como realidad de utilidad. La utilidad, el uso, el goce no radican básicamente en la corporeidad o la idealidad del individuo en sí mismo, sino en la aprehensión satisfactoria de lo circundante, de lo que él y la suma organizada de los seres como él que lo definen, en su corporeidad y su actividad, son sólo el vehículo para tal aprehensión. La riqueza en general es, pues, el conjunto de las formas concretas que adopta la relación entre el ser humano y la naturaleza, incluida la suya propia, y que siempre son un producto y un presupuesto permanente de la existencia real humana. La diversidad, la amplitud y el carácter de estas formas no son otra cosa que la medida de la consistencia y multilateralidad de esa riqueza.

Esta misma incompletitud del ser humano y exterioridad del objeto de su esencialidad establece la forma general de la riqueza a través del *carácter* esencialmente externo, objetivo, de ella respecto al individuo. Una herramienta con la cual cazar es un elemento útil, una máquina con la cual arar, el aire que respirar, una relación productiva entre las personas, el individuo mismo para la colectividad, todos ellos son objetos útiles, por tanto, partes del conjunto de la riqueza del ser humano y en las que es evidente su carácter objetivo inmediatamente externo al individuo. Sin embargo, existen otras formas específicas de riqueza que no tienen de manera directa este carácter, como la mano del hombre, su habilidad, el conocimiento, el

[1] Karl Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», parte publicada en *Teorías sobre la plusvalía*, México DF, FCE, 1980, vol. 1, p. 248.

tiempo libre, la festividad, el deseo, la disposición voluntaria de esfuerzo, etc. Pero cada uno de estos elementos de riqueza se define en cuanto tal en la acción de exteriorización del individuo y en el vínculo inmediato con esa exterioridad tocada, trabajada. La mano es útil no en su reposo contemplativo sino en tanto vehículo de respuesta a las señales y estímulos de la exterioridad de la persona y como acción transformadora frente a ella. La habilidad es síntesis activa de un conocimiento adquirido frente a una realidad específica y que vuelve a ella como calidad de la acción del sujeto. El conocimiento, a su vez, es la aprehensión de diferentes momentos de la realidad natural circundante y de su forma específica social que completa su definición de utilidad en el momento en que adquiere materialidad (discursiva, escrita, como acción, como objetividad instrumental, etc.) externa al individuo. El gozo, la festividad, el deseo, todas ellas formas de riqueza simbólicas, para efectivizarse han de externalizarse como productos o actitudes o gestos individuales o colectivos que le dan específica forma de representación material a través de las cuales son significadas.

Por su parte, el tiempo libre en su determinación más abstracta, como medio de interpretación humana de la cualidad socializada de la naturaleza circundante y, más específicamente, como modo de relacionamiento del individuo con la eficacia de su acción reproductiva ante la naturaleza, puede ser visto también como una determinación de la naturaleza misma cuya medición y uso se hace en relación al carácter de la acción de la persona. En la determinación de la riqueza, el cuerpo del individuo, en el que se efectiviza el carácter de las riquezas, es entonces el vehículo portador, depositario de determinadas cualidades naturales objetivas, cuya amplitud y generalización dependen de la forma social específica de su apropiación y desarrollo, pero que en sí mismas son momentos específicos del movimiento y de las leyes del movimiento de la naturaleza.

Este carácter esencialmente externo de la riqueza define entonces el «contenido material» de la riqueza, la corporalidad objetiva de ella, su existencia como «forma natural» (cósica o como simple gasto, como desprendimiento en unos casos y social-simbólica en otros). La riqueza siempre se da directa o indirectamente (a través de su manifestación) bajo la forma de cuerpo material (cósico o simbólico) diferenciable y separable.

De allí, dos características definitorias de la riqueza en tanto «contenido material»: (a) su consistencia natural, pues toda objetividad esencialmente externa tiene una forma natural, dada o producida; o (b) una objetividad social expresiva de su contenido (una simbología, una actitud individual, grupal, etc.). El gasto, la prodigalidad, el acto de un deseo, de los que nos habla Baudrillard, han de materializarse igualmente siempre sobre un cuerpo «natural» (una cosa) o social (un gesto, una intención, una posición, un impulso), que representa una actividad directa (un producto de

consumo, de interpretación) o acumulada (la historia de la comunidad, su orden organizativo emblematizado, por ejemplo, en un bastón de mando en un ayllu, etc.). Que esta actitud social quede cristalizada, mediada y reconocida por el tiempo de trabajo contenido o como simple «volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo»[2], es una determinación de la forma social en la que la actividad, cualquiera que ésta sea, existe en su realización. Por otro lado, existencia de una identidad práctica entre la sustancia de la riqueza y la forma material que ésta adopta; la utilidad radica en la materialidad misma del objeto de riqueza y tiene entonces una existencia material identificable en sí misma, aunque vista como sustancia ésta es también una relación social que da cuerpo al uso real de esa utilidad. A este «contenido material» de la riqueza, Marx lo llama el valor de uso.

El valor de uso es, por tanto, la cualidad objetiva de la riqueza bajo una forma social-natural que hace de esta riqueza una utilidad específica; no es la utilidad misma por mucho que ella esté incorporada en la forma material de la riqueza. Una herramienta, «un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma»[3] sirve a determinados fines, por ejemplo, moldear un material, y ese acto de utilidad específica define el valor de uso de la herramienta. Pero la asignación del uso y la finalidad deseada no están incorporadas a ella, no es parte de su «forma natural». La capacidad de trabajo corporalizada en un trabajador tiene como valor de uso el trabajo mismo, él constituye su consumo en acto, y esa cualidad es indisoluble de la capacidad de trabajo que es portada por el ser humano, mas la asignación del uso y su fin orientador no vienen incorporados en la misma objetividad de la fuerza de trabajo, así como no viene tampoco definida en la capacidad de trabajo la creación de plusvalor. El uso en general es, pues, distinto del valor del uso.

El que este valor de uso siempre esté corporalizado en una forma natural no significa que la actividad transformativa del ser humano no esté ahí plasmada sino que, precisamente, ella queda cristalizada en un objeto, en una materia natural modificada que objetivamente sigue siendo un material natural, sólo que ahora modificado en su forma.

La utilidad entonces está fundada en la necesidad (consuntiva[4], corporal, festiva, simbólica). Es la necesidad de tal acto o de tal objeto la que impulsa su satisfacción a través de determinada materialidad cuya forma social-natural en acto satisface esa necesidad; entonces, el elemento aparece como útil, como valor de uso por sus cualidades de forma, aunque la utilidad ha sido la que ha designado a esa forma material su valor de uso. La necesidad, como

---

[2] Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1980.
[3] K. Marx, *El capital*, México DF, Siglo XXI, 1981, vol. 1, p. 214.
[4] Se refiere al consumo.

condición de relación social, halla en las formas de materialidad específicas la satisfacción de su demanda y la satisfacción práctica reside en la materialidad natural de la riqueza. Pero lo que la ha definido como riqueza, lo que ha tendido el puente entre lo social y lo natural, entre la relación y el contenido material específico, es la utilidad, que es una relación objetiva social y es la que da a su vez el contenido social determinado al contenido material de la riqueza, al valor de uso (una especificidad social-natural, pues). La necesidad es la que da vida al valor de uso, la que lo llama a la existencia material, mas ella es una cualidad objetivamente externa al valor de uso considerado, el cual se realiza en la satisfacción de esa condición exterior a su forma objetiva e interior a su existencia como cuerpo de utilidad. Hablamos aquí entonces del valor de uso de una «porción de naturaleza significativa», que en su naturalidad objetiviza una intención cultural específica como potencia social orientada y como fin material deseado; la «forma natural» de la riqueza puede ser vista por ello como manifiesto objetivo de un programa social, como materialidad social-natural[5].

En el caso del tipo de riqueza social que se halla corporalizada como objeto sensible, hay una otra característica que define y revela indirectamente el contenido social-natural de la cualidad del valor de uso: lo que Marx llama el «carácter determinado cuantitativo» del valor de uso. Cuando la utilidad es referida a su forma material como valor de uso, como utilidad específica, no sólo hacemos referencia a una forma de la materia de la naturaleza, a una forma material identificable de la riqueza, a una determinada forma en la que se halla corporalizada (carácter material), sino además, precisamente por esto, potencialmente cuantificable o mensurable o situable o limitada (carácter cuantitativo). El valor de uso es, pues, siempre una materialidad específica susceptible de cuantificación; pero sólo bajo una determinada forma social de la organización productiva esta cuantificación deviene en imprescindible y buscada e, incluso, llega a subordinar el carácter cualitativo esencial. Su especificidad cuantificable revela entonces rasgos de la forma social, de las relaciones sociales en las que existe como utilidad.

Claro, si consideramos la «masa social» del número total de un valor de uso, ella depende de la necesidad social cuantitativamente determinada de esos objetos útiles. La escasez y la abundancia pero, ante todo, el que la sociedad haya dirigido una proporción correspondiente de sus fuerzas y actividades laborales en relación al volumen total de los valores de uso

[5] Los productos en tanto valores de uso se presentan como «objetivaciones de una capacidad técnica específica de transformación de la naturaleza –capacidad singular diferencial dentro del sistema global de capacidades del trabajo social– y como satisfacciones de una necesidad igualmente específica de consumo improductivo o productivo», Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México DF, Ediciones Era, 1986, p. 189.

requeridos, dependen de la necesidad social existente y de la *forma social* específica en que es confrontada esa necesidad y que vendría a constituir la *forma histórica* de «satisfacción» de la necesidad. El volumen cuantitativo de los valores de uso revela entonces la necesidad social, esto es, el «valor de uso elevado a la potencia social»[6], y con ello, el tipo de asignación de distribución de las actividades laborales de la sociedad.

El famoso ejemplo del arado y la máquina dado por Marx para identificar la forma económica-social históricamente prevaleciente, es precisamente el esfuerzo de comprensión de las relaciones sociales a través de la utilidad y las formas específicas de la materialidad natural tomada como útil, de los valores de uso en los que esas relaciones sociales se expresan. Igualmente, el grado de escasez o abundancia, la amplitud y la diversidad de los valores de uso también manifiesta determinados aspectos de las relaciones sociales existentes. El valor de uso puede ser visto entonces también como una determinación de forma social- natural plena.

Junto a estas determinaciones de carácter material de este tipo de valor de uso, de la riqueza material, existen otras directamente ligadas a las primeras, en las que también se resuelve el contenido social que impregna las formas naturales de los valores de uso: es el carácter dado o producido del valor de uso. Aunque siempre asume en su materialidad una forma social-natural, ésta puede presentarse como existente naturalmente en sí misma, como el aire, el mineral o una planta, o bien puede ser producida como una herramienta, un sembradío, un alimento, un conocimiento, etc. En ambos casos, la forma material en la que se da la utilidad es esencialmente natural, pero ésta puede existir de manera directa, en sí misma, sin intervención de la acción humana, o bien ser producto de la actividad material del ser humano.

En este último caso, son los propios materiales que la naturaleza proporciona los que toman una forma producida y los que manifiestan como cualidad natural la sustancia de la utilidad. Son, por tanto, nuevas formas naturales producidas, no dispuestas directamente. Un abrigo es una forma natural que, por las cualidades de la lana, de sus componentes materiales específicos, es útil, mas, en su forma material, éste ha sido producido; la naturaleza en su forma de lana ha sido moldeada por la actividad laboral del ser humano para darle una nueva forma específica de presencia. Igualmente, el conocimiento que está corporalizado en el individuo y depositado en la actividad pensante y en sus formas de exteriorización es, en última instancia, la internalización de determinados aspectos del curso íntimo del movimiento de la naturaleza, incluida la del propio hombre. Aquí, entonces, el valor de uso es producido por el ser humano a través

[6] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, pp. 1117-1118.

de las materias y con las materias que la naturaleza le proporciona. Esto es mucho más evidente en los tipos de riqueza social-simbólicos, pues no sólo son resultado, sino que además quedan corporalizados en determinadas actividades sociales-en-acto de los individuos; se puede decir que son su producto más directo.

La amplitud y densidad de estos valores de uso producidos señala, por tanto, parte de la forma del intercambio orgánico entre el ser humano y la naturaleza, la forma social de su existencia o, si se quiere, la cualidad material puesta como útil devela en parte la propia socialidad que la coloca como utilidad.

La materialidad del valor de uso puede ser apreciada también en su carácter activo o en reposo, o como condición pasiva de la actividad. Por ejemplo, como herramienta la forma material es activa, directamente transformadora (claro, a través de la vida que le infunde el trabajo humano en acción) de otras formas naturales existentes. Como gasto, voluntad o festividad, el valor de uso es en sí mismo actividad en acto, movimiento vivo que engendra nuevo movimiento de los individuos o colectividades que son su destino. Como aire o como edificio, la forma material no es directamente activa, aunque sí es condición material imprescindible para la actividad. Se trata ciertamente de un componente incorporado a su materialidad, pero que, a la vez, está en función de la necesidad a la que ha sido convocada. Unos cerros no son directamente «activos» con respecto a la actividad productiva de determinados bienes, mas pueden serlo para la actividad creativa artística, etc.

Lo decisivo en todo esto es que la utilidad social en su concepción crítica es, en esencia, práctica social, desprendimiento vital dirigido a un fin, gasto, esfuerzo corporalizado con un objetivo particular que, en cuanto tal, no nos dice nada todavía de la forma social en la que este desprendimiento ha de concretizarse (como ritual, como ceremonia, como palabra, como símbolo, como tiempo, como trabajo, como gozo), ni quien ha de ser la beneficiaria de ella (el propio individuo, la comunidad, el dueño de los medios de producción, etc.), ni la finalidad social en la que ha de cristalizarse (como convivencia, como festividad, como diálogo o alimentación con los dioses, como obtención de medios de vida directos, como inversión productiva, como medio de valorización del valor, etc.), que definen en conjunto la *forma social de la utilidad*, que puede existir ya sea como sacrificio o prodigalidad, tal como sucede en las formas comunitarias de sociedad, o como valorización del valor, tal como ocurre en la forma capitalista de sociedad.

A su vez, y en este mismo nivel de abstracción, el valor de uso ha de ser visto como la objetividad resultante de la actividad del ser humano hacia

la naturaleza; es la cualidad material de la utilidad en la que se resume no sólo la intensidad de esta relación, sino también la amplitud y el contenido de esta relación. En el valor de uso quedan objetivadas las formas históricas de la relación entre las personas[7] con la naturaleza. Su descubrimiento-construcción es, pues, «un hecho histórico»[8], por mucho que (en el caso de que los valores de uso que se presentan bajo la forma de materialidad cósica directamente consumible) la utilidad de esas cosas radique en «la particularidad natural en cuanto tal»[9] y, por tanto, que esencialmente sea independiente de las formas sociales del desarrollo histórico.

En el valor de uso, la humanidad se descubre en la cualidad de sus apetencias, en la amplitud o estrechez de éstas que marcan la potencialidad de sus capacidades; en el valor de uso el ser humano existe en tanto el uso, en

---

[7] De aquí que Marx en *El capital*, cuando nos está hablando del valor de uso y lo relaciona con el trabajo concreto, no es que está «reduciendo» el valor de uso de su concepto general a su identificación social en tanto trabajo, esto es, identificándolo socialmente en tanto cristalización de trabajo y medido por el tiempo que ese trabajo ha consumido, tal como cree Baudrillard, y que ciertamente es una modalidad estrecha de conceptualizar la utilidad en sus distintas formas materiales. En el primer tomo de *El capital*, Marx no nos habla del valor de uso en general, sino del valor de uso de la mercancía (*El capital* se inicia con el estudio de la mercancía, de una específica forma social del producto de trabajo); esto es, del producto del trabajo cuya forma social es el valor y de la que, por tanto, su valor de uso está definido por el valor. En esta continua confusión entre lo particular y lo general, radica gran parte de las agudas críticas de Baudrillard al presunto pensamiento de Marx.

[8] J. Baudrillard, *El espejo de la producción*, cit., p. 44.

[9] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 2 vols. Obras de Marx y Engels 21 y 22, Barcelona, Editorial Crítica, 1978, p. 208 (citado en adelante como *Grundrisse*). La importancia decisiva de la «forma natural del producto» es contundentemente señalada por Marx, por ejemplo, cuando al considerar «el proceso real de producción» señala que ésta ha de depender también de «la clase del valor de uso» a producir en tanto plusvalor que se ha de incorporar como «elemento de producción en la esfera de la producción capitalista», de tal forma que «coincida aquí directamente» producción y reproducción «en una escala superior». Aquí el valor de uso como resultado determina a su vez la posibilidad misma de la forma social del proceso productivo o, en palabras de Marx, de la construcción de las «determinaciones económicas de forma». K. Marx, «Manuscritos económicos 1861-1863», parte publicada en *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 2, pp. 450-451; vol. 3, p. 224. En el manuscrito del volumen 3 de *El capital* que ya hemos citado anteriormente. Marx muestra cómo el valor de uso «elevado a la potencia social» establece la división social del trabajo en términos de cómo se «impone en relación a los productos globales originados en cada una de las esferas sociales particulares de la producción». Luego continúa: «pero si el valor de uso de una mercancía en particular depende de que la misma satisfaga, de por sí, una necesidad en el caso de la masa social de los productos de esa mercancía depende de que la misma sea adecuada a la necesidad social, cuantitativamente determinada, de cada tipo de producto en particular, y por ello el trabajo se halla proporcionalmente distribuido entre las diversas esferas de la producción en proporción de estas necesidades sociales que se hallan cuantitativamente circunscritas [...] La necesidad social, es decir, el valor de uso elevado a la potencia social, aparece aquí como determinante de la cuota de tiempo global de trabajo social correspondiente a las diversas esferas de la producción en particular». Esta interdependencia entre el valor de uso y la forma histórica de la sociedad, sin embargo, no es distinta de la forma social generalizada que asume el producto del trabajo sino su supuesto; en el caso de la producción mercantil «se trata de la misma ley que se manifiesta ya en la mercancía individual, a saber, la de que su valor de uso es un supuesto de su valor de cambio», K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, pp. 817-818.

tanto la utilidad de su capacidad para darle a la materia natural esas formas que satisfagan sus necesidades. En el valor de uso, en definitiva, el ser humano se ve en su incompletitud natural-radical que sólo puede ser satisfecha por el uso y transformación de la naturaleza general, incluida la suya propia, por la comprensión de sus leyes y fuerzas volcadas como materia de satisfacción. En sentido estricto, el valor de uso es el contenido material de la riqueza y la naturaleza existe como fuente potencialmente inagotable de ella. Se puede decir entonces, que el valor de uso es la condición y el resultado último de la materialidad de toda forma social, de hecho, toda sociedad es en definitiva una forma de adquisición de los valores de uso y, por tanto, ella también puede ser vista como un valor de uso.

El que la riqueza se defina básicamente como contenido material no determina ningún tipo de relaciones de soberanía o subordinación del individuo hacia la materialidad social-natural. Como su nombre dice, estas relaciones no son objetos, no son contenidos materiales sino específicas actitudes, determinado movimiento del ser humano hacia la naturaleza de carácter objetivo que puede materializarse como resultado en objetos, pero estos son sólo expresivos de la relación, no son la relación misma. El que en determinadas formaciones sociales la naturaleza aparezca como soberanía, como poderío insondable al que el ser humano se subordina, no es una cualidad objetiva de la naturaleza en sí ni de la naturaleza particular humana; es una especificidad de la actitud particular, histórica, de las personas frente a la naturaleza, de la forma social de relacionarse con ella y a través de ella entre sí, de sus fuerzas y capacidades logradas hasta ese momento. El que en su momento histórico el individuo, por ejemplo, deposite en el valor de uso general, en la naturaleza en cuanto tal y en los valores de uso específicos, poderío y dominio sobre la propia vida del individuo y que, entonces, la materialidad aparezca como portadora de poder soberano inaprehensible, no es una cualidad intrínseca de la propia materialidad, como sucede de una manera técnico-religiosa en las milenarias economías agrícolas con la tierra, o enajenante y opresora en la economía capitalista con los medios de producción. Es la objetivación manifiesta de fuerzas humanas estrechas y restringidas que no han logrado penetrar totalizadora y comprensivamente en el mundo del vivo movimiento aprehensible e ilimitadamente creciente de las fuerzas de la naturaleza para dar cuerpo a valores de uso específicos. En otras palabras, es la materialización de una forma estrecha de la formación social en la que se dan las formas materiales de la riqueza.

Mas también hay formas sociales generales en las que la riqueza en su contenido material queda, por así decirlo, «opacada» por la propia forma social que presenta a la riqueza como producida, como resultado de la potencia social. La sociedad pareciera restituir su soberanía sobre

su actividad y su producto, pero ésta no necesariamente se da de manera inmediata y real. Puede darse como una pura abstracción, como potencialidad negada por la estrechez de la forma social de la producción. En este caso, la forma social con la que aparece la riqueza material define, por una parte, una forma específica del carácter cuantificable de la riqueza, de su control, de su posesión, que son ya directamente relaciones de apropiación, y por otra, formas de su adquisición en la naturaleza que son relaciones de producción específicas de la riqueza social que no se limitan sólo a expresar las relaciones fundantes, sino que las producen como resultado.

El específico valor de uso social de las riquezas comenzando por la «forma natural» en la que ellas se dan, pasando por las propias capacidades social-naturales que las engendran, constituyen pues el auténtico fondo histórico material sobre el que gira la organización social en cualquiera de sus formas. La *forma general comunal* y la *forma general del valor* (mercantil) de la organización de la vida social son dos de estas modalidades en las que el valor de uso se socializa entre las personas como «productoras» y «consumidoras».

Escudriñar los principios elementales ordenadores y los límites contradictorios que alumbran las posibilidades de su superación, es el objeto de este trabajo.

II
LA CONSTRUCCIÓN LÓGICO-HISTÓRICA DE LA RACIONALIDAD MERCANTIL-CAPITALISTA. LA FORMA CIVILIZATORIA DEL VALOR MERCANTIL

A. La forma mercancía del producto del trabajo

El valor (mercantil) es una forma social de la riqueza, cuya sustancia no siempre acompaña la existencia de las formas materiales de la riqueza, sino a determinadas formas de riqueza producidas, resultantes de un específico tipo general del proceso laboral humano. En este sentido, el valor es una relación social común a diferentes períodos históricos de producción de riqueza, pero lo que sí distingue a unos de otros es cuando la forma de valor aparece como la forma misma de la construcción del carácter material de la riqueza, de los valores de uso; cuando aparece como forma específicamente social del producto, como relación objetiva. En este caso estamos ante el régimen de producción capitalista y la riqueza aparece bajo la modalidad de mercancía.

A. 1. Las determinaciones elementales de la socialidad del valor: valor, valor de cambio y forma del valor. La forma de valor como determinación del producto del trabajo como mercancía

En tanto la mercancía es una forma social histórica específica de la riqueza material producida, o, si se quiere, «la forma social en que toma cuerpo el producto del trabajo»[1], es, en primer lugar, un objeto que satisface necesidades, que posee utilidad. Por tanto, «la forma del valor de uso es la forma del cuerpo mismo de la mercancía»[2]; es la forma natural en que existe. Pero lo primero que distingue esencialmente a la forma mercancía de otras

[1] K. Marx, «Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner» publicado como apéndice al primer volumen de *El capital*, México DF, FCE, 1959, p. 718 (en adelante citado como «Glosas a Wagner»). También en *Teorías sobre la plusvalía*, cit., p. 97. Véase «Manuscritos económicos de 1861-1863», capítulo «Digresión sobre el trabajo productivo», en *Marx Engels Collected Works* (MECW), Londres, Lawrence & Wishart, 1988, vol. 31.
[2] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 1017.

formas sociales generales de la riqueza es que su utilidad inmediata no se presenta directamente para el individuo o el cuerpo social que la ha hecho surgir; «su valor de uso es para alguien que no es su poseedor»[3]; la mercancía existe en tanto es valor de uso para otros en tanto su utilidad directa no es para su productor.

En esta característica queda anulado un contenido decisivo del valor de uso en la forma mercancía: en tanto existe como valor de uso para otros, que no son sus productores directos, la mercancía se presenta como el vínculo material abstracto entre los individuos, entre el productor y los otros, como afirmación material de sus recíprocas necesidades, por tanto, «como determinación social», como medio de vinculación de los individuos entre sí. De hecho, la mercancía define la superación de la individualidad o del cuerpo productivo (familiar, comunal, de clan, etc.) autosuficiente, del individuo o de los individuos reducidos que basan su reproducción en los frutos de su trabajo directo, y ante los cuales su producto se presenta bajo la forma social exclusiva de valor de uso. En la forma mercancía, el valor de uso es sólo el cuerpo que objetiviza la mutua interdependencia entre los individuos que necesitan del fruto de la materialidad del trabajo de los otros para reproducirse. En este sentido, la forma mercancía define entonces un tipo de unificación, aunque meramente abstracta, entre los individuos: «mi producto –anota Marx– sólo es producto para mí en la medida en que lo es para otro, es por lo tanto, un individual superado, un universal»[4]. Al estar definido el producto de uno como valor de uso directo para otros, la actividad de uno que engendra el valor de uso es impotente en sí misma, pues necesita de los otros, de su consumo, para realizarse como utilidad real. El valor de uso, bajo esta modalidad de realización no directa, existe entonces como forma de contenido de la actividad y la necesidad de todos, como forma de manifestación de socialidad, aunque ciertamente de una socialidad de los individuos a través de las cosas.

Pero esta unificación entre los individuos a través de sus actividades fundada en el valor de uso, en la materialidad de la riqueza y en la necesidad a satisfacer, no se da directamente, no está regulada ni medida por su carácter material útil, tal como se ve, por ejemplo, en la producción bajo específicas relaciones comunitarias, sino que se da y está dominada y utilizada por un contenido social que adopta al valor como precondición de su determinación social general como valor de uso para otros.

El valor es, de inicio, una cualidad social incorporada al producto en tanto materialización de la actividad humana, que se distingue sin embargo del acto de relacionamiento de los individuos a través de los productos de

---

[3] *Ibid.*, p. 999.
[4] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 129 (en este capítulo sólo se usa esta edición).

sus trabajos no directamente consumibles, o momento específico de realización como valores de uso, que igualmente tiene un contenido social y, de hecho, es una forma histórica específica de realización de los valores de uso en cuanto tales.

La forma directamente social de relacionamiento y, por tanto, de medición (pues se supone que prevalece la escasez como forma social general de la existencia de los individuos) de la actividad humana productiva, materializada, es el cambio a través del valor del producto.

Toda mercancía, como producto del trabajo, posee entonces un valor de uso, pero sólo existe como objeto intercambiable y usable en su cualidad natural, en cuanto la actividad del trabajo cuantificable existe como contenido identificatorio del producto, como su valor que realiza la forma o cuerpo natural del producto y define la existencia social del producto, su relacionamiento con el resto de los productos de una manera cuantificable como su valor de cambio y que, en esa medida, establece la cualidad social del producto como mercancía. El producto de la actividad del productor y los productos por los cuales se intercambia aparecen así como el conjunto o mundo de las mercancías.

El que el contenido social específico del producto de la actividad humana materializada, el valor, sea tomado como el elemento equiparable a través del cambio, esto es, que el valor se manifieste en la relación cuantificable entre los productos como valor de cambio de ellos, significa que el contenido particular especial del valor posee un conjunto de características que precisamente pueden ser usadas para el fin particular de la cuantificación del cambio de los productos a través del valor. La primera característica que el cambio fundado en el valor requiere y que el valor posee, y que por tanto es subsumido por esta forma del cambio, es la diferenciabilidad del valor de los «modos de expresarse»[5], de las formas específicas en que se halla plasmado. En otras palabras, que no sea una propiedad natural específica, por tanto restringida a tal o cual forma natural particular de las riquezas, pero que, además, tampoco se conforma como una cualidad natural común a todos los productos. Debe ser, por tanto, común a todos los valores de uso producidos, pero a la vez diferente a cualquier forma específica de ellos.

La segunda característica que se requiere es que el elemento que viabiliza la relación del cambio posea algo así como un principio de unicidad, esto es, que un producto pueda encerrar una y sólo una medida de esta sustancia, pues su indeterminación unívoca impediría la realización del cambio basado en el contenido cuantitativo del elemento común. Se requiere, pues, que cada valor de uso no sólo posea un elemento común

[5] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 1, p. 973.

con los demás valores de uso y diferenciable de las formas naturales de todos ellos, sino que, además, encierre una única medida de este elemento, que el «valor de uso encierre un solo valor»[6], una sola medida social que regule el cambio basado (no engendrado) en ella.

Estas dos cualidades de contenido del valor hacen que todo producto de la actividad humana, todo valor de uso producido directamente, pueda ser confrontado con otros productos en una relación cuantitativa de igualación, pues permite equiparar cada valor de uso, independientemente de su forma material que está presupuesta, con otros valores de uso a través de un «ser» común que «en sí y para sí no es el uno ni el otro»[7], pero que los unifica y funda su carácter social a la hora del cambio; este ser común o «sustancia social colectiva» del valor[8] que posee estas características es, precisamente, el trabajo.

Todos los valores de uso producidos que son los objetos que aparecen como mercancías son efectivamente, aparte de materiales naturales, actividad humana que les ha dado una forma específica, «trabajo objetivado»[9], actividad social creativa que, a diferencia del carácter material del valor de uso que radica en una propiedad natural, es una «materialidad puramente social» y, la relación entre ambas materialidades de distinta naturaleza es que, mientras que la primera es la objetivación de la segunda, esta segunda es independiente de cualquier forma específica de la primera materialidad pues es común a todas. «Si prescindimos de los valores de uso de las mercancías... ¿cuál es el residuo de los productos así considerados? Una misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de trabajo, de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que esta fuerza se emplee... pues bien, considerados como cristalización de esta sustancia social común a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancías»[10].

El trabajo no es el valor, ni su cantidad tiene valor, pues el trabajo en sí es tan sólo una cualidad activa del individuo y de la colectividad, es el acto de laboriosidad dirigido a un fin inseparable del individuo que no es lo mismo que la materialidad creada. Esta materialidad creada es más bien el producto de la aplicación del trabajo a una materialidad existente previamente y el trabajo existe ya en el producto no como trabajo sino como «trabajo cristalizado», o mejor, el producto aparece como «cristalización de la sustancia social» trabajo. El trabajo *sich darstell*, se refleja, «toma cuerpo» (Marx) en el valor. El valor es ya una propiedad social incorporada

---

[6] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, pp. 6, 14, 15.
[7] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 973.
[8] *Ibid.*, p. 974.
[9] K. Marx, *Grundrisse,* cit., vol. 1, p. 239.
[10] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, pp. 5-6.

al producto, el trabajo en cambio es la actividad viva fundadora de esa propiedad, pero exterior a la corporalidad del producto. Y así como el trabajo no es valor, el trabajo tampoco tiene valor: no es una mercancía como lo es la capacidad temporal del trabajo; es, en cambio, «lo que convierte las mercancías en valores, su unidad»[11].

El valor presenta, entonces, cuatro características necesarias para el cambio basado en el valor o valor de cambio de los productos: (1) la de poseer un contenido diferenciado de sus modos de expresión en cuanto valores de uso; (2) que este contenido pueda ser susceptible de igualación con el que poseen otros valores de uso; (3) el que sea único y que sea expresión de una sola «unidad social» que, en tanto social, permite la equiparación entre todos los productos individuales pero que no se confunde con ninguno de ellos; por tanto, (4) que estos son sólo reflejo, cuerpo, representación de la unidad social que los hace comportar a todos ellos entre sí como valores[12].

Ahora, lo que le interesa al cambio fundado en el valor es la medida, la magnitud de aquello a cambiar, en este caso, la medida de la magnitud del valor, que es lo que hace que en definitiva el valor aparezca como relación o contenido cuantificable del cambio. La magnitud del trabajo cristalizado es la que cumple ese papel de componente cuantificable, pues existe no sólo como sustancia del valor sino además como actividad «acotada» [13], y todos los valores de uso en los que se objetiviza el trabajo llevan la impronta de esa «limitación» de lo corporeizado; son manifestaciones limitadas de esa sustancia, esto es, mensurables. Y, como lo que «acota» al trabajo es su duración, es su manifestación en el tiempo, el tiempo de trabajo no puede ser menos que «el patrón de medida» del trabajo. El tiempo de trabajo es entonces «lo que cuenta como fundador del valor»[14], pero no se trata de un tiempo de trabajo cualquiera, pues si éste no fuese fijo, si no existiera un patrón común, la medida quedaría nuevamente indeterminada y no cumpliría su papel de cuantificador. El tiempo de trabajo que cuenta como formador de valor, es el «tiempo de trabajo socialmente necesario [...] que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales vigentes en la sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo»[15].

Se trata ciertamente de una determinación de medida, de medida de la magnitud del valor y no del valor en cuanto tal, pues este es una forma social inmensurable en sí. Lo que sí se puede medir, en cambio, es su determinación en tanto magnitud (de manera similar a cuando se le define la

---

[11] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 3, p. 119.
[12] *Ibid.,* p. 113; *Grundrisse*, cit., vol. 2, p. 142.
[13] La palabra «acotado» se está utilizando en el sentido matemático de «limitado», es decir, que no puede extenderse infinitamente.
[14] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 3, p. 974.
[15] *Ibid.*, p. 975

magnitud a un vector). Puesta la magnitud del valor en estos términos, el valor como elemento social general aparece como elemento social específico, representativo de características sociales históricas específicas y, como tal, las mercancías definidas como «magnitudes sociales» en el valor[16]. Por otra parte, la determinación de la magnitud es decisiva a la hora de la comparación del contenido social del valor en tanto trabajo humano general y del valor como forma social del producto en la que el trabajo humano aparece como trabajo abstracto, pues en ambas se presupone un proceso de unificación social de igualación de la actividad laboral de los componentes de la sociedad, que permite hablar en ambos casos del carácter social del trabajo que posee toda forma de producto.

Lo que ahora debe determinarse con exactitud es el tipo de trabajo que aparece como sustancia del valor.

Dado un valor de uso, este es «resultado de un trabajo naturalmente determinado, diferente cualitativamente de los demás trabajos»[17], es el resultado de un tipo de acción específica laboral del individuo. Para producirlo se ha requerido «un determinado tipo de actividad productiva orientada a un fin» en el que se ha empleado, viendo solamente la actividad en sí misma, determinadas aptitudes, determinado tiempo y una determinada orientación de la actividad; en otras palabras, se ha empleado un trabajo específico o «trabajo útil[18], «trabajo concreto»[19].

Lo mismo sucede con todos los valores de uso, todos son resultado de distintos «trabajos útiles». Resulta entonces que todo valor de uso de un producto y, por consiguiente, también de una mercancía, está relacionado con un «trabajo útil», basado en una especificidad concreta e histórica de su movimiento, de sus fines, con lo que el contenido material común y general a todo producto, independientemente de la formación social existente, está relacionado a una actividad específica singular: el trabajo concreto del que es resultado. Pero el trabajo útil, en su especificidad, tiene a la vez una existencia general y transhistórica «independientemente de todas las formaciones sociales», pues este es, como creador de los valores de uso, «condición de la existencia humana, necesidad natural eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza»[20].

---

[16] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 3, p. 114.
[17] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 69.
[18] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 977.
[19] K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 97, México DF, Siglo XXI, 1982, p. 31. En el texto primitivo de la *Contribución a la crítica de la economía política* [1858], Marx lo llama también «trabajo privado independiente del individuo» (*Grundrisse*, cit, vol. 22, cit., p. 439.)
[20] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 979.

El trabajo útil es la forma concreta de existencia histórica del trabajo como tal, común a todas las épocas históricas, pues es el que se cristaliza como valor de uso específico. Sin embargo, no es el tipo de trabajo susceptible de aparecer como sustancia del valor, pues en tanto trabajo útil está asociado directamente a un valor específico, a un ritmo y realización determinados que no pueden servir de medida general para otros valores de uso. Pero si realizamos la misma operación de «desnudamiento» que se hizo al producto para hallar dentro de la utilidad específica el valor que posee, pero ahora aplicada al trabajo útil, concreto, lo que tenemos es que, prescindiendo del «carácter determinado de la actividad productiva, lo que queda es «gasto de fuerza de trabajo humana»[21], «trabajo humano general», «trabajo abstracto humano«[22], «fuerza humana de trabajo»[23]. El trabajo visto así es, pues, ante todo, actividad creativa general independientemente de la forma específica de esa actividad, laboriosidad en acto; vista en sí misma, intercambio activo entre el ser humano y la naturaleza en su generalidad.

Este carácter del trabajo no es algo distinto al trabajo útil que vendría de manera separada en cada producto; es sólo una «determinación» del mismo trabajo útil o, mejor, el «contenido general» que el trabajo útil posee. De hecho, se puede decir que el valor de uso del trabajo concreto es también la objetivación del trabajo general[24]. El trabajo general nunca se presenta por sí mismo, así como la utilidad general nunca se da tal cual. Son en realidad formas abstractas de la actividad. Ambos sólo se presentan en una forma específica, y es esa forma específica la que contiene la cualidad general en su comparación, en su relación abstracta con las demás formas específicas. En el caso del trabajo, «debe ser ante todo trabajo útil, actividad productiva orientada a un fin para contar como gasto de fuerza humana de trabajo»[25], y ésta sólo se objetiva, sólo cuenta como objetiva, cuando «se gasta bajo una forma determinada»[26], cuando existe como trabajo útil específico. Como dice Marx, acá «lo concreto sensible cuenta únicamente como forma en que se manifiesta lo general abstracto y no, a la inversa, lo general abstracto como propiedad de lo concreto»[27].

El trabajo humano general es, pues, la sustancia del valor, porque una vez introducidos en el terreno de la igualación cuantificable de los productos por el tiempo de trabajo, sólo con esta abstracción se halla lo común

---

[21] *Ibid.*, p. 980.
[22] *Ibid.*, p. 90-98. También *Contribución a la crítica de la economía política* [1858], México DF, Siglo XXI, 1980, p.16; «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 1, p. 37 y acápite «El proceso de valorización» [traducción propia].
[23] K. Marx. *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit., p. 57. *Teoría sobre la plusvalía,* cit., vol. 3, p. 163.
[24] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., p. 41.
[25] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, pp. 989-990.
[26] *Ibid.*, p. 989.
[27] *Ibid.,* p. 1026.

a todos los valores de uso, como actitud del ser humano ante la materia natural independientemente de sus formas y de la particularidad de esta actitud; esta abstracción es la que permite una forma de unificación de las distintas actividades concretas en torno al «trabajo humano» que contienen, pues todas estas actividades son, en esencia última, trabajo social, objetivación de aquel. El trabajo humano general es, por tanto, lo común-social que todo trabajo específico contiene pero, en cuanto es usado como específica y única sustancia común-igualada socialmente de los productos, éstos aparecen como componentes «del trabajo social homogéneo»[28], luego, como mercancías.

El trabajo humano general presente en todo trabajo cristalizado y con independencia de la forma específica del acto de cristalización y del cuerpo específico del trabajo cristalizado (valor de uso) es, por ello, la sustancia susceptible de equiparación ya que, en cuanto contenido común a todos los productos (trabajo humano), presenta unicidad en su determinación (lo social, la equiparación de los trabajos concretos como componentes del trabajo social); el tiempo social, la medida de la magnitud del valor, es precisamente la medida propia de su magnitud en tanto sustancia social.

Y son precisamente todas estas características del trabajo humano general las que lo definen no como una expresión fisiológica, como un contenido de gasto de energía. Aunque es cierto que en tanto gasto de energía, en tanto esfuerzo fisiológico (muscular, cerebral, nervioso, etc.), el trabajo así considerado es común a todos los trabajos particulares y es susceptible de igualación y cuantificación, en todo caso, en tanto energía humana manifestada, tiene un carácter material, objetivado como componente de la energía contenida en el producto. En otras palabras, aparece como componente depositado en el propio valor de uso, lo que contradice nuestra suposición previa del valor como contenido no incorporado a la forma específica del valor de uso a su forma natural, pues la materialidad del valor es «puramente social»[29].

Como lo ha discutido excelentemente I. Rubin, «Si el trabajo abstracto es un gasto de energía humana en forma fisiológica, entonces el valor también tiene un carácter material cosificado»[30], y al tenerlo, o se vuelve inseparable de la forma material del valor de uso en la que está incorporado –con lo que la unificación social, su unicidad y cuantificabilidad general se vuelve imposible–, o bien, para poder hacerlo, la materialidad se tiene que remitir a la corporeidad del individuo como gasto. Pero entonces ya no es una cualidad del producto, ya que éste sólo funcionaría como espejo refractor de la cualidad del individuo y, por tanto, ya no se podría hablar

---

[28] Isaak Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente 1974, núm. 53, p. 196.
[29] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, p. 15. También *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 3, p. 114.
[30] I. Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor,* cit., p. 189.

del valor contenido en el producto. El trabajo humano general es, pues, en definitiva, una categoría social en la cual «no podemos encontrar ni un átomo de materia»[31] diferente a su materialidad puramente social. Es decir, el trabajo humano general no tiene corporalidad natural separada de los individuos; es, por el contrario, una relación entre ellos, «la forma social particular del trabajo objetivado»[32]. Con Rubin podemos decir, entonces, que el «trabajo fisiológico es la presuposición del trabajo abstracto»[33] o, mejor, la forma social-natural básica presupuesta, pues todo trabajo es trabajo fisiológico como terreno para la construcción de la relación social del trabajo considerado en su doble carácter útil y general.

Ahora, ¿es el trabajo humano general creador de valor una categoría social propia y exclusiva del régimen mercantil de producción, o propia de todo régimen de producción social? O, formulado de otra manera, ¿es el valor una categoría social del régimen mercantil o una propia de las distintas formas históricas del trabajo social? Rubin, en su estudio, diferencia entre el «trabajo socialmente igualado», propio de los más diversos regímenes de producción, que sería la forma general en que los productos son portadores de una sustancia común social unificada, y entre el «trabajo abstracto», que sería la forma del «trabajo social igualado» existente en una economía mercantil[34]. Las características definitorias de este «trabajo abstracto» serían que el trabajo de los individuos adquiere un carácter social sólo cuando su trabajo es igualado al resto de los trabajos y, al hacerlo, la igualación se hace a través de las cosas que contienen el trabajo y no directamente por sí mismos en cuanto actividad[35].

El trabajo abstracto sería para Rubin la sustancia del valor[36] o, lo que es lo mismo, el valor sería sólo una categoría de la economía mercantil.

En lo que respecta a la distinción entre trabajo socialmente igualado, trabajo humano general y trabajo abstracto, la distinción no deja de ser precisa y enriquecedora de los puntos de vista de Marx. Al designar como trabajo abstracto a una forma específica del trabajo humano general, se posibilita la incorporación de las determinaciones históricas específicas, que Marx señala como decisivas a la hora de la construcción del concepto de trabajo humano general, para referirse a la categoría social que todo producto del trabajo posee. El trabajo humano general como categoría social a la hora de darse, de explicitarse, en un contexto histórico, por definición incorpora en sí las características sociales históricas específicas

---

[31] *Ibid*.
[32] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., traducción propia.
[33] I. Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor,* cit., p. 190.
[34] *Ibid*, pp. 147-200.
[35] *Ibid*, pp. 149-150.
[36] *Ibid.*, pp. 168-170.

de ese contexto, por lo que se hace necesario hablar de «formas» de ese trabajo humano general. Pero sólo de formas, pues en todas ellas hay un contenido común esencial que es precisamente su contenido de humanidad general, de socialidad, de lo común unificado social que los trabajos, independientemente de sus formas sociales y naturales, poseen. Cada forma específica del trabajo humano enriquece el contexto de la existencia del trabajo general, define históricamente sus modalidades, las formas en que se manifiesta o se da un contenido humano común a todas las épocas sociales, a saber: su socialidad, el ser expresión de la actividad humana transformadora.

Precisamente, el tomar en cuenta las formas históricas en que se da la unificación, es lo que constituye las formas históricas del trabajo humano general. El trabajo abstracto, como forma histórica específica del trabajo humano general en el régimen de la economía mercantil, permite incorporar un conjunto de relaciones históricas como el que el trabajo social aparezca (relación de apariencia) como trabajo social en tanto trabajo igualado por el valor que contiene; que esta igualación, basada en el producto, haga aparecer la socialidad como propiedad de las cosas y que, por tanto, los individuos aislados se reconozcan en la socialidad de su actividad sólo en las cosas que surgen de ella; que, por tanto el trabajo concreto asuma carácter social sólo en tanto abstracción de la concreticidad de su individualidad y de la abstracción de la especificidad privada del productor, que ha puesto su producto como valor de uso para otros. De hecho, Marx plantea esto mismo cuando nos señala que, en la economía mercantil, el individuo «confirma» su trabajo privado como trabajo general «a través del contenido particular de su trabajo, de su valor de uso particular»[37], esto es, como abstracción misma de la actividad del trabajo en tanto actividad privada. Aquí, lo particular se expresa en lo general pues el trabajo creador de valor «es siempre trabajo de un individuo, sólo que es expresado en términos generales»[38]. El trabajo aparece así como «trabajo general abstracto», desprovisto de su particularidad específica como actividad laboral, a no ser la forma del valor de uso y, recién en tanto esta abstracción, como «trabajo social»[39] representante del trabajo humano. La forma mercantil en la igualación de los trabajos produce pues, una doble «transmutación» del trabajo: el trabajo particular concreto aparece como trabajo general abstracto y éste como la «forma» de representación del trabajo humano. El trabajo humano existe sólo como enajenación del trabajo individual[40], como su transmutación social. De aquí que sea correcto hablar, por tanto,

---

[37] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 440.
[38] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit.
[39] *Ibid.*, pp. 122-163.
[40] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 120.

del trabajo abstracto homogeneizador como la forma específica del trabajo humano en el régimen del capital, y del valor como «la forma social particular del trabajo contenido en los valores de uso»[41].

Pero lo que ya no es correcto en la exposición de Rubin es que restrinja a esta forma específica de trabajo, al trabajo abstracto, la formación del valor. Y decimos esto porque la construcción conceptual del valor como relación social no está fundada en la forma específica del trabajo humano que se da en la sociedad mercantil-capitalista. Marx, de hecho, aunque parte de la mercancía para definir su determinación del valor y la sustancia de él en el trabajo, no se detiene en la forma específica del trabajo en la economía mercantil sino que se introduce en el trabajo útil, «necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo» entre el ser humano y la naturaleza, «condición de la existencia humana» y ve en él, con independencia de las formaciones sociales en las que se da, el contenido general-social que posee y que es independiente de su «carácter determinado», el ser «trabajo humano». Acá, «lo concreto simple» sólo es la «forma en que se manifiesta lo general-abstracto».

Este general abstracto en que se expresa lo concreto sensible, en las formas del trabajo útil, en la «condición de la existencia humana», es la sustancia del valor y de aquí que concluya que el valor de la mercancía, que es su objeto de estudio, «representa trabajo humano puro y simple»[42] y no sólo «trabajo humano» bajo la forma que se da en la economía mercantil. Visto tal cual, el valor expresa trabajo humano objetivado, contenido en el valor de uso. Una vez materializado, este es indiferente, en esencia, en cuanto actividad transformadora de la naturaleza, de sus características particulares bajo las que se da; es cualidad social en su contenido más abstracto y, en cuanto tal, es sustancia potencial y abstracta del valor. Sin embargo, que el trabajo concreto deba confirmarse en este contenido abstracto no significa que el trabajo en su forma abstracta es la sustancia del valor, sino que el trabajo concreto privado sólo existe como social en tanto abstracción y, puesto que el trabajo individual es la forma general del trabajo en la economía mercantil, entonces es este trabajo abstraído de su concreticidad –trabajo abstracto– el que aparece como la sustancia del valor, y éste como su existencia social. El valor es pues, según un texto escrito por Marx quince años después del primer tomo de *El capital*, expresión «del carácter social del trabajo, en cuanto aplicación de la fuerza social del trabajo»[43], común a todas las demás formas históricas de sociedad, tal como él mismo nos señala al estudiar, por ejemplo, las apreciaciones de

[41] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit.
[42] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, pp. 980-983.
[43] K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit., p. 723.

Aristóteles sobre las formas del valor en la sociedad esclavista[44], o sobre la actitud social ante él en la sociedad socialista[45].

El valor como expresión abstracta del carácter social del trabajo en tanto aplicación de la fuerza social del trabajo concretizada en el producto, no es otra cosa que la definición de este producto como componente materializado del trabajo social general que se da en un momento histórico y que es independiente de la forma histórica en que el trabajo social se despliega.

En la determinación del valor del producto del trabajo, lo que cuenta, pues, es la cantidad de trabajo social que posee en relación al total del «trabajo en general» que la sociedad dispone en un momento dado; esta proporción define la relación social, el «peso social» de estos productos respecto a otros[46]. El peso social de los productos correspondiente a la forma en la que la sociedad distribuye y asigna sus potencias laborales, al tiempo que es un componente común a toda forma histórica de sociedad como medio imprescindible de cualificación satisfactoria de las necesidades (alimentarse, vestirse, recrearse, etc.), según las necesidades poseídas en su generalidad, no define ningún tipo específico de obtención y disfrute de los productores de la sociedad respecto a los frutos de su laboriosidad. Éste puede quedar establecido por la amplitud de la participación del individuo en el producto social o bien por el monto de valor que ese producto posee, con lo que el contenido abstracto aparece como contenido directamente social de intercambiabilidad y acceso a los productos, etc. El valor de la mercancía expresa, por tanto, «en una forma históricamente progresiva lo que ya existía en todas las formas históricas de sociedad aunque bajo otra forma, a saber: el carácter social del trabajo en cuanto aplicación de la fuerza social del trabajo» (Marx, *Glosas a Wagner*), esto es, el carácter social del trabajo en cuanto abstracción de su carácter concreto. Lo que sí diferencia a cada época histórica de la otra es la forma histórica específica en que este carácter social general del trabajo se manifiesta, el papel que cumple en la organización económica de la sociedad y, por tanto, la forma en que el valor se presenta en la sociedad y la forma en que el producto de trabajo adopta su carácter social de obtención, de consumo, de disfrute, de posesión.

En la comunidad primitiva, nos dice Marx, «en la que por ejemplo, se produzcan y distribuyan colectivamente los víveres entre los individuos asociados, el producto común satisface directamente las necesidades de cada individuo, de cada productor; aquí el carácter social del producto, del

---

[44] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit. pp. 72-74

[45] *Ibid.*, cit., vol. 3, p. 1081, donde anota «Después de la abolición del modo capitalista de producción social, sigue predominando la determinación del valor en el sentido que la regulación del tiempo de trabajo y la distribución del trabajo social entre los diferentes grupos de producción, y por último la contabilidad relativa a ello, se tornan más esenciales que nunca».

[46] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, pp. 815-819.

valor de uso, radica en su carácter colectivo»[47]. Sus actividades colectivas son diferentes modos particulares del trabajo humano y las necesidades y capacidades colectivas e individuales empujan a la colectividad a distribuir «su tiempo entre las diversas funciones», esto es, en la relación entre la comunidad y las cosas creadas por ella están contenidas las «determinaciones esenciales del valor»: el producto del trabajo colectivo expresa la aplicación de la fuerza comunitaria del trabajo, de la fuerza social del trabajo históricamente existente. Mas ésta, en su abstracción como determinación del valor, no desempeña ante la comunidad el carácter social del producto de su trabajo; como tal existe, mas no toma cuerpo representativo, no adquiere función directamente social. El carácter colectivo del trabajo coincide y recubre aquí el carácter colectivo de la fuerza social general contenida en el producto y es el carácter social manifiesto del producto ante la colectividad. El valor no es, pues, la medida de la socialidad de la comunidad, aunque éste existe como abstracción.

El carácter social del producto es aquí el carácter colectivo de su producción y la asociación laboriosa es la que a su vez asigna también la forma de distribución de los productos entre los individuos que componen la comunidad.

En el caso de una «asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción colectivos y emplean sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social»[48], el producto de la asociación es «un producto social», a la vez que expresión del «trabajo humano». Aquí está presupuesta la «sociabilidad de la producción como fundamento de la producción»[49], el trabajo concreto es directamente «no-trabajo-particular, sino general»[50] y sin la mediación de ninguna abstracción. Está puesto de inicio como «miembro de la producción general» y su producto desde «el comienzo es un producto comunitario general», definido por «el carácter comunitario de la producción»[51]. La distribución del trabajo y del tiempo entre los miembros de la sociedad es de tal forma inmediatamente social que asegura «la participación del individuo en el consumo general […] La participación en el mundo de los productos, en el consumo, no es medida por el cambio de trabajos o de productos de trabajos independientes entre sí. Es medida por las condiciones sociales de la producción, dentro las cuales actúa el individuo»[52].

---

[47] K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit., p. 719.
[48] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 1 , p. 1009.
[49] *Ibid.*, p. 1081.
[50] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 100.
[51] *Ibid.*
[52] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 3, p. 1081.

El cambio aquí no es cambio de valores sino «de actividades que están determinadas por necesidades comunitarias y por fines comunes»[53], y es posible suponer que el monto de esta participación, en un primer momento, estará basado en «el tiempo de trabajo». En este caso, el tiempo regularía la distribución entre las «funciones laborales» de la asociación, a la vez que serviría «como medida de la participación individual de los productores en el trabajo común»[54]. La determinación del trabajo como sustancia del valor queda, pues, igualmente definida «en el sentido de la regulación del tiempo de trabajo y la distribución del tiempo social entre los diferentes grupos de producción»[55], mas el valor ya no existe como la forma social del producto, como la existencia general de la actividad de los individuos, pues ésta misma, su actividad laboral, es ya directamente social. En el valor ya no toma cuerpo la existencia de la sociedad en cuanto tal, ni la actividad de sus componentes como carácter social. El contenido inmediatamente social-universal de la actividad laboral es el que ocupa ahora estas funciones. No es ya el producto el que aparece como depositario de la sustancia social (como acontece en la sociedad mercantil-capitalista), sino la actividad social la que aparece directamente como sustancia social de su realización y de sus resultados. La socialidad de la colectividad es directa y se manifiesta tanto en el carácter social de sus productos como en la función de la individualidad, que componen la comunidad social. El valor en tanto unificación abstracta de cada producto en el trabajo social, como trabajo humano medido por el tiempo de trabajo, ya no desempeña ningún papel relevante en la construcción de las relaciones de socialidad entre los miembros de la comunidad universal que viven y producen esa socialidad de manera directa y transparente. El tiempo de trabajo tendría funciones, pero sólo como medida de participación en el producto social, ya no como contenido de la forma social del producto.

En la economía mercantil-capitalista –esto es, en el régimen social basado en la producción privada y la producción de «valores de uso sociales» (que no satisfacen al productor directamente en tanto valores de uso, etc.)–, el producto del trabajo se presenta igualmente como materialización del trabajo humano. Pero la diferencia es que aquí este contenido social abstracto se presenta como «la forma social concreta del producto del trabajo»[56]. O, citando a *El capital*, «es el carácter general y humano del trabajo el que forma su carácter específicamente social»[57]. En el régimen mercantil, los trabajos de los individuos no se presentan directamente como trabajos sociales, como trabajos distribuidos por la colectividad entre

---

[53] K. Marx, *Grundrisse,* cit., vol. 1, pp. 100-101.
[54] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 1009.
[55] *Ibid.*, p. 1081.
[56] K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit., p. 723
[57] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, p. 33 y Siglo XXI, cit., p. 1003, donde se habla de la «forma específicamente social de los trabajos».

sus miembros en atención a sus necesidades, ni mucho menos como producto social. Impera, por el contrario, la descoordinación, la indiferencia entre los productores individuales y sus productos son productos directamente privados, directamente no-sociales. Entre los distintos trabajos existe una ausencia de dependencia objetiva directa, lo que significa que en ciertos límites, en la realidad inmediata de la efectivización de lo que hemos de denominar el *proceso de trabajo inmediato* (PTI), éste puede realizarse independientemente de los otros[58].

Pero, a diferencia de la producción individual que satisface directamente al productor, aquí el producto en cuanto su valor de uso es social, no satisface a su productor como valor de uso, sino que para realizarse necesita satisfacer la necesidad de otros. Hay pues una contradicción íntima que desgarra a la producción mercantil, contradicción dada entre este valor de uso social y el carácter de su producción privada. Para que esta contradicción no conduzca a un antagonismo explosivo, es mediada por algo que los trabajos de los diversos individuos, incluidos los que satisfacen inmediatamente sus necesidades, en toda forma concreta del trabajo, poseen como relación abstracta entre sí; el ser expresión de «trabajos humanos generales», y esto puesto como «forma específicamente social de trabajo»[59].

Mientras que en otras formas del trabajo social esta relación no cuenta como forma social manifiesta de los trabajos, pues, por ejemplo, en el caso de las familias autosuficientes los diversos trabajos individuales son, por su forma natural, directamente «funciones sociales», ya que «actúan de por sí como órganos de la fuerza colectiva de trabajo de la familia[60]» considerada en su totalidad. En la economía mercantil, por el contrario, frente a la totalidad social basada en el carácter social del campo de realización de los valores de uso, la producción se presenta como directamente privada-individual y el producto de su proceso individual se presenta igualmente, en un primer momento, con este carácter privado e indiferente al conjunto social, irrealizable, por tanto, a no ser por la referencia a la abstracción de la cualidad específica de que es producto, el ser «trabajo humano», y esta abstracción como la cualidad de su concreticidad específicamente social.

Al aparecer el trabajo humano general contenido en el producto del trabajo concreto como «trabajo humano igual»[61] del producto que lo relaciona directamente con el trabajo y las necesidades sociales, el trabajo es abstraído

---

[58] «La independencia de los procesos de trabajo, encubre la dependencia recíproca de los trabajadores. Precisamente esta última es la que traza los límites de la independencia relativa de los procesos de producción. Estos límites se imponen a los productores "independientes" a través de la ley del valor», Charles Bettelheim, *Cálculo económico y formas de propiedad*, México DF, Siglo XXI, 1987, p. 83.

[59] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1; *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 1003. En otras oportunidades habla de la «forma social concreta del producto del trabajo», K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit.

[60] K. Marx. *El capital*, FCE, cit., vol. 1, p. 43.

[61] *Ibid.*, p. 73. Véase también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «El proceso de valorización».

de sus particularidades y del propio productor y, en su materialización, el producto pareciera a su vez asumir para sí, como propia forma material, la determinación social del «trabajo humano», con lo que la relación social entre los trabajadores asume la forma de relación entre las cosas[62].

Todas estas determinaciones históricas son, pues, condiciones específicas de la forma en que se da y se ubica el trabajo humano general en el contexto de la economía mercantil; son cualidades históricas del trabajo abstracto como forma del trabajo general, surgidas de la manera en que este trabajo general es coagulado como forma específicamente social del producto del trabajo.

Lo que caracteriza el valor en la economía mercantil, o lo que lo eleva a la categoría de sustancia de socialidad de individuos privados en estado de soledad, es, por tanto, en definitiva, en que aparece como «forma social concreta del producto del trabajo», el que el valor, sustancia general del producto, aparezca como específica sustancia social del producto y, por tanto, de unificación social. En otras palabras, que el producto del trabajo tenga existencia social manifiesta no sólo en tanto valor de uso, sino específicamente como valor, que tenga la forma de valor, que se presente, pues, como mercancía.

El concepto de forma de valor del producto designa entonces la asunción, la consagración históricamente limitada o elevación del valor a forma específicamente social del producto.

La forma del valor como categoría es distinta a la del valor, que también es otra categoría social. El valor es el contenido social abstracto del producto como expresión del trabajo humano general, su carácter social esencial y abstracto. La forma del valor es, en cambio, el uso de este carácter como forma directamente social del producto del trabajo, su forma de relacionamiento específico con el resto de los productos y necesidades sociales; si se quiere, el código distributivo-consuntivo o forma de socialidad de los individuos a través de las cosas.

Como en el régimen mercantil-capitalista el trabajo no es directamente social, el producto del trabajo cumple su necesidad de socialidad o copa su espacio de realización social como valor de uso si el producto del trabajo privado es igualado, unificado como valor con el resto de productos y este valor aparece como la forma social de los productos. Los trabajos privados quedan vinculados, se presentan como componentes del trabajo social, no directamente sino a través de la mediación del valor, de su igualación con cada producto del trabajo privado como valor; en tal sentido se dice que el producto del trabajo tiene la forma social de la forma del valor.

---

[62] Esto se desarrollará posteriormente.

La forma del valor anuda así la especificidad histórica de las relaciones sociales de la economía mercantil, pues es precisamente en cuanto forma de valor que el producto del trabajo aparece como mercancía, y el valor como valor de la mercancía. Y en la medida en que la forma del valor es la forma de socialidad del producto del trabajo, la forma social del recubrimiento del campo de realización de su valor de uso, o forma específicamente social, la forma de valor no es otra cosa que «la forma de intercambiabilidad» del producto del trabajo[63], o lo que define que la relación social fundamental que rige entre los individuos, ya sea la de compradores y vendedores, la conexión como dueños de mercancías[64].

Por otra parte, decir que la forma del valor es la forma específicamente social del producto del trabajo en la economía mercantil es señalar que el producto del trabajo se relaciona con otros productos, toma cuerpo social no por su valor de uso, que aparece como presupuesto social-material, ni por la forma de haber sido producido, sino porque es igualado con los otros productos en cuanto valores[65], por la magnitud del tiempo de trabajo social en que han sido producidos. El valor juega aquí un doble papel: por un lado, como cualidad intrínseca social y abstracta de todo producto y, por otro, como sustancia de socialidad inmediata y manifiesta del producto del trabajo y del propio trabajo. Esto último, sobre la base de lo primero, es lo que caracteriza a la economía mercantil y a la economía capitalista, que es su forma desarrollada.

La forma del valor es lo que hace prevalecer al valor como forma, contenido y sustancia de intercambiabilidad entre los productos y, con ello, en tanto los productos son productos de trabajos privados indiferentes, lo que asigna socialidad específica y vivida a los trabajos y a los productos del trabajo. De aquí que la «forma del valor que reviste el producto del trabajo es la forma más abstracta y, al mismo tiempo, la más general del régimen burgués de producción, caracterizándola así como una modalidad específica de producción social y, a la par y por ello mismo, como una modalidad histórica»[66].

Por otra parte, el valor del producto como forma directa de intercambiabilidad de los productos o «forma social particular del trabajo objetivado contenido en los productos»[67] sólo se manifiesta al ponerse en contacto con otros productos que, igual que él, fundan su forma social específica en el valor, esto es, con otras mercancías. Al hacerlo de esta manera concreta y

---

[63] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 84.
[64] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», capítulo «Digresión sobre el trabajo productivo», cit., tomo 30.
[65] *Ibid.*
[66] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, p. 45
[67] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», capítulo «Intercambio con trabajo»; también en el capítulo «Digresión sobre el trabajo productivo», cit.

cuantificable, la intercambiabilidad se da como valor de cambio, con lo que el valor de cambio no es más que «la forma de manifestación» del valor o «valor relativo de un producto determinado en un acto determinado de intercambio» (Marx).

Resulta así, entonces, que el valor del producto del trabajo que lo contiene con independencia de los otros productos sólo se manifiesta en relación con esos otros productos en tanto ambos valores son tomados como forma de valor de los productos, esto es, sólo en tanto el valor es la forma de intercambiabilidad, el contenido común buscado y deseado en los productos. En otras palabras, el valor del producto del trabajo en tanto forma social del producto «sólo aparece»[68] en relación a otros productos, y lo hace como el valor de cambio del producto. El valor de cambio es, pues, «la forma de manifestarse del valor»[69], su forma de aparición[70]. La forma social del valor supone, por tanto, la relación de una mercancía con otra y, al hacerlo, cada una relaciona su valor con la otra de manera específica y cuantificable, cada una manifiesta su valor como valor de cambio o «proporción en que ella sustituye a otras mercancías»[71].

El valor de cambio es «una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un producto»[72], en este caso, del trabajo abstracto homogéneo vertido en una mercancía. Su similitud con la categoría de la forma del valor es que ambas expresan la forma social del producto pero la diferencia es que esta última, la forma del valor, lo hace como «determinación abstracta de las mercancías»[73], mientras que el valor de cambio, la forma social que expresa, es ya concreta y cuantificable como trabajo abstracto homogéneo, que existe en la igualación específica que se presenta como sustancia, sólo en la relación de intercambio, en la manera en que cada mercancía se ve como valor frente a las otras y se relaciona cuantitativamente como valor. El valor de cambio «representa», pues, el valor[74] de una mercancía «con respecto a otras mercancías en la proporción cuantitativa en que se cambian»[75], por tanto, «la forma autónoma en que se manifiesta el valor de cada mercancía»[76]. Así, la objetivación en cada producto de la forma de valor que posee en relación a otros productos con igual característica –o lo que pone de relieve el carácter de valor que poseen– es el valor de cambio de la mercancía.

---

[68] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, pp. 987-991.
[69] K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit., p. 48.
[70] Pierre Macherey, Jacques Ranciere y Roger Establet, *Cómo estudiar El capital*, México DF, Siglo XXI, s/f, p. 171.
[71] K. Marx, *Grundriss*e, cit., vol. 1, p. 67.
[72] *Ibid*, p. 46.
[73] I. Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor,* cit., p. 168.
[74] K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit., p. 34.
[75] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit., p. 123.
[76] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, 1031.

Este nivel de concreticidad de la relación de valor, el valor de cambio del producto del trabajo, como nos lo recuerda Marx en una carta a Kugelmann[77], incorpora no sólo la manera específica de la intercambiabilidad del producto como «cambio privado de los productos individuales» basado en la forma de valor, en el valor cuantificable como sustancia del cambio y forma social de los productos privados, sino que, además, incorpora la forma específica de la igualación del trabajo en tanto «distribución proporcional del trabajo» que queda cristalizado en cada producto y que es una forma correspondiente a las características de la actividad del trabajo en su forma capitalista.

Esta división del trabajo social que el valor de cambio presupone y expresa es «formalmente absolutamente accidental y dejada a la libre voluntad y relacionamiento de los productores de mercancías»[78]; combina la mutua dependencia de los productores con el «total aislamiento de sus intereses privados», todo ello «como una relación natural al margen de los individuos e independientemente de ellos»[79].

Sobre esta base «distributiva» del trabajo social, el valor de cambio puede expresar la relación cuantificable de una mercancía con otra, y es capaz de mostrar la sustancia social cuantificable como forma social sólo existente en el propio intercambio, no como algo que existe previamente al cambio y, por tanto, al valor como expresión abstracta de la forma específica del trabajo, en tanto trabajo humano general. En este sentido, el valor de cambio no existe previo al cambio, y el valor se «expresa necesariamente» o tiene «forma obligada de manifestación»[80] en el valor de cambio.

Pero, ¿qué es lo que en definitiva define al valor como forma específicamente social, qué es lo que hace que el producto del trabajo asuma la forma del valor, que la intercambiabilidad cuantitativa de los productos se dé como valor de cambio de ellos, y que el trabajo concreto de los individuos privados aparezca como trabajo abstracto homogeneizado?

Como lo ha señalado Rubin en su atenta lectura de Marx, el trabajo privado del individuo que produce valores de uso de carácter social, así como no es directamente social, tampoco contiene en sí mismo directamente las determinaciones del valor como forma social y, por tanto, al trabajo como trabajo abstracto homogéneo, como particular forma social homogeneizada manifiesta. «Los trabajos particulares que se manifiestan en estos valores de

---

[77] K. Marx, «Carta a Kugelmann del 11 de julio de 1868», en K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1974, vol. 2.

[78] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., capítulo «Digresión sobre el trabajo productivo», cit.

[79] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 86; «Manuscritos económicos de 1861-1863», capítulo «Valor de la capacidad de trabajo» cit, p. 441.

[80] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, sección «La mercancía».

uso particulares devienen trabajo general y, bajo esta forma, trabajo social sólo intercambiándose realmente de modo recíproco en forma proporcional a la duración del tiempo de trabajo que contienen esos valores de uso. El tiempo de trabajo social general, no existe, por así decir, más que en estado latente en esas mercancías y sólo se revelan en su proceso de cambio»[81].

El valor de cambio y la forma del valor del producto del trabajo sólo existen plenamente, por tanto, «en la relación entre mercancía y mercancía»[82], en la relación de intercambiabilidad de los productos, en el cambio. Así, cuando los propietarios de «sus» trabajos particulares relacionan sus productos como integrantes del trabajo general, medido por el tiempo de trabajo que contiene, sus productos asumen la forma de valor y la convertibilidad de esta sustancia de unos frente a otros, la del valor de cambio de las mercancías. Sin embargo, no es el cambio el que determina la forma del valor, sino que ésta se devela ahí, existe ahí. La forma social del producto como valor se da en el cambio, pero ¿qué es lo que determina que la forma de valor asuma la forma social del producto que se realiza en el cambio? El mismo cambio no puede ser, pues éste aparece ya sólo como forma, como forma de la intercambiabilidad fundada en el valor. La determinación sólo puede provenir, entonces, del mismo acto de producir el producto. El valor como forma social del producto o la forma del valor como forma social, que sólo aparecen en el proceso del cambio, existen en «estado latente», o mejor, están determinadas por el proceso de producción directo, por la forma en que los productos son producidos por los miembros de la sociedad. La forma del valor se devela en el cambio porque precisamente es una forma de intercambiabilidad de los productos y sólo puede aparecer necesariamente en ese terreno. Pero lo que define a la forma de intercambiabilidad, como intercambiabilidad fundada en el valor, es el proceso de producción, que no sólo produce la mercancía en cuanto valor de uso, sino en cuanto a su existencia directamente social.

En consecuencia, la forma de valor de los productos «brota necesariamente del modo particular de la producción material»[83] O, mejor, «es en sí mismo expresión material de una relación entre las actividades productivas de los hombres»[84]. Es la forma específica en que está organizado y sustentado tecnológicamente el modo de producción de los bienes materiales reproductivos de la sociedad, la que permite que el trabajo concreto entre con la finalidad de su cristalización como trabajo abstracto homogeneizado, el que el tiempo de trabajo se incorpore como medida y componente deseado, buscado y producido en la producción material. Las determinaciones fundantes

---

[81] K. Marx, citado por I. Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor,* cit., p. 205.
[82] K. Marx, *El capital,* Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 990.
[83] *Ibid.*, pp. 1010-1004. Véase también *Ibid.*, cit., vol. 3, p. 119.
[84] K. Marx, *Teorías de la plusvalía,* cit., vol. 3, p. 115.

de la forma de valor ya existen, por tanto, en el modo del proceso de producción inmediato, sólo que se exteriorizan en el cambio. Se puede decir, por tanto, que la *forma del valor* es, en última instancia, una determinación de forma del proceso social de producción o, en palabras de Marx, de «cierto modo de trabajo social o de producción social».

A. 2. Metamorfosis de las formas o la construcción lógico-histórica de la socialidad abstracta y la destrucción de la comunidad real parcial[85]

El carácter directamente social del valor de uso subsumido por la forma valor –esto es, el que el valor de uso sólo pueda realizarse como tal en alguien que no es su productor y que constituye el supuesto progresivo de la relación de valor– exige la creciente disolución de todas las formas previas de autosuficiencia de la unidad social productiva, ya sea que la unidad económica productiva esté constituida por la comunidad que produce colectivamente sus medios de vida y distribuye el fruto del trabajo social (local) entre sus miembros, o por la familia que distribuye sus fuerzas para obtener los medios requeridos para su reproducción y que posee sus propios medios de trabajo (ya sea que la tierra exista como patrimonio de la comunidad o de la familia, o que exista como propiedad privada del cabeza de familia o del terrateniente o, por último, sea arrendada o comercializada como mercancía, etc.). El producto del trabajo existe ante sus productores como utilidad directa, como objeto de consumo sin mediación alguna que no sea la distribución equitativa entre los componentes de la unidad social productiva, y el cálculo para sostener el abastecimiento en todo el período que dure la obtención de los nuevos productos del trabajo, que está regulada por las estaciones climáticas y la específica forma de circulación del producto.

Tanto en la generosidad entre parientes o vecinos productivamente separados en la inmediatez del proceso de trabajo, como la reciprocidad generalizada entre miembros de la misma comunidad o con miembros de otras comunidades, la redistribución de productos de parte de la jerarquía local hacia otros miembros de la colectividad, el trueque y el comercio periférico de equivalentes en ferias y mercados regionales, el producto entregado, puesto en circulación, es un producto que no ha perdido su utilidad directa, inmediata, ante su productor. Y si es entregado a otro

[85] Usamos el concepto de metamorfosis en el mismo sentido en que el físico David Bohm lo emplea para fundamentar la descripción metafórica de lo que él denomina los cambios amplios en el orden implicado: «Esa palabra indica que el cambio es mucho más radical que el cambio de posición en la orientación de un cuerpo rígido, y que, en cierto modo, es más parecido al cambio de una oruga en una mariposa (en el cual se altera todo de un modo radical, mientras que algunos rasgos sutiles y muy implicados permanecen sin variación), D. Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, Kairos, 1998, p. 224.

individuo, lo es porque representa precisamente un cuerpo de utilidad para el que lo entrega; si se está despojando de él no es porque es la única forma de realización continua de su valor de uso, sino porque espera obtener con él otros valores de uso complementarios que requiere, como productos alimenticios que no produce, ayuda para otras empresas que cada miembro de la colectividad no puede emprender solo, el cumplimiento de lazos de unidad que reafirman la amplitud posible de las fuerzas productoras complementarias disponibles, prestigio que es el cimiento de relaciones de poder o simplemente desprendimiento simbólico y festivo, etc. En todos los casos, el producto puesto en circulación no pone en riesgo la preservación de los elementales medios de reproducción material de la unidad productora celular, porque esta circulación es la forma social de obtenerlos para el consumo o porque una parte de ellos queda para el autoconsumo.

Cuando las condiciones indispensables de reproductividad material de la unidad productora dependen de la circulación de los productos de otras unidades, pero no de la «circulación simbólica» comunal (ver capítulo VI), sino de la circulación con orden de medida del volumen de lo entregado por el tiempo de trabajo incorporado en ellos; cuando no se ponen en circulación los excedentes sino la mayor parte de la producción con el objeto expreso de obtener otros productos indispensables cuantificados por el esfuerzo laboral abstracto, cuando la producción de la unidad productiva ya no satisface directamente la obtención de los medios de vida básicos, entonces estamos ante la disolución de la unidad productiva autosuficiente y de la racionalidad productiva-circulatoria de la entidad comunal. El producto del trabajo ya no existe en su forma social como valor de uso para la comunidad y su productor, o si lo es aún, lo es en tanto posibilidad abstracta, pues su efectivización práctica pone en riesgo la continuidad reproductiva de la unidad productora; el producto del trabajo está, pues, en tránsito a no existir realmente como valor de uso para su productor y comienza a adoptar una forma social distinta que permita la reproducción de la colectividad a través de una forma específica de cambio.

El que el valor de uso en su forma cósica haya adquirido un pleno «carácter directamente social» significa, por tanto, que al menos los volúmenes decisivos del producto del trabajo sólo pueden ser consumidos por sus no-productores o, lo que es lo mismo, que el productor (individual, familiar, comunal) no puede asegurar la obtención del mínimo indispensable de sus medios de reproducción material con el fruto directo de su actividad laboral y que, por tanto, tiene la obligación ineludible de buscarlos en la producción de otras unidades productoras diferentes a la suya, a través de la circulación del producto de su propio trabajo (medios de subsistencia y luego el propio trabajo), que no es ya directamente valor de uso para él.

Cuando se llega a esta situación y se generaliza el proceso de reproducción material de los productores a través del intercambio de sus productos, estamos ante el inicio de una nueva etapa histórica que contiene la construcción de nuevas relaciones sociales entre los miembros de la sociedad; nuevas relaciones sociales que, iniciándose en el terreno de la circulación de los productos, van abarcando (en años o siglos) otros componentes de la actividad económica de la colectividad que, o bien crean las condiciones para una reestructuración parcial de la antigua autonomía de las unidades celulares productivas, sólo que ahora bajo nuevas formas de sometimiento, como en el feudalismo, o bien generan el despliegue de la rica interdependencia generalizada de los productores- poseedores, sólo que inicialmente bajo formas tortuosas, enajenantes y cosificadas, como en la sociedad mercantil-capitalista.

La construcción del «carácter directamente social» del valor de uso, esto es que la producción de unos sea efectivamente el consumo de otros, históricamente se ha desarrollado, por un lado, mediante la desgarrante y dolorosa disgregación de las formas autosuficientes de los organismos económicos productivos, de los lazos de solidaridad locales y de las formas productivas comunitarias y, por otro lado, a través del surgimiento de la forma del valor como forma social de intercambiabilidad de los productos del trabajo. Esta forma mercantil del cambio sobre la que luego ha surgido el régimen capitalista de producción, como su coronación pura desde la intimidad del propio proceso laboral, no es el contenido indiviso e ineluctable de la emergencia del carácter directamente social del valor de uso que universaliza e interconecta las capacidades y necesidades de la sociedad mundial; es únicamente una forma histórica que no se presenta como superación real plena de la riqueza asociativa de las antiguas autonomías productivas locales, sino tan solo como su avasalladora destrucción. Esta forma histórica de construcción de la socialidad universal en torno al valor, si algún papel progresivo desempeña frente al aislamiento local o regional de las capacidades cooperativas de las ancestrales unidades productivas, no lo es por sus propios fundamentos, que no suprimen la vileza de la explotación, y que ahora la complementan con la enajenación colectiva, sino por el uso deformado, egoísta y grosero del «carácter directamente social» universal del valor de uso de esta fuerza productiva social, cuya vitalidad rebasa en mucho tanto la forma unilateral en que se manifiesta bajo la forma de valor, como la función que desempeña en el régimen mercantil y que, bajo este dominio, deviene en fuerza social pervertida y constreñida a la vulgaridad del regateo, al interés privado, a la mezquindad.

Con todo, esta «forma de construcción del carácter directamente social» del valor de uso subsumida a la forma del valor de la intercambiabilidad de los productos, o si se quiere, la génesis de la forma de valor como forma

social del producto del trabajo, histórica y lógicamente presenta un conjunto de etapas progresivas sintéticamente contenidas unas en las otras, a través de las cuales se ha construido y se reconstruye ininterrumpidamente el valor como sustancia de socialidad. Para desarrollar esto, nos hemos de basar en el esquema trazado por Marx en el capítulo sobre la mercancía de *El capital*.

A. 2. 1. Escisión de la utilidad social de la forma social del producto

La realidad fantasmal de la forma mercancía: x de A = y de B

Colocados frente a frente, cara a cara, dos individuos productores--portadores de dos valores de uso de materialidad cósica o bienes materiales de consumo, ¿cuáles son las posibles relaciones que se pueden entablar entre ellos a través de sus posesiones, presuponiendo la intencionalidad de cada uno en el producto del otro? Una primera posibilidad es que ambos entreguen al otro lo que portan sin perder por ello la disposición sobre lo entregado. Aquí nadie pierde (al menos directamente) el control de lo que trae; más bien, ambos amplían mutuamente el ámbito de los valores de uso de que pueden disponer. Las medidas x, y de A y B respectivamente no cuentan como cuantificación de un valor de uso respecto al otro, sino sólo como cantidad de la riqueza común poseída. No hay, pues, un cambio de utilidades sino tan solo una concentración de las producciones para el disfrute común correspondiente a una distribución organizada de las fuerzas de la unidad productiva (la familia, la comunidad), a través de la cual se provee de los diversos medios materiales que luego son consumidos en común. Esta división de actividades no supone ninguna propiedad particular de cada miembro productor sobre el producto, sino tan sólo la posesión común que se realiza a través del trabajo individual de los miembros de la colectividad que forman un solo cuerpo especializado. En este caso, considerado como forma fundamental de la circulación de los productos, estamos ante las relaciones de circulación y consumo de una unidad productiva autosuficiente, cuya disolución o proceso de disolución estamos tomando como supuesto inicial de la construcción de la forma de valor del producto como forma generalizada.

Una segunda posibilidad es que X cantidad de A se intercambie por una deliberadamente indeterminada Y cantidad de B, o ninguna cantidad de B (Y=O), pero en la que el que entrega A pierde la soberanía de la acción consuntiva directa sobre A y, si se da el caso, la asume en B. En esta opción, el que recibe A deposita en ese objeto la capacidad de utilización inmediata, mientras que la pierde en B. Esta pérdida de soberanía inmediata consuntiva en el valor de uso para restituirla en otro (inmediatamente o no) ya nos ubica, de entrada, en el terreno de la abstracción de los vínculos materiales

de las personas respecto a los productos del trabajo, ante la presencia de dos individuos o entidades productivas-poseedoras diferenciadas, que no mantienen lazos directos de comunidad, de posesión de los miembros de una sobre los productos de la otra ni viceversa. Ambas existen como unidades productoras -poseedoras ajenas en la inmediatez de su laboriosidad (familias productoras separadas) o de su posesión (miembros de la comunidad productora en posesión individual del producto común distribuido), ya que de lo contrario –de no tratarse de unidades diferenciadas– no existiría pérdida de control sobre los valores de uso entregados. Mas, pese a esta «ajenitud» de los miembros que entregan los productos y que marca el inicio de las relaciones de cambio de los productos del trabajo, aun no está necesariamente definida una forma exclusiva de la relación de circulación y cambio. Sobre los supuestos generales de esta segunda posibilidad, pueden darse las relaciones de circulación simbólica del producto sin contraparte, basadas en las distintas formas de reciprocidad, etc.

La entrega de X cantidad de A sin la búsqueda de una específica contrapartida de B (indeterminación deliberada de Y) entre productores-poseedores directamente ajenos, puede ser tanto un acto de desprendimiento simbólico, de generosidad, de reciprocidad generalizada del poseedor de A que busca satisfacer las necesidades vitales del destinatario aunque reciba en «contraparte» un producto (B) cuya cantidad es básicamente irrelevante, o bien, un acto de entrega para obtener la gratitud y quizá la retribución en otra empresa en la que requiera la participación del que recibe, o por último, la afirmación de una convivencia reproductiva entre sujetos básica o relativamente autónomos en sus procesos laborales.

En todos estos casos, si bien la determinación de X y Y de la cantidad de los productos entregados y recibidos cuenta como medida de lo que se recibe y se da, no lo hace como contenido social de la relación entre los productos. El que entrega y el que recibe ciertamente toman en cuenta el peso social que se está manifestando en la entrega y recepción, pero lo que motoriza y guía esta circulación de productos no es el peso social en su contenido abstracto, de tiempo de trabajo contenido en los productos, sino la utilidad social inmediata, el ser medios de manutención de vida, el ser valores de uso que desempeñan aquí, sin mediación alguna, el carácter social del producto del trabajo. Los valores de uso circulan de acuerdo a su utilidad simple o compleja (de medio de consumo inmediato o de creación de socialidad pactada), pero, claro, mediados y restringidos por los límites del espacio de socialidad fijados por límites de relaciones reproductivas, comunales o de parentesco. La circulación de los productos entre las unidades productivas diferenciadas en que la cuantificación de Y es deliberadamente indeterminada, corresponde históricamente a la circulación de productos del trabajo entre miembros de la misma comunidad

compuesta por células productivas semiautónomas, o bien entre unidades familiares de diversas comunidades que forman una comunidad mayor, y que se hallan separadas en la distancia, en la jerarquía y la actividad laboral (PTI), aunque estrechamente vinculados por lazos de parentesco real (familias ubicadas en distintas zonas productivas que intercambian sus productos para complementarse en la obtención directa de los medios materiales de vida), o de socialidad productiva parcial (tierras de usufructo común), cultural, asociativa-reproductiva forjada en el tiempo, etc.

Aquí, como en el primer caso, el valor de uso existe en su cualidad consuntiva para sus propios productores-poseedores y, de hecho, puede circular o bien en su totalidad porque adquiere su forma social en tanto es puesto en circulación con los demás miembros de la comunidad, y ello constituye la forma social específica de accesibilidad a los bienes materiales de vida, o bien, en parte, lo que significa que el producto del trabajo, sin haber perdido necesariamente su forma social de utilidad comunal anterior, se halla subdivido en una porción que queda para el uso de los productores directos como modalidad de la circulación indirecta del producto comunal entre sus integrantes; algo más que queda para la puesta en circulación simbólica, festiva, generosa o equivalente con los demás miembros de la comunidad. La primera, ciertamente, posee en su utilidad una mayor carga de realización a través del consumo directo por sus productores, en tanto que la segunda, una mayor significación de creación de socialidad. Sin embargo, ambas forman en el inicio parte del mismo contenido social del producto comunal.

Es sobre esta diferenciación que posteriormente puede darse la escisión entre lo «familiar» y lo «comunal-social», en la que la parte de los productos que circulan entre los miembros de la comunidad o entre parientes está regulada porque han asegurado previamente por lo menos la cantidad mínima indispensable para su propia reproducción, ya que en caso de no hacerlo (suponiendo ya una economía agrícola que ha reemplazado la caza y la pesca como principales actividades para la obtención de los medios de consumo y que, por tanto, requiere un proceso laboral extendido en el tiempo para recién dar sus frutos), se pone en riesgo inminente la reproductividad material de la unidad productora-poseedora. En este último caso, el mundo familiar y comunal son espacios sociales complementarios pero ya diferentes, en tanto que en el ejemplo inicial el mundo familiar es sólo una función del mundo comunal. Esta forma de circulación y cambio de los productos supone por tanto también la autosuficiencia de la unidad productiva o, al menos, de la unidad productiva expandida por lazos de parentesco, de vecindad, de autounificación político-cultural o de dominio político con los cuales obtiene el resto de los medios de consumo socialmente indispensables.

Una tercera posibilidad es que el valor de uso claramente delimitado en un lado (X de A) tenga como contraparte otro valor de uso igual claramente delimitado (Y de B), pero no inmediatamente entregado sino «diferido en el tiempo»[86]) Ya sean medios de vida (alimentos, medios de trabajo) o de reproducción (mujeres), a la entrega de un bien no le corresponde la entrega instantánea de otro, sino la entrega, postergada en el tiempo, de otro bien que por lo general es de igual calidad, en cuyo caso se da lo que Meillassoux ha llamado el «intercambio idéntico», que no hace surgir ningún tipo de sustancia social independiente del mismo valor de uso que es restituido en cantidades similares (X=Y, A=B). Cada producto del trabajo en el intercambio es igual a sí mismo, y los volúmenes también; su «valor» es la propia materialidad de utilidad en la misma cantidad en que fue entregada inicialmente. En tal caso, la autosuficiencia de la entidad productiva que entrega el bien necesariamente está asegurada en el momento de la entrega, porque sólo así es capaz de entregar un valor de uso inmediato para sí, sin necesidad de una instantánea retribución. Por lo general, lo mismo sucede en la unidad receptora, pues para que haya aceptado el bien y para que el que lo entrega lo haya hecho, esta unidad tiene que poseer y mostrar la capacidad de reponer lo recibido por sí misma. Se puede decir que en todo el lapso que abarca la recepción y la devolución, la unidad es autosuficiente (no autárquica, por supuesto) y la otra unidad inicialmente existe en realidad como complemento secundario.

Para que la fórmula X de A=Y de B aparezca por tanto como punto de partida de una forma de intercambiabilidad distinta a las precedentes, fundadas en: a) la utilidad social-local del valor de uso (local, regional, comunal, familiar), y en la que la forma social del producto no esté separada de su forma material regulada por la reproducción del trabajo directamente colectivo (la familia o la comunidad primitiva), o por la necesidad reproductiva de cultura, de posesión de la tierra, de parentesco (la comunidad de unidades productoras familiares, la unidad cultural y genealógica de varias de estas comunidades, etc.) de la comunidad; y b) en «la forma natural del trabajo» en la que la anterior socialidad del producto del trabajo se expande a las relaciones de dominio entre un poder político centralizado y las células productoras autosuficientes, como sucede en los regímenes de dependencia personal (feudalismo) o colectiva y que tributan una renta en trabajo; para que la forma de intercambiabilidad entre unidades productoras-poseedoras sea entonces distinta a estas formas que han precedido, se requiere, en primer lugar, que la relación básica que se entabla entre estas unidades productoras-poseedoras (individuales, familiares, colectivas, empresariales) sea a través de sus posesiones (por tanto, no en el propio proceso de trabajo); en segundo lugar, que estas

[86] Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* México DF, Siglo XXI, 1977.

unidades productoras-poseedoras no sean autosuficientes; en tercer lugar, que los valores de uso portados mayoritariamente por las unidades productoras-poseedoras no puedan realizarse en su utilidad en los propios productores; y, en cuarto lugar, que al valor de uso entregado (X de A) le sea «devuelto» al mismo tiempo en contraparte un valor de uso (Y de B) diferente (A diferente B).

En estas circunstancias que suponen a) la anulación de las relaciones de parentesco, de solidaridad productiva-reproductiva, y b) el desenvolvimiento del intercambio en medio de una mutua intencionalidad de necesidad, de interés material a través del producto del otro, los individuos aparecen entonces como opuestos, como confrontados a través de sus posesiones, y el volumen de éstas adquiere relevancia definitoria en la culminación del intercambio.

Aquí el trabajo de un individuo existe relacionado cualitativa-mente con otro como igualdad, o si se quiere, el deseo de uno depositado en el producto del otro, controlado y regulado por el deseo del otro en el producto de uno, Y es que lo primero que tiene que existir para que se dé esta forma es la utilidad buscada en otro, en la actividad de otro y la utilidad para el otro buscada en uno. En esta confrontación se hace necesario que se interpongan obstáculos a ese deseo avasallador por uno y por el otro para regular la realización de la necesidad-deseo de cada uno en su opuesto, porque el otro está definido, de entrada, como su opuesto-necesario. ¿Cómo, con qué controlar y regular esta voracidad adquisitiva y reticencia donativa simultánea de los sujetos, este interés de uno en el producto del otro y viceversa, interés que es más impetuoso e imprescindible cuanto más se pone en juego la reproductividad de la actividad laboral y de su propio ser, ya que los individuos confrontados se hallan fuera de la autosuficiencia? Necesariamente a través de la puntillosa cuantificación de X y Y, de los volúmenes de A y B, que cada cual necesita. Ninguno de los dos puede entregar sus productos sin contraparte, pues al hacerlo quedarían a la larga despojados de las condiciones materiales de su reproducción, pero además no hay ningún lazo social que los unifique previamente que no sea la necesidad individual puesta en los productos del otro.

El «peso social» que cada producto ha cristalizado de la «cantidad de trabajo que tiene a su disposición la sociedad» (Marx) preexiste al intercambio de los productos, pues está definido al momento de la producción de cada producto, más aun al no existir otro vínculo directamente social entre los productores que se exprese en su relación a través de sus productos-posesiones, y al existir la distribución del trabajo social como mera abstracción, pues los productores-poseedores independientes (bajo las premisas señaladas arriba) no se comportan ni pueden comportarse como fuerzas conscientes y concretamente materializadas de la distribución coordinada de la fuerza

laboral social-total. Este «peso social» contenido en los productos del trabajo no sólo emerge como única forma (abstracta) de la socialidad de los productos, sino que, además, lo hace como socialidad abstracta individualmente ejercida por el productor-poseedor individual. Esta específica forma de encumbramiento autonomizado de la socialidad abstracta sobre la inmediata individualización práctica del trabajo y de la posesión del producto de dos individuos es la forma del valor en su momento naciente y más simple que existe como la forma de la regulación de la socialidad entre los dos productores-poseedores que intercambian, y también de la regulación elemental del intercambio en su forma primaria y simple, en la que ha sido borrada toda forma social previa de intercambiabilidad.

La forma de valor de la mercancía emerge suponiendo la relación entre dos productos del trabajo distintos, pues cada uno no puede relacionarse consigo mismo a riesgo de perder su carácter de valor y aparecer sólo como valor de uso directamente consumible, apropiable por su productor. La forma de valor aparece, entonces, en un producto en relación con otro como igualdad desarrollada, no-tautológica (igual a sí misma). Mas, al hacerlo, la forma de valor de uno de los productos (mercancía) sólo existe en relación con el otro (mercancía) que no es igual a él. Este segundo producto en tanto valor de uso es la forma de valor de la primera y es, a la vez, el rodeo necesario para que la primera se relacione consigo misma como valor, que se vea a sí misma como valor luego entonces como mercancía y su portador-propietario como portador-propietario de valor. Se produce así un doble proceso de disolución esencial del producto en tanto mercancía que reaparece en el otro producto-mercancía: por una parte, «la mercancía como cosa desaparece en cuanto forma propia, queda abolida en su forma de aparición y es sustituida por un extraño doble que habita en ella, pero al que a la vez ella le pertenece, el valor»[87] o realidad de la mercancía. Por otro lado, el segundo producto «presta» su forma natural para que la primera exprese su valor con el que a la vez este segundo producto se consagra como mercancía. La segunda mercancía no es el valor de la primera que tiene incorporado, pero sí es su «valor realizado». La forma natural de la segunda se vuelve así en el cuerpo de manifestación de su contrario reflejado, del valor de la primera. El valor de uso reaparece nuevamente como determinación definido en el intercambio como mercancía a través del valor. El valor, que es la realidad de la mercancía, aparece no tal como es; el valor de la primera mercancía aparece en el cuerpo natural de la segunda: su realidad es ser un fantasma.

La forma natural de la mercancía, su forma de valor de uso, aunque es la forma objetivada en que se da el valor, se presenta a sí misma como

[87] P. Macherey, J. Rancière y R. Establet, *Cómo estudiar El capital*, cit., p. 178.

lo opuesto al valor, pues éste sólo cuenta con su igualación con otra(s) mercancía(s) que por definición no pueden ser ella misma. Sin embargo, al expresar su valor en otra mercancía, el valor de uso de ésta aparece como «expresión directa de su valor», como forma exteriorizada de su interioridad, como «espejo» de su propio carácter de ser valor[88]. La forma de valor de una mercancía asume, así, la forma autónoma, pues no está dada por la forma natural de la propia mercancía sino por la forma de otra mercancía independientemente de la primera. Por último, en esta relación –que es una relación de doble contención, en el sentido de inclusión de la realidad de la mercancía en la otra y de detención y regulación de esta incorporación provocada por el deseo de sus portadores– define directamente una conmensurabilidad de esta relación de valor (x R y) una concreticidad del cambio en cuanto magnitudes definidas de ambas mercancías. Sin embargo, la conmensurabilidad aquí parece fortuita: X y Y llevan cierta carga de incertidumbre pues la medida de una está encerrada en la otra. La equivalencia no constriñe a la otra como fuerza igualadora y, por tanto, es susceptible de cierta arbitrariedad que puede extenderse a la relación con otras mercancías. El deseo no ha perdido aún la carga del mutuo avasallamiento. La nueva socialidad abstracta que fragmenta a la anterior socialidad concreta fundada en la unidad de la utilidad social y forma social del valor de uso es, pues, aún inestable.

A. 2. 2. La regulación atomizada de la nueva forma de socialidad. El desarrollo de la forma elemental

x de A = y de B; o bien z de C; o bien m de D, etc.

El espacio de confrontación de los productos como mercancías se ha desarrollado. Sin embargo, no es aún un espacio compacto; tan solo es el de un productor-poseedor de mercancías que se relaciona con otros productores-poseedores, y que estos últimos sólo se comportan como tales productores-poseedores de mercancías frente al primero. Entre sus productos y por sí mismos no existe vínculo directo sino sólo un vínculo mediado precisamente a partir del primer productor-propietario ante el cual aparecen como portadores de mercancías.

El valor de una mercancía representada en la otra como su valor de cambio toma aquí un carácter general, aunque limitado. Cada mercancía en que expresa su valor la primera es su equivalente, y la diversidad y la amplitud de éstas es el «ámbito de las propias formas particulares de equivalencia»[89], lo que es una muestra del grado de universalidad de la

[88] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, pp. 990-1022.
[89] *Ibid.*, p. 998.

necesidad-deseo del portador de la primera sobre los productos del trabajo de la sociedad. Pero al ser este campo infinito, al poder equipararse a un conjunto siempre creciente de expresiones relativas de valor, A ya no refleja su ser valor en una forma particular de otra mercancía B, como en la primera forma, sino que su ser se muestra indiferente a estas formas naturales que son sólo cuerpo ya de una sustancia común a todos los cuerpos: el trabajo contenido en ellos que es igualado con el contenido en A como trabajos abstractos homogéneos. La posibilidad de que A sea equiparado con un trabajo concreto, el que da B, queda así diluido por la superación de esta concreticidad de su representación de valor al poder mantener la relación de valor con una cantidad siempre creciente de mercancías. Lo común al trabajo concreto, sometido a la abstracción de su forma, es el trabajo abstracto en general que aparece, por tanto, como la sustancia en que la mercancía A se relaciona con otras; éste es ya la forma social, o forma de intercambiabilidad de A.

Al desaparecer el reflejo de la mercancía A en un solo trabajo específico (el de B), desaparece la incertidumbre de la medida de su valor equiparado, de la magnitud de su valor de cambio, pues la igualación con el conjunto abierto de otras mercancías actúa ya como fuerza reguladora de lo común abstracto poseído por todas y, por tanto, como regulador de la magnitud de valor la mercancía que ya no depende del cambio fortuito con B sino de sí misma, de la propiedad abstracta que contiene y con la que se mira a sí misma a través de las demás, y con la que mira a las demás a partir de sí misma. En términos del individuo, se puede decir que el ámbito de los valores de uso en los que se reconoce como incompleto es infinito, esto es, que el territorio de sus necesidades y de su realización en los trabajos sociales es plenamente incompleto, realmente social. El deseo no sólo está fijado en una forma y en un poseedor (B y el poseedor de B), sino que es siempre creciente y siempre expandido hacia todos los otros. La regulación que todos los otros ponen al primero a partir de su propiedad no es ya fortuita, radicando en la voluntad de B como en el primer caso, sino que es ya una actitud de todos y, por tanto, el deseo depositado en A como medida del deseo de B está regulado por una serie infinita y extendida de deseos sobre A y sobre todas las demás mercancías por parte del poseedor de A.

Se puede decir que la violencia del deseo, o mejor, de la fijación de la realidad material de uno en los otros, en el producto de sus trabajos, que anteriormente estaba regulada por la coincidencia entre los miembros del espacio social indispensable y la amplitud de las fuerzas reproductoras disponibles, ahora, dando curso al carácter social-universal de los valores de uso con los que se confronta el productor-portador de A, la regulación está dada por la sustancia abstracta exactamente fijada en su magnitud por su reflejo en la infinidad de las otras mercancías en las que se ha reconocido,

las cuales a su vez han establecido la relación de socialidad primaria con la primera. Mas esta norma sólo es de A con respecto al mundo de los demás productos y no directamente de los demás con respecto a A y a sí mismos. Cada uno del resto de los productos y de sus poseedores viven atomizados, indiferentes, su ser común manifestado en A, la norma de cuantificación no tiene aún, pues, un carácter realmente social.

A. 2. 3. Construcción del discurso de verdad del valor como regulador abstractamente social del deseo

y de B = x de A; z de C = x de A; m de D = x de A...

Se trata ciertamente de un cambio en la forma de ordenación, pero que ya expresa una nueva relación. Anteriormente era A el que reflejaba su valor en una infinidad de mercancías; ahora son la infinidad de mercancías las que reflejan su valor en A, y si antes cada una de esta infinidad de mercancías era el equivalente singular de A, ahora A, como equivalente singular de cada una, aparece como el equivalente general de todas, pues todas se reconocen en su valor en ella.

El que cada mercancía aparezca como valor a partir de su equivalencia con A permite que «todas se manifiesten recíprocamente como valores». A no sólo es forma de manifestación adecuada como valor de cambio de todas las mercancías, sino que además, precisamente por ello, se presenta como «forma genérica de equivalente para todas las mercancías», su cuerpo existe como «cuerpo general del valor»[90] y el carácter útil del trabajo que contiene A aparece a su vez como «forma general de efectivización del trabajo humano»[91].

Bajo esta forma, las actividades productivas del ser humano expresan una doble socialidad: por un lado, al verse reflejado en una mercancía el valor de todas las demás mercancías, todas esas mercancías «se reflejan como magnitudes de valor»[92]; todos los productos, en su ámbito infinito, son susceptibles de relacionamiento con todos los demás a partir de sus magnitudes reflejadas en A. Los productos de la sociedad quedan, pues, interconectados como valores de uso producidos por otros y poseídos por otros, pero regulados en su adquisición y realización por la abstracción de sus formas naturales, por su valor reflejado en una mercancía específica. Por otro lado, al ser esta regulación lo común decisivo que cuenta a la hora de la interconexión, no sólo cada mercancía por su forma natural

---

[90] *Ibid.*, vol. 1, pp. 997-998.
[91] *Ibid.*, p. 1001.
[92] *Ibid.*, p. 1002.

está excluida de relacionarse directamente con las demás, sino que también todas están excluidas de este relacionamiento directo como valores y expresiones de valor, pues todas tienen que dar el rodeo de expresarse en la forma natural de A. La forma natural del producto de todas no cuenta como forma de intercambiabilidad directa, el valor de uso no se relaciona con los otros valores de uso sino que se relaciona a través del valor de uso de A, pero no en cuanto a valores de uso sino en cuanto valores reflejados en la forma de A. Hay acá, entonces, un doble reflejo, una doble mediación: la de la forma natural de A que media la intercambiabilidad de todas entre sí como valores de uso, y la de la forma de valor, reflejada en el valor de cambio de A que define la intercambiabilidad del producto. La primera mediación es, en verdad, la forma concreta y cosificada de la segunda que es la concreción de la forma del valor como forma específicamente social de la intercambiabilidad de los productos del trabajo.

Al parecer, todas las mercancías interconectadas en A. Estamos ante la construcción de una unificación de todos los valores posibles en uno y, por tanto, de interconexión de los productos entre sí. Se trata de una socialidad abstracta, pues no toma en cuenta aún la forma específica de este relacionamiento.

Pero cuando esta unificación de los productos no se realiza directamente por sus cualidades directas de valor de uso, sino a través de una forma natural específica (A) y, a partir de la abstracción de las formas naturales específicas de las demás mercancías, a partir del valor de cada una reflejado en A, la interacción de los productos que aparecen como mercancías no es directa sino doblemente mediada, específicamente por la forma de A y esencialmente por la forma de valor de cada uno. Se trata entonces de una segunda socialidad construida y que es ya concreta-real, pues es la forma social plena en que aparece el producto del trabajo en el contexto de las necesidades sociales vigentes.

El cuerpo natural de A, en tanto espejo de todas las mercancías, asume la cualidad de intercambiabilidad directa: ella se expresa como valor de cambio directo de otras mercancías, pero estas otras no pueden relacionarse directamente entre sí como valores de cambio directos, ni mucho menos como valores de uso, como cuerpo de utilidad social. Necesitan mediar su relación con una concreción material específica, el cuerpo de A, y una cualidad específica común manifiestamente adquirida en relación con A, el valor. En ambos casos como forma natural y equiparación de la sustancia común, A es la mediadora, la depositaria de lo común que expresa la relación de cambio entre todas ellas, es, pues, «la forma directamente social» de todas. La relación de socialidad es una acción de todas, un producto de intercambiabilidad de todos los productos, pero al estar ésta mediada en sustancia y en una forma específica de materialidad natural

(A), la mediación pareciera contener por sí misma, autónomamente de las otras mercancías, el carácter social, pues es la única directamente intercambiable, mientras que las otras, al necesitar reflejarse en ella para relacionarse entre sí, aparecen como indirectamente sociales; pero sociales sólo en tanto han sido interpretadas en su sustancia por la cualidad de A. La socialidad concreta mediada o la intercambiabilidad indirecta de la infinidad de productos, menos uno (que por representar la forma general del equivalente está excluido de la forma relativa del valor[93]) y la autonomización cosificada de la forma social, «la concreción material del trabajo directamente social» (Marx), se presentan así como la necesaria manifestación real de la forma de valor del producto del trabajo.

El cuerpo de A y el trabajo contenido en él se presentan como el cuerpo de la socialidad, como la sustancia misma de la socialidad: es una cualidad delegada por los demás cuerpos y trabajos concretos, pero que luego aparece como cualidad sustantivada en ella independientemente de las demás mercancías. Su posesión entonces, a su vez, se presenta como posesión de socialidad medida por la magnitud del cuerpo de A poseído. El individuo que aporta A se relaciona con los otros productos directamente, como comprendiéndolos potencialmente a todos, porque cada producto se refleja total o potencialmente en A como en su sustancia social; y, como en el producto del trabajo como mercancía lo que cuenta del trabajo concreto, de la actividad del individuo, de su exteriorización objetiva, en la relación social de los poseedores no es su forma natural objetivada, sino precisamente la abstracción de estas formas naturales, el tiempo de trabajo que contiene, la relación de la socialidad personificada entre los individuos propietarios-productores-aislados.

Es una relación con la relación, una relación con la abstracción misma de toda individualidad, con el trabajo abstracto contenido en el producto que porta; en definitiva, es una relación sostenida en las cosas. La primera cosa, el cuerpo de A aparece como «cosa social» y el cuerpo de B como la «cosa particular», pre-social. La primera puede relacionarse con todas las «cosas particulares» y los individuos que la portan buscan, entonces, portar este poder que se convierte en valor de uso esencial para todos los individuos, pues es el único modo en que pueden hacer valer socialmente su individualidad. Para B, el cuerpo de A no sólo es el reflejo de sí mismo como valor, es el tránsito y la medida de sus relacionamiento con otras mercancías, por tanto, para los portadores de B, C, etc., A se presenta como la condición y fin de su actividad, de la utilidad personal como B, C, etc., ya que sólo esta mediación les permite acceder al mundo de las demás mercancías que sacien su incompletitud material. Y como esta relación a

[93] *Ibid.*, p. 1001.

través de las cosas ha cautivado la actividad y la propia existencia de los individuos, la posesión de A existe como la realización de la relación con los otros individuos. La forma de valor recubre así ya no sólo a los productos de trabajo, sino al propio trabajador-poseedor, a la actividad de uno y a la propiedad de otro, al deseo de la propiedad y del trabajo de otros; a la misma utilidad que queda subordinada a la consecución del cuerpo de A.

A. 2. 4. La concreción de la relación objetivada entre las personas como discurso de verdad del valor en cuanto forma abstractamente social de la interco-nexión de los individuos: la forma del dinero

> Lo que cada individuo posee en dinero es la capacidad del dinero en general, mediante la cual el determina discrecionalmente a su gusto su participación en los productos sociales. Cada individuo posee el poder sólido en su bolsillo bajo la forma de una cosa. Si se le roba este poder social a la cosa, dicho poder tiene que ser dado de inmediato a la persona sobre la persona.
>
> K. Marx, Manuscrito *Das Vollendete Geldsysteme,* 1851.

La intercambiabilidad directa o la forma general del equivalente[94] queda ahora fusionada con una forma natural específica, con una mercancía determinada que existe como mercancía dineraria. Ella concentra ahora el cuerpo social de los productos; es lo directamente social, el puente y la ambición de toda otra mercancía para existir frente a las demás, el reflejo que mide el valor de cada una o, por lo general, la socialidad de todas éstas. El dinero es entonces la medida del valor de cambio de cada producto en tanto forma de valor o, lo que es lo mismo, la forma de definición manifiesta y amplitud de socialidad de la actividad de los individuos.

No es que ésta sea la única socialidad de los individuos a través de sus actos; anteriormente vimos que el valor de uso que satisface a alguien que no es su productor marca, en el régimen de producción mercantil, un territorio de conexión social infinita con un doble componente.

Por una parte, «existe materialmente», pues los trabajos que expresan estos productos son miembros de una «división social-natural del trabajo», de una división del trabajo entablada-soportada por los productores (abstrayendo su carácter consciente o no, voluntario o no, etc.) con relación a los límites corporales de ejercicio de sus capacidades y a las aptitudes sociales adquiridas para desarrollarlas. Por otra parte, esta conexión tiene por objeto la satisfacción satisfactoria del conjunto de necesidades existentes

---

[94] *Ibid.*

que forman el «sistema natural de necesidades sociales»[95], esto es, el mundo de necesidades creadas históricamente por el desarrollo de la sociedad en el proceso de apropiación del objeto infinito de la realidad esencial del ser humano, de las formas naturales objetivas satisfactorias con las que buscan recubrir esta incompletitud natural elástica.

Pero lo que sucede con esta conexión social que radica en la utilidad de los productos y en la necesidad que satisfacen es que en la actual forma en que se da no sólo es parcial sino que, además, ésta está mediada y subsumida. Es parcial porque la conexión no está dada en el acto mismo de producir el producto y, por tanto, en la medida en que el ser es lo que produce, el productor no se produce directamente como socialidad viva actuante sino como individualidad productora, ya que los productos que exteriorizan su ser son «productos de trabajo privados recíprocamente independientes».

El producto como mercancía parte del supuesto de ser producto de trabajos privados (pequeños propietarios o grandes empresarios) y, por tanto, no-productos-sociales directamente, aunque lleven en sus formas naturales la impronta social de ser valores de uso para otros que no son sus productores. Para que esta determinación social se realice tiene que pasar por una mediación que a la larga es la que domina y la usa una determinación social fundada en el carácter privado de la producción y en la forma general de ese proceso de producción (que resulta así una nueva determinación abstracta de forma social pero ya no del producto, sino del proceso de producción del producto, pero al igual que el primero parcial, exterior, mediado, donde la relación entre lo privado y lo social-real presenta los mismos rasgos de antagonismo con dominación del primero que es en verdad un momento de manifestación de este antagonismo esencial en la producción, etc.). La forma de valor del producto que hace de él un valor de cambio, la conexión social fundada por el «carácter directamente social» del valor de uso está entonces mediada y subsumida por la forma del valor porque sólo como valores, considerados en cuanto valores, los productos asumen su intercambiabilidad, realizan su determinación social de forma y al hacerlo así, su intercambiabilidad asume la forma, al igual que la socialidad inmediata que expresa la del producto, del valor. Con esto, el trabajo concreto cristalizado en un producto específico es obligado a abstraerse de su desigualdad específica con otros trabajos pero, además, a reconocerse en una otredad que refleja este yo abstracto y, por tanto, a medirse en la «forma de intercambiabilidad directa o forma general de equivalente», en la forma de dinero que expresa cuantitativamente su valor como intercambiabilidad y medida, en el símbolo material de su valor de cambio[96]; inversamente, el dinero se presenta a su vez como la

[95] *Ibid.*, p. 1027.
[96] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 71.

«forma de manifestación necesaria de medida del valor independientemente de las mercancías: el tiempo de trabajo»[97].

La mercancía para existir como conexión social, incluida la existente en su forma natural, necesita la mediación de la forma de intercambiabilidad como valor, necesita reflejar su ser en otro ser para representarse como ser social, pero al hacerlo no sólo reconoce y reafirma de facto la incompletitud social de su *ser social* (¡es un producto de los trabajos privados directamente indiferentes!), sino que además deposita el fundamento de su ser social en la mediación, en la forma del valor del producto, y como esta mediación asume inmediatamente la forma de cosa, el cuerpo de la intercambiabilidad general, la cosa aparece como la socialidad misma, la fuente de ella. El cuerpo vivo de la sociedad pareciera concentrarse en el cuerpo del dinero; no es una cuestión sólo de conciencia, sino del mismo ser social del producto del trabajo.

A. 2. 5. La realidad fantasmagórica del dominio de las cosas

¿Qué es pues en definitiva lo que provoca que la forma de intercambiabilidad general de los productos, en tanto mercancías, parezca emerger de la propia forma natural de la cosa[98] que es tomada como forma general de equivalente, del dinero como objeto? ¿Qué es lo que hace que a los propietarios de mercancías que intercambian sus trabajos equiparándolos como trabajo humano y midiéndolos por el gasto de fuerza humana, estas relaciones entre ellos se les presenten como «propiedades sociales naturales», como determinaciones objetivas de los productos mismos del trabajo? ¿Qué es lo que define que la igualación de sus trabajos, como trabajos abstractos homogéneos, se presente a los individuos como propiedad de valor de los productos del trabajo; la medida del trabajo por el tiempo de trabajo socialmente necesario como magnitud de valor de los productos del trabajo; la relación social de los productos a través de sus trabajos, como relación social entre cosas?[99] En definitiva, siendo que la igualación del trabajo, la medida del trabajo, la forma de mercancía y la relación de valor son, como hemos visto, relaciones sociales entabladas por los propios productores en el relacionamiento de sus trabajos y no «tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de las cosas»[100], ¿qué es lo que determina que el valor, una sustancia social[101] por medio de la cual los individuos relacionan

---

[97] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 1, p. 115.
[98] *Ibid.*, p. 1007.
[99] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 3, p. 115. Sobre este tema, revisar la sugerente discusión de Marx con Bailey en este mismo volumen.
[100] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 1, p. 1030.
[101] *Ibid.*, p. 1038.

sus trabajos privados como trabajos sociales, aparezca como un «don natural» de las cosas y que esta relación entre «los productores y el trabajo colectivo de la sociedad» se muestre como «una relación social entablada por los mismos objetos», al margen de los productores de los objetos[102] y del propio deseo extendido de los consumidores, que aparecen solamente como portadores insustanciales de la relación fijada entre las cosas como valores? ¿A qué responde esta forma fantasmagórica de las relaciones entre las personas como relación entre cosas a través de las personas? ¿A qué responde pues el fetichismo de la mercancía, que le asigna «vida» a las cosas y que reduce la socialidad de las mismas a su movimiento en cuanto cosas?

Ciertamente no a la forma natural del equivalente general, pues la forma natural específica de la mercancía que ocupa este papel es un resultado casual: el oro puede ser sustituido por otra mercancía. De hecho, históricamente la forma de dinero ha tenido varias formas concretas de objetivación –en metales, en animales, etcétera– La intercambiabilidad general la puede desempeñar cualquier otra mercancía; variarían la comodidad y la versatilidad, mas no la función específica que ésta cumple como espejo de valor y referencia de medida de todas las mercancías en cuanto valores. La función de equivalencia general precede entonces a las formas naturales aleatorias que ésta puede asumir y, por tanto, el carácter místico de la mercancía no emana del valor de uso del equivalente general. Tampoco este carácter «físicamente metafísico»[103] de las mercancías radica en sus valores de uso considerados en conjunto, ya que, considerados como tales, son tan sólo objetos de utilidad. Que estos valores de uso sólo existan en su realidad consuntiva para los demás y no directamente para el propio productor tampoco define una relación mistificadora entre los individuos portadores de esos productos sino tan sólo su carácter social, su determinación como valor de uso social indiferente a su forma de valor.

Pero a la vez, como nos lo recuerda Marx, el fetichismo «tampoco proviene de sus determinaciones de valor, consideradas en sí mismas»[104], ya que el producto del trabajo, independientemente de su carácter útil, concreto, de su forma social de producción, siempre puede ser igualado con los otros trabajos concretos como trabajos generales humanos. Independientemente de la forma y el contenido social específico, el trabajo concreto en todo momento puede ser visto como manifestación abstracta de laboriosidad humana en general, como contenido del valor. «El tiempo de trabajo que insume la producción» y que aparece como otra de las determinaciones del valor, a su vez es común a todos los tipos de sociedad en tanto regulación

---

[102] «En realidad, el valor en sí mismo es expresión material de una relación entre las actividades productivas de los hombres», K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 3.
[103] Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 3, p. 37.
[104] Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, pp. 1007-1008.

de la distribución de sus actividades de acuerdo a sus necesidades: se puede decir que es una construcción social-natural común a todas las formaciones sociales, pues si bien es un medio fijado por los individuos para regular sus actividades, expresa una cualidad natural de existencia de las cosas, que es su transitoriedad, incluida por tanto la actividad del individuo y la satisfacción de sus necesidades materiales a través de esas actividades y las cosas.

El valor y sus determinaciones esenciales son, por tanto, una «verdad» común a todas las fases históricas, incluidas aquellas en las que el producto del trabajo no toma la forma de mercancía y, por tanto, en que no existe su carácter místico.

El fundamento del carácter místico, fantasmagórico, de la mercancía hay que buscarlo, por tanto, en la propia mercancía, mejor, en las determinaciones del producto del trabajo como forma de mercancía.

Hemos visto que la mercancía hemos visto se presenta como la unidad antitética del valor de uso y del valor. Y también hemos visto que en tanto valor de uso se presenta como utilidad, como satisfacción de necesidades por sus formas naturales específicas. Igualmente el valor considerado en sí mismo es común a cualquier producto del trabajo independientemente de su forma concreta, con lo que parece que no hubiéramos avanzado mucho. Pero lo que define la mercancía no es que sea valor, sino que, en cuanto producto, aparezca como valor, que en tanto producto presente al valor como su cualidad definitoria, que lo que resalte como su forma social sea el valor que contiene; que lo que determine la posibilidad de su realización como valor de uso, lo que regule su accesibilidad como utilidad social y su propia producción como utilidad, sea el valor. En síntesis, que la forma de valor sea lo que defina su existencia como producto del trabajo, que la forma de valor sea la forma social específica del producto.

Lo que define a la mercancía como valor es la forma de valor que asume el producto del trabajo, y esto es lo que determina a su vez las cualidades de la mercancía como forma.

Vista en sí misma, la mercancía es un valor de uso de alcance social que no es directamente valor de uso para su poseedor; tiene que pasar a otras manos para realizar su utilidad. Mas la forma de pasar a otras manos no es directa, como en el caso de que el producto fuese producido colectivamente y la accesibilidad inmediata esté asegurada por la participación directa de todos en su reelaboración, bajo la modalidad específica acordada de la dimisión del trabajo, como en ciertas comunidades antiguas o en la comunidad universal. En la economía mercantil, más bien, para que un producto sea accesible para quienes es un valor de uso, en primer lugar, el poseedor del valor de uso para otros se sabe y se reconoce separado del otro que deposita su deseo en su producto, a la vez que se sabe y se reconoce soberano sobre su

posesión porque su proceso de producción es directamente independiente del otro, directamente ajeno, en su curso efectivo, en sus componentes y en su propiedad. En segundo lugar, sobre esta relación de soberanía esencial, que se erige en soberanía común, extendida a todos los individuos sobre los valores de uso sociales, uno no puede entregar al otro su posesión así sin más, pues esto significaría el vaciamiento material de sí por la indiferencia objetiva de los otros poseedores hacia sus necesidades, por la propia soberanía indiferente de los otros respecto a la suya. El poseedor entonces sólo accede a dar el producto de su actividad independiente a cambio de recibir el producto de otra actividad igualmente independiente.

Pero, ¿cómo medir la intercambiabilidad a fin de que ni uno frente al otro, ni el otro frente a uno caiga a la larga en una desposesión? ¿Cómo regular el deseo del otro en el que se refleja el deseo del primero en el terreno de la mutua ajenitud productiva a fin de que ninguno de los dos se sobreponga fatídicamente sobre el rival y lo despoje de toda objetividad, incluida la de volver a ser poseedor que, en este caso, no es otra cosa que la muerte? Por el elemento común a ambos y que es común a las otras intercambiabilidades que necesita realizar y que todos los productores incluidos en el ámbito de la realización del valor de uso con carácter social necesitan igualmente llevar a cabo. Pero, ¿qué es lo común a sus posesiones, qué es lo que se confronta y que, por tanto, destaca lo común de sus poseedores independientes? ¿Qué es lo común de sus posesiones, dado que nada hay en común en el acto concreto de la producción de ellos, dado que no se trata de productos y resultantes de una producción social-común? Pues precisamente la abstracción absoluta de esta concreticidad y de esta indiferencia directa entre los procesos de producción de sus posesiones: el ser valor, el ser cristalización de trabajo humano general. Pero se podría objetar que esto es común a todo trabajo particular en cualquiera de sus formas y en todo régimen social; cierto, pero lo que no es común a todo régimen social es el carácter social del valor de uso que empuja a la intercambiabilidad de los productos, y ante todo, que esta sustancia social común, el valor, sea tomada como la forma de intercambiabilidad del producto, como la forma de relacionamiento de los valores de uso, de socialidad o, lo que es lo mismo, que sea el valor lo que ponga en relacionamiento a un producto con el otro, el que el valor se ponga de manifiesto por la relación de valor de los productos y que los productos adquieran la forma específicamente social sólo en cuanto valores.

Así, cuando los poseedores entran en contacto con los objetos de sus mutuos deseos, no lo hacen por la mutua presencia de ambos en los procesos de producción de los productos, sino porque el producto del trabajo no existe por su utilidad social directamente como vínculo socializador entre los individuos como productores y consumidores, tal como sucede por ejemplo en las formas comunales, por medio de una sustancia depositada

en sus productos, el trabajo general humano, que es la abstracción de las desigualdades de los trabajos concretos pero que aparece como forma social del producto y que, por ello, hace de esta abstracción una abstracción homogeneizante característica y definitoria de la economía mercantil. Pero al hacer valer la intercambiabilidad de los productos por sus valores, de los que los productos son sólo «envolturas materiales», éstas envolturas materiales son las que a su vez hacen a sus trabajos, trabajos homogéneos abstractos, con lo que la relación personal entablada por los poseedores queda «oculta por la forma material» de las «envolturas que relacionan entre sí los trabajos humanos como relación entre los valores de las mercancías»[105].

El trabajo humano aparece así como sustancia del objeto, como parte de su corporeidad gracias a la cual es posible intercambiarse con otros objetos. Pero, además, esta autonomización de la actividad del individuo queda reafirmada a través de una segunda autonomización desprendida de la relación de valor de las mercancías, que consiste en que el valor de los productos, al ser puestos como forma social específica del producto o modo específico de intercambiabilidad, necesariamente se sustantiva en un cuerpo que aparece como el cuerpo puro de la abstracción a fin de que todas las demás mercancías puedan reconocerse como valores en ella y, luego entonces, medirse con las demás para su intercambiabilidad. La no existencia de esta abstracción sustantivada coma cosa, en la que todas las mercancías se reconocen, llevaría a la incertidumbre desgarradora de la relación de valor entre las mercancías, y esta incertidumbre generalizada de la relación general de todos los valores de uso engendraría un caos explosivo y destructor, que es precisamente frente a lo que se alza la forma de valor como apaciguadora de la llamada «violencia fundadora» de toda forma social.

El valor de las mercancías o elemento de intercambiabilidad se presenta así necesariamente mediado por una forma totalmente distinta de los objetos de intercambiabilidad: «de esto se desprende que el hecho de que una cosa valga es una cosa extraña a la cosa misma»[106]. El trabajo humano como relación ha devenido por tanto, primeramente, cualidad de la cosa, del producto intercambiable y, a la vez, esta cosa que parecía cobrar vida autónoma se ve obligada a depositar su significado de valor en otra

---

[105] *Ibid.,* p. 1010. También en la edición de FCE, p. 37.

[106] *Ibid.*, p. 1031. «[…] la necesidad de cambio y la transformación del producto en mero valor de cambio avanza en la misma medida en que lo hace la división del trabajo, es decir, avanza con el carácter social de la producción. Pero en la misma medida en que dicho carácter aumenta, aumenta el poder del dinero (la intercambiabilidad general), es decir, se fija la relación de cambio como un poder de frente a los productores, extraño e independiente de los mismos. Lo que originalmente apareció como un medio para la promoción de la producción, se convierte en una relación extraña a los productores. En la misma medida en que los productores devienen ellos mismos, y parece crecer el foso entre el producto como producto y el producto como valor de cambio», K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 72.

forma corpórea totalmente ajena a ella y en la que se reconoce como valor frente a las demás, en la forma equivalente general. Estamos ante una doble autonomización o autonomización de la autonomización, que aparece así como lo directamente social, como objeto poseedor de la socialidad por naturaleza[107]. De aquí que no sea extraño que la conmensurabilidad de la relación entre las mercancías o la magnitud del valor, el tiempo de trabajo social, no sólo se imponga como «ley natural irresistible» sino, además, como una ley misteriosa portada por los productos y decisiva para la definición de la relación de socialidad de estos productos.

«El carácter social de la actividad [...] aparece así como algo extraño a los individuos, como algo objetivo; no como el comportamiento de ellos entre sí sino como su subordinación a relaciones que existen independientemente de ellos, y que proceden del encuentro entre individuos indiferentes los unos para los otros»[108]. Las relaciones entre las personas se manifiestan por la fuerza de la forma de intercambiabilidad, de su valor de cambio, en «relaciones propias de las cosas entre las personas o relaciones sociales entre cosas»[109]. Las relaciones entre los trabajadores aparecen como relación objetivada que existe bajo la «forma de objetos» y la socialidad «que sólo resalta en este intercambio»[110], existe bajo la forma de propiedad social-natural de una cosa. En definitiva, «las relaciones sociales de producción entabladas entre las personas se les manifiestan como relaciones sociales de las cosas entre sí y con las personas»[111], la forma mercancía es producida así como forma misteriosa, mística y la relación entre mercancías como «forma fantasmagórica».

Lo que define, pues, el carácter fetichista de las mercancías, lo que hace que aparezcan como «figuras autónomas dotadas de vida propia en relación unas con otras y con los hombres»[112] es la forma de valor que asume socialmente el producto del trabajo, es la forma en que unos trabajos se relacionan con otros; no es una propiedad de las cosas, sino la relación de las personas entre sí y a través de las cosas. Si el producto del trabajo no asumiera esta forma de valor, si no destacara su valor como medida y sustancia específicamente social, el producto no sería una mercancía, no sería accesible socialmente por su valor y su carácter misterioso, dotado de vida propia, desaparecería. El fetichismo de la mercancía es, en definitiva, la forma de conciencia social que se apodera de los portadores de mercancías a partir de su ser social, de la forma social que asume su relación como individuos y, por ello, es inseparable de la forma-mercancía.

---

[107] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 1031.
[108] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 85.
[109] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 1011.
[110] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, p. 58.
[111] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 1011.
[112] *Ibid.*, p. 1030.

Ahora, que el producto asuma la forma de mercancía, que el producto del trabajo de los individuos asuma ante ellos la forma de valor, es a su vez una determinación del carácter privado y recíprocamente independiente que tienen los trabajos concretos. Cada trabajo es considerado y realizado frente a los demás de manera directamente independiente y soberana; él y el producto de éste se realizan como propiedad individual, como derecho de usufructo exclusivo, autónomo e irrestricto de los individuos, en oposición a la actitud y la posesión de los otros individuos que se definen de entrada como no-propietarios de la posesión del otro, como ajenos irrestrictamente a esa propiedad. E, inversamente, el primero –el primer poseedor– se halla en la misma posición de desposesión objetiva absoluta frente a la posesión de los demás. Mas esta indiferencia inmediata no es absoluta indirectamente, pues todos son partícipes de una «división natural del trabajo»[113] que los hace portadores de valores de uso para otros, por tanto, que crea una «interdependencia multilateral» objetiva entre sí pero solamente de manera objetiva, abstracta, inconsciente. La producción mercantil supone entonces la supresión de las formas sociales de autosuficiencia productiva y reproductiva, propias de las formas comunitarias y familiar-comunales del trabajo, en las que el valor de uso se realiza directamente en el productor y su utilidad social consuntiva es la que regula su circulación en el ámbito del espacio social prevaleciente (como en el ayllu), así como de las formas de dependencia personal en la que la forma del trabajo natural define la forma social del producto[114].

La forma del valor como forma social surge y se recrea sobre esta base social-natural del trabajo y sobre la independencia entre los productores aislados que, por ello, es a la vez una interdependencia meramente objetiva, fundada en las cosas. El que los individuos entablen relaciones sola o fundamentalmente a través de las relaciones a través de las cosas, o, lo que resulta lo mismo, que la producción de satisfacción de necesidades sociales repose sobre «trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros»[115] es, por tanto, lo que determina que su realidad social sólo se ponga de manifiesto a través de los productos-cosas.

Pero, a la vez, el que los trabajos, considerados en su concreticidad social, se den como trabajos privados independientes es resultado de una «determinada forma del trabajo social»[116].

Para considerar la forma del valor hemos considerado los trabajos privados, y esta estructura definitoria no es otra cosa que la forma específica de relacionamiento entre las condiciones de trabajo que dan como síntesis

---

[113] *Ibid.*, p. 1011.
[114] K. Marx, *El capital*, FCE, cit., vol. 1, p. 94.
[115] *Ibid.*, p. 89.
[116] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 3, p. 115.

precisamente la forma general de trabajos privados independientes: la propiedad sobre los medios de producción que, considerados también como productos, se relacionan con el propietario de las condiciones de trabajo como valores; la propiedad de la capacidad de trabajo que pone en funcionamiento esos medios de trabajo y que igual, frente al propietario de ellas, existe como forma de mercancía. La relación entre la capacidad de trabajo, personificada en el trabajador, hacia los medios de trabajo es la misma que ante un valor, pero ya no de propiedad de él, pues en éste caso, la relación de su trabajo ante el primer propietario ya no sería una relación fundada en el valor del producto que recibe como posesión y que entrega (en parte) el trabajador como cambio, sino una relación basada en el dominio personal, etc. El producto del trabajo como propiedad del propietario de las condiciones de producción o, lo que es lo mismo, su separación del propio productor directo y su incorporación al terreno de la propiedad del propietario de las condiciones objetivas del trabajo, es lo que le permite a este último aparecer en el ámbito del cambio como poseedor de trabajos privados independientes, y al propio trabajador como portador de una mercancía específica, su fuerza de trabajo.

Los trabajos independientes que producen valores de uso para sus no-productores, suponen entonces una forma específica de la organización del proceso del trabajo que no sólo produce mercancías, sino que también produce la separación de los trabajos como trabajos independientes privados, reproduce esta forma específica de producción para que precisamente sus resultados se presenten como mercancías, como formas de valor, y esta forma como la forma generalizada y social del producto del trabajo.

La forma de valor y la cosificación de las relaciones sociales es, por tanto, el resultado de un modo específico de realización del trabajo que, visto en sí mismo, también presenta la relación de valor como relación esencial entre sus componentes y como resultado producido en el doble sentido que esto tiene: como forma social del producto y como forma social del propio acto de producción, por un lado y, por otro, como reproducción de la forma de valor desde el acto mismo de la producción.

III
LA PRODUCCIÓN DEL MODO CAPITALISTA DE PRODUCCIÓN. LA FORMA SOCIAL DEL TRABAJO QUE ENGENDRA LA MERCANCÍA COMO FORMA GENERAL DEL PRODUCTO DEL TRABAJO

A. El proceso de trabajo

Puesto el valor como forma específicamente social-general del producto del trabajo, ahora debemos ver cómo es producida esa forma, cómo es que el producto del trabajo aparece bajo la forma de mercancía; en otras palabras, cómo se da lugar al producto como materialidad natural satisfactoria y cómo es que en ese acto se produce a su vez su forma específicamente social de mercancía que recubre a la primera determinación (su valor de uso), le da su contenido histórico y define la forma social de utilidad, de adquisición y de existencia del producto del trabajo.

Hemos dicho anteriormente que el producto del trabajo en su materialidad es, en primer lugar, un valor de uso, un cuerpo de utilidad producido con ayuda del laborar humano. Independientemente de la forma material[1] específica que adopta, el producto del trabajo es, en primer lugar, «apropiación de la naturaleza para las necesidades humanas»[2], objetividad mediada por el trabajo humano en una sustancia material o, lo que resulta lo mismo, una sustancia natural modificada por la actividad humana para satisfacer determinadas necesidades del ser humano. El producto del trabajo es, por tanto, en cualquiera de sus formas, sustancia natural, por un lado, y por otro, actividad humana modificadora de

[1] Todo producto del trabajo tiene una forma material-objetiva en la que va impregnada, cristalizada una intencionalidad social; por otra parte, el cuerpo de esa utilidad, que es una materialidad específica, no es otra cosa que una sustancia natural, o un conjunto de elementos naturales, modificados por el trabajo humano pero que siguen siento una «sustancia natural», sea cual sea su modificación. De aquí que todo producto del trabajo sea un objeto social-natural. Pero cuando nos referimos a su realidad material tangible, como producto del trabajo, es una «sustancia natural» o un conjunto de «sustancias naturales».

[2] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 223. Véase también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Proceso de trabajo, proceso de valorización».

esa sustancia para darle cuerpo de utilidad específica[3] o trabajo humano propiamente dicho. Visto como resultado, el valor de uso es el resultado unificado de dos componentes primarios que se han fusionado y objetivado en una nueva sustancia natural o producto. Pero visto en el proceso mismo de su concreción, de su producción, el valor de uso es el resultado inmediato de la combinación específica del trabajo y de las sustancias naturales primarias, (respecto al producto que es una sustancia de carácter secundario)[4], esto es, del proceso de trabajo.

Todo producto del trabajo en su contenido general es entonces, evidentemente, en tanto mera materialidad de utilidad, el resultado del proceso de trabajo en que los dos componentes básicos (sustancia natural y trabajo humano) se combinan activamente para dar como resultado objetivo el producto.

Fijándonos con mayor atención en la sustancia natural y la actividad humana que dan cuerpo al nuevo valor de uso, distinguimos lo que Marx denomina los «elementos simples del proceso de trabajo»[5], que son, por una parte, el objeto de trabajo o sustancia natural básica sobre cuya codificación de forma se dan el valor de uso requerido; el medio de trabajo, sustancia natural previamente modificada con el fin de posibilitar la exteriorización de la intencionalidad transformadora del objeto de trabajo por parte del individuo trabajador; y el trabajo o la «actividad orientada a un fin» del individuo trabajador que, a su vez, se compone por una parte del movimiento y esfuerzo de los órganos que laboran para poner en movimiento el medio de trabajo, la intencionalidad de la actividad o figuración consciente del fin buscado y, por otra, de la «voluntad orientada a un fin, la cual se manifiesta como atención»[6] del trabajador y que le permite dar contenido material y actuante a la intencionalidad a través de sus propios órganos físico-intelectuales que trabajan.

Visto en su contenido esencial objetivo, el trabajo es el «proceso entre el hombre y la naturaleza, el proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza». En él «el hombre se vincula a la materia natural misma como un poder natural» [7]. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad: brazos y piernas. El trabajo es también, por tanto, el proceso en el que el ser humano pone de

---

[3] Sin cuerpo objetivo, la utilidad queda como simple intención. La forma de materialidad (natural) aquí desempeña el papel de recipiente, a la vez que realidad objetiva de la intencionalidad social.

[4] Aquí el carácter primario y secundario no se refiere a la importancia del producto del trabajo, sino a la densidad del trabajo aplicado a la sustancia natural. La primaria, que es ya resultado de un trabajo previo, ha de ser nuevamente transformada por el trabajo en un nuevo producto del trabajo antes de su consumo final.

[5] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 216.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.* Véase también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Proceso de trabajo, proceso de valorización».

manifiesto y exterioriza en plenitud su naturalidad específica respecto a la naturalidad externa, que no es más que el objeto de su esencia sensible. No sólo son los órganos humanos cerebro, brazos, piernas, etcétera los que se ponen en movimiento y sus cualidades naturales autoconstruidas, intenciones, necesidades, fines, los que se realizan y se autogeneran, sino que además es la «misma condición natural de la vida humana» y la propia naturaleza de esta vida, la naturaleza exterior, incluida la suya, que existen como objetos de transformación plenamente interiores del individuo.

El trabajo puede ser visto entonces como un proceso de trabajo en el que el mismo hombre en sentido genérico, es decir, el ser humano, existe como condición, como objeto, medio e intención dirigida a un fin: la realización de su naturalidad específica en la transformación-apropiación del mundo material universal, incluido él mismo. A diferencia del resto de los seres vivos, la naturaleza humana es cambiante, se transforma por obra de su misma esencia transformadora. Pero el cómo se transforma a sí mismo el individuo radica entonces en la transformación del mundo exterior, de la naturaleza universal, pues es el único ser viviente que tiene como objeto de la realidad de su ser al universo material.

El proceso de trabajo, por su parte, no es más que la combinación actuante del trabajo y de sus condiciones objetivas de realización. El proceso de trabajo es el «trabajo-en-acto»[8] a través del cual el ser humano le da al material de trabajo «una nueva forma en la que el movimiento se materializa». Aquí, en primer lugar, el trabajo se transforma de «la forma de actividad a la forma de cosa, la forma de objeto»; el trabajo deja de existir como mera potencia y se externaliza y, al hacerlo, existe inmediatamente como cristalización en el producto que es ya el producto del trabajo. El trabajo en acto, al modificar el objeto, «modifica también entonces su propia forma» de actividad desplegada a actividad objetivada; «la actividad de dar forma consume al objeto y a sí misma, forma al objeto y se materializa»[9]. En segundo lugar, el trabajo- en-acto suprime la diferencia entre el objeto de trabajo y el propósito del trabajo, pues ahora ellos quedan prácticamente unificados, inicialmente como producción-en-acto del producto y, finalmente, como producto que es ya unificación realizada de estos dos momentos del proceso de trabajo. Los objetos de trabajo, materiales naturales, son así sacados de su estado de letargo, su valor de uso es «despertado de la muerte», «rescatado de la acción disolvente del proceso metabólico universal para aparecer en el producto como una nueva formación»[10]. En tercer lugar, el trabajo, al autorrealizarse en su forma de actividad y al consumir las «características objetivas del objeto» de trabajo,

---

[8] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit.

[9] *Ibid.*, traducción propia. Véase también K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 240.

[10] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Proceso de trabajo, proceso de valorización».

consume a la vez los medios de trabajo que, de simples intenciones transformativas materializadas, pasan ahora a ser realidades vivificadas por el trabajo vivo que los pone en movimiento, y ante el cual existen como «conductores», como transmisores.

El resultado final de esta actividad laboral es el producto del traba-jo, el valor de uso producido que no sólo satisface una necesidad de vida, una intencionalidad, un deseo, y objetiva la apropiación de materiales naturales satisfactorios de esos requerimientos particulares[11], sino que además expresa la actividad de la vida humana y la creación material de la vida misma. El proceso de trabajo en sus elementos generales se presenta así como la perpetua actividad de creación de la vida material del ser humano y de realización de su esencia activa; por tanto, existe como «eterno proceso entre el hombre y la naturaleza en general»[12]. El proceso de trabajo es, pues, «la condición natural de la vida humana que es independiente y al mismo tiempo común a todas las formas sociales particulares de la vida del hombre»[13].

Así como el valor de uso es, en un primer momento, condición natural socialmente condicionada del objeto que satisface necesidades e intenciones y común a todas las formas naturales del producto del trabajo, el proceso de trabajo es también «condición natural», pero de la vida humana, la condición eterna y definitoria de la existencia humana, sea cual fuere la forma social en la que ésta se desarrolle.

Desde este punto de vista abstracto, el proceso de trabajo en su unidad de mutua transformación-interdependencia y consumo entre el objeto, el medio y el trabajo, que resulta en un valor de uso, es el proceso que fundamenta positiva y esencialmente la vida material del ser humano y, por tanto, al mismo tiempo que toma cuerpo específico en los diferentes momentos históricos de la vida humana, es independiente de ella en cuanto no es una determinación específica de un momento histórico, sino común a todos ellos. Cada una de las formas históricas de la vida humana tiene como basamento y punto de arranque al proceso de trabajo en su unidad orgánica fundamental general; lo que sí puede variar es la forma y el contenido social específicos bajo los que se da esta unidad, las determinaciones sociales específicas que recubren la efectivización real y el destino del acto de trabajo. A estas diferencias históricas bajo las que se manifiesta

---

[11] *Ibid*.

[12] K. Marx, *El capital*, cit., *Libro I y Capítulo VI (inédito)*, México DF, Siglo XXI, 1985, p. 29.

[13] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., «Proceso de trabajo, proceso de valorización». *El capital*, cit., vol. 1, p. 223. Es necesario no olvidar, a propósito de Baudrillard, que objeto, medio de trabajo y trabajo mismo son abstracciones que no nos describen la forma social en la que esos componentes existen en esas formaciones, ni sus modalidades de representación e intencionalidad en que son unificados. Para esto último tiene que develarse previamente la forma social en la que los individuos viven objetivamente su labor productiva indispensable, que es en verdad el lugar donde los conceptos abstractos adquieren concreticidad social.

efectivamente la realidad del proceso de trabajo es a lo que Marx llama formas sociales de trabajo.

Sea cual fuere la forma histórica en la que se dé el proceso de trabajo, este es, en última instancia, la unidad esencial definitoria del proceso de trabajo humano entre objeto, medio y trabajo propiamente dicho. Lo que sin embargo diferencia a una época histórica de otra, a una forma social del trabajo de otra, es cómo ocurre efectivamente esta unidad esencial, la forma social en la que los elementos generales del proceso de trabajo marchan a su unificación y son unificados, la intención social-general bajo la que esta unidad se realiza y recubre la intención natural-esencial, la significación social en la que el acto de trabajo se despliega, el contenido real de control, de disposición que el trabajo ejerce sobre los medios, objeto y medios de trabajo, sobre el consumo activo de ambos, sobre el producto de este consumo y, por último, la calidad técnica que objetiva y sostiene luego este conjunto de relaciones.

Las formas sociales del trabajo hacen referencia a la forma de acontecimiento real y concreta del proceso de trabajo, a su forma de existencia histórica. No existe en la realidad inmediata concreta un proceso de trabajo en general, sino procesos de trabajo específicos, formas sociales generales del trabajo de las que es posible abstraer, sin embargo, el contenido esencial general del proceso de trabajo social, común a todos pero sólo existiendo en las diferentes formas específicas del trabajo social que existen ante él como recubrimientos.

A su vez, es también necesario distinguir entre el carácter social general del proceso de trabajo y la forma social del trabajo propiamente dicha. Esta última es, como dijimos, la forma de unificación histórica específica de los elementos generales del proceso de trabajo, la intencionalidad y simbolismo social que asume la creación material, la calidad específica de unificación de las condiciones de trabajo en el proceso de trabajo y, por tanto, la columna vertebral que diferencia a las épocas históricas de la sociedad y define la forma social en la que los productos del trabajo se presentan.

Por su parte, el carácter social general del trabajo hace referencia, en cambio, a la cualidad natural del laborar humano que siempre se desenvuelve en medio de un conjunto de relaciones específicas entre los individuos, en medio de relaciones sociales determinadas, sea cual fuere el proceso en el que el individuo produce y reproduce sus condiciones de existencia. El proceso de trabajo acontece, pues, independientemente de su forma, como interrelación material y simbólica entre individuos, como acto creador de vida en la colectividad. Ya sea que la presencia de la colectividad sea directamente en el acto mismo de la producción y que la colectividad involucrada en este acto sea universal –el comunismo– o restringida o local –la comunidad

primitiva–; ya sea que el trabajo se efectúe directamente, personalmente, pero basado en regulaciones sociales de propiedad-posesión jerarquizadas y segmentadas –la economía familiar, la esclavitud, la servidumbre– o bien en el caso en el que el trabajo es parcial-formalmente social, la estructura de posesión-control es jerárquica y solamente el producto del trabajo contiene la sustancia de socialidad universal, el capitalismo.

En todos los casos, el proceso de trabajo es una actividad social (familiar, local, comunal, universal), una actividad de involucramiento (formal o real), de resultado y condición de la presencia de la colectividad en la que el individuo está definido por naturaleza y socialmente (la forma social de su proceso de trabajo). Que este carácter social se muestre en plenitud y directamente, o bien parcial, local, unilateralizado, formal, depende en todo caso de la forma social específica, histórica, del trabajo a través del cual se manifiesta este carácter, lo que no quita que su contenido más general, la producción material de la vida en colectividad del individuo, sea común e independiente de todas las formas del trabajo social. De aquí que se puede decir que el carácter social es también componente natural eterno del proceso de trabajo, mientras que las formas sociales específicas en las que existe son determinaciones al principio social-naturales de la existencia humana, y ya básicamente sociales a partir del surgimiento de la producción capitalista.

El trabajo como forma social o carácter social general nos define, por tanto, al trabajo como gasto, como deseo, como desprendimiento intencionado de las fuerzas del cuerpo detrás de la obtención de riqueza social, cualquiera sea su forma material (cósica, simbólica, festiva), en tanto que la forma social del trabajo nos remite a la realidad histórico-social en la que la actividad humana existe: en el caso del capitalismo, por ejemplo, la realidad social del trabajo es la creación de valor y su parametrización viene definida por el tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo siempre es un componente de todo proceso de trabajo, cualquiera sea su forma social, pero sólo en una de esas formas es la cualidad que define al trabajo como tal, su sustancialización social. En la incomprensión de esta diferencia reposa gran parte de algunas de las críticas de Baudrillard a Marx.

B. La forma social del trabajo en el capitalismo

Dado que todo valor de uso es una particular «sustancia natural modificada por el trabajo» y el trabajo, en tanto actividad y voluntad dirigida a un fin, sólo se externaliza incorporándose a la «sustancia natural» a través de otro medio material, cada uno de estos componentes generales del proceso de trabajo, al igual que la cualidad del valor de uso, de objeto de utilidad, son «independientes de todo desarrollo social determinado«, son «condiciones

naturales invariables del trabajo humano»[14]. Esta condición de invariación define, a su vez, una primera contraposición dentro del proceso de trabajo bajo cualquiera de sus formas sociales históricas: la contraposición entre las «condiciones objetivas del trabajo» y «la actividad misma de un trabajador»[15]. Se trata, ciertamente, de una contradicción objetiva de contenido natural, y esto es lo decisivo, fundante del proceso de creación en el sentido más general del término, ya que en esta división radica la universalidad objetiva de la realización esencial del ser humano, el universo como objeto de su ser, por tanto, también, de la potencialidad de la diversidad infinita tanto de los objetos de trabajo como de los medios y, con ello, de los valores de uso que satisfacen igualmente necesidades infinitas.

Esta contraposición definitoria de los elementos generales del proceso de trabajo es, pues, de carácter social-natural en el sentido de que es común a todos los procesos de trabajo, pero que, en cuanto elementos específicos del proceso de trabajo real, están definidos en sus formas concretas de existencia específica por la construcción social previa, por las relaciones sociales precedentes que los colocan ahí y en su escisión esencial, como componentes específicos del proceso de trabajo social. Por sí misma, esta diferencia conflictiva no define ninguna forma social del proceso de trabajo; de hecho, si lo hiciera, la forma del trabajo dejaría de ser tal para erigirse como determinación esencial--natural del trabajo humano.

Esta contraposición general entre los elementos del proceso de trabajo no nos dice nada sobre el contenido histórico-específico o «determinación de forma» del proceso de trabajo, pero sí es el punto de partida a partir del cual es posible reconstruir el contenido de la forma social de 1os procesos de trabajo. En este sentido podemos decir que la contraposición general entre objeto y medio de trabajo y el propio trabajo existe como escisión natural que define la condición de todo proceso de trabajo, no así su realidad social efectiva, esto es, su significado y representaciones sociales, que pueden recrear esa escisión como manifiesto desgarramiento de la colectividad o como diferenciación no conceptualizada, etc.

B.1. La forma social de procedencia y pertenencia de los elementos generales del trabajo en el proceso de trabajo

El proceso de trabajo, sea cual fuere su forma, es ante todo la unificación creadora, engendradora de materia de utilidad, por parte de sus elementos generales. Lo que ya comienza a diferenciar a los procesos de trabajo de una época histórica a otra, lo que constituye parte de la determinación de su forma social, es cómo estos elementos generales, que están escindidos de

[14] K. Marx, *El capital,* Libro I, *Capítulo VI (inédito)*, cit., pp. 29-59.
[15] *Ibid.*, p. 57.

manera natural, son convocados, son concentrados al proceso de trabajo, y cómo acontece vivamente esta unificación. A la forma de unificación en reposo o unidad externa de los elementos generales del proceso de trabajo hemos de llamar forma de procedencia en el proceso de trabajo, y es aquella la primera determinación de forma del proceso social de trabajo.

Bajo las relaciones de producción comunitarias, el objeto y medio principal del trabajo, la tierra, aparece como la prolongación inorgánica de la subjetividad actuante del individuo; la separación objetiva que existe entre ella y el trabajo propiamente dicho está subsumida a esta especie de pertenencia de facto de la tierra a los individuos a través de la comunidad. El individuo se vincula a ella de manera natural, como prolongación de su ser y, en este sentido, la escisión objetiva entre objeto y trabajo existe bajo la forma de prolongación inorgánica e intercomunicación recreativa de uno en el otro, sin más mediación que el mutuo despliegue ceremonioso-festivo de sus potencias contenidas. En la comunidad desarrollada en la que la cohesión no es un resultado mismo de la naturaleza circundante sino de la naturaleza humana que se trabaja a sí misma, si bien la tierra mantiene este lazo umbilical-natural con el individuo, al estar mediado en su utilización efectiva por la pertenencia del individuo a la comunidad, el vínculo de la tierra con el trabajo adquiere complementariamente una determinación social de forma: la tierra es la prolongación inorgánica de la subjetividad del individuo (determinación natural), pero que existe como tal en cuanto el individuo es miembro de la comunidad (determinación social). La pertenencia del individuo a la comunidad es la riqueza y «propiedad» de la comunidad. El contenido de la forma de concentración de los medios de trabajo y el trabajo es aquí de carácter plenamente social, aunque la representación que de ello se hagan los miembros de la comunidad puede aparecer como determinación o influjo del poderío natural sobre los individuos.

En el capitalismo, en cambio, a la separación objetiva natural de las condiciones de trabajo la sucede y la recubre una separación efectiva social entre el trabajo, por un lado, y el objeto y el medio de trabajo, por otro. Acá, la escisión toma forma de contradicción y antagonismo. Mientras en todas las formas sociales del trabajo la escisión objetiva se daba como concentración bajo la forma de unidad social efectiva (patrimonio, posesión, propiedad) del trabajo con los medios de trabajo, en el capitalismo la escisión existe bajo la forma de oposición, de separación antagónica que no hace más que afirmarse y prolongarse a la hora de su concentración en el proceso de trabajo. En el régimen capitalista, o si se quiere, para que surja el capitalismo, el trabajo es «concentrado», es convocado al proceso de trabajo desprovisto de las condiciones objetivas de su realización, precisamente en

cuanto puro trabajo general, abstraído de toda otra realidad social que no sea su desnudez, su parcialidad identificable, luego cuantificable.

En las formas de trabajo precedentes, el trabajo corporalizado en el trabajador concurre al proceso de trabajo, poseedor o propietario directo o formal de alguna de las condiciones objetivas de realización del trabajo; en unos casos del objeto y el medio de trabajo, en otros sólo de uno de ellos, y lo importante en este suceso es que el trabajador no existe socialmente como potencia aislable, desprendible; siempre viene incluyendo o incluida con los componentes materiales de su efectivización activa. En el capitalismo, en cambio, el trabajador «aparece desprovisto de las condiciones para la realización de su propia capacidad de trabajo»[16]: aquí, el trabajo vivo, el trabajo como actividad, existe sólo como «abstracción» de los «momentos de su existencia real»[17], esto es, del objeto y medio de trabajo. La única unidad objetiva que posee es la «objetividad que coincide con su inmediata capacidad», esto es, con «la existencia inmediata del individuo» en la que existe como capacidad de trabajo.

La capacidad de trabajo aparece así[18] como simple posibilidad de trabajo, que llega al proceso de trabajo desprovista del «mundo entero de las riquezas materiales[19], es lo no-objetivo mismo en forma objetiva, es el trabajo «no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto»[20] que, por tanto, está desprovisto también de los medios de vida, pues tanto las condiciones objetivas para su producción, como el producto mismo del trabajo del que estos medios de trabajo son una parte, se le presentan como no-suyos, como ajenos. De acá que la capacidad de trabajo desprovista de las condiciones y medios de vida sea, por tanto, en rigor, la «pobreza absoluta» pues se hallo excluida radicalmente de la riqueza objetiva y, el trabajador que posee esta capacidad de trabajo subjetiva, sea un «auténtico miserable» en cuanto «personificación y receptáculo de esta capacidad que existe por sí misma, aislada de su objetividad»[21].

Frente a la capacidad de trabajo como pobreza absoluta, las condiciones objetivas de su realización que efectivamente existen como escindidas de su ser ahora se presentan extrañas, como propiedad ajena. Objeto y medio de trabajo son reunidos en el proceso de trabajo frente al trabajo no de manera natural como simple externalidad inmediata de él, y no mediada

---

[16] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección, «Los dos componentes en los que se divide la transformación de dinero en capital».
[17] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, pp. 235-236.
[18] «Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole», K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 203.
[19] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit.
[20] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 235.
[21] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 203-205.

por la propiedad comunal o señorial en tanto la prolongación inorgánica de su subjetividad actuante, sino precisamente como extrañeza absoluta frente a él, como propiedad y poderío del no-trabajador. Trabajo, objeto y medio son reunidos como propiedades y como poderío ajenos, como objetividades extrañas y ajenas entre sí. La capacidad de trabajo como única propiedad del trabajador, como poderío que no existe, que no se muestra socialmente como manifestación de vida y medio de realización del individuo sino como propiedad, como objeto de egoísmo frente a los demás, despojado de otra realidad que no sea ese egoísmo objetivamente empobrecido. Los objetos y medios de trabajo, a su vez, se presentan como propiedad del no-trabajador que existe como capitalista, como mundo de la riqueza y la posibilidad de la riqueza objetiva desprovista y ajena al fundamento vivo de su formación, la capacidad de trabajo. El proceso de trabajo no sólo reúne entonces las condiciones generales del trabajo, sino que reúne ante todo, a propiedades, a objetos de propiedad portados por propietarios privados objetivamente distintos; ésta es la forma de concentración real de las condiciones generales del proceso de trabajo.

La separación natural entre objeto, medio y trabajo en el proceso de trabajo queda aquí recubierta por la separación social entre el propietario de los objetos y medios de trabajo, por un lado, y el propietario de la capacidad de trabajo, por otro; la separación natural existe ahora como contraposición social antagónica e irreductible. Quizá de ahí la fascinante ilusión de «naturalidad» de esta forma de unificación social de las condiciones generales del trabajo como propiedades.

El trabajo en su existencia como posibilidad creativa, para existir como pobreza absoluta, ha tenido que sufrir históricamente un proceso de expropiación de las condiciones objetivas de su realización a las que se hallaba unido y de decodificación de los significados simbólicos bajo los que esta unidad acontece. El trabajo tiene que existir como partícula aislada, el trabajador como un no-poseedor, como un no-propietario del mundo de la riqueza material para que esta forma social de unificación de las condiciones del trabajo tenga lugar. Pero a la vez, es también necesario que el trabajador no-objetivo, como existencia meramente subjetiva del ser-trabajador, se presente formalmente como soberanía subjetiva. Esto es, la capacidad de trabajo tiene que existir como propiedad del trabajador; sólo entonces el proceso de trabajo existe en su unidad exterior, como concurrencia de propietarios portadores de sus propiedades independientes reunidos por «su egoísmo», por «su ventaja personal», por su «interés privado»[22]. Tal es, pues, la forma social de pertenencia-concurrencia de los elementos del proceso de trabajo o unificación externa de esas condiciones. Lo que falta

[22] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 214.

ver ahora es la forma de unificación en reposo de estas condiciones ya en el proceso de trabajo; forma de unificación en reposo ya en el proceso de trabajo que precede a la *unificación en-acto* o efectivamente material de estas condiciones generales, y que en conjunto constituyen la forma de unificación o realidad interna del proceso de trabajo.

Hemos dicho anteriormente que la capacidad de trabajo existe aquí como soberanía, por tanto no se confunde con las «mismas condiciones laborales objetivas del trabajo», como en la esclavitud[23], ni con el cuerpo portador de ella como forma social de existencia, lo que supone la servidumbre. El trabajador debe aparecer como propietario continuo de su capacidad de trabajo desprovisto de los medios materiales de realización de esa capacidad de trabajo y de los medios de vida inmediatos. Y dado que sobre estas condiciones de desposesión objetiva, de pobreza absoluta, el trabajador no puede afirmar su vida a través del proceso de trabajo, pues se enfrenta a él, a la creación de la vida material, cercenado, incompleto objetivamente y, dado que el propietario de esas condiciones objetivas del trabajo tampoco puede poner en movimiento continuo creativo los objetos de su propiedad[24], el propietario de la capacidad de trabajo necesariamente tiene que colocar a disposición del propietario de los medios de producción esa su capacidad, pues es la única riqueza que posee para acceder a otras riquezas que le son extrañas. El propietario de los medios de trabajo, en tanto, necesariamente tiene que asumir esa oferta de cambio, pues es el único medio de poner en acción la potencia productiva de su propiedad. Parece una relación de iguales: cada propietario necesita de la propiedad del otro que se le enfrenta como valor de uso. Pero la diferencia radica en que uno, el trabajador, se relaciona con el dueño de los medios de producción en condición de desposesión objetiva absoluta, de peligro de muerte por su pobreza radical del mundo de las riquezas materiales; en cambio el otro se relaciona con el trabajador como el representante de ese mundo de riquezas materiales cósicas en su forma de medios, objetos de trabajo y medios de vida. Uno se juega la vida en la relación, el otro la perpetuidad de la riqueza material poseída. La relación no es de iguales sino de extremos contrapuestos.

Ahora la relación que entablan estos propietarios independientes e interdependientes a la vez en el terreno del cambio –que es ya momento de la forma de unificación externa de las condiciones generales del proceso de trabajo, o «incorporación formal del trabajo al capital»[25]– existe como

---

[23] K. Marx, *El capital,* Libro I, *Capítulo VI (inédito),* cit., p. 111.

[24] O si lo puede, sólo lo hace en una escala reducida correspondiente a la amplitud de sus facultades corpóreas personales. En este caso, la estrechez de los medios concentrados corresponde a una estrechez del número de las personas desposeídas de los medios de producción, que no se presenta entonces aún como cualidad social-general, como característica de la época.

[25] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 21, p. 1323.

entrega temporal de sus propiedades para que sean puestas en actividad por el otro propietario como su propiedad temporal, para el que son valores de uso esenciales en caso de que el dueño de los medios de producción los ceda temporalmente, pues sólo así sigue existiendo como propietario de ellos, que es el supuesto del que estamos partiendo. El trabajador pondrá en marcha el proceso de trabajo a cambio de una retribución por el uso de esas propiedades, que puede ser en trabajo mismo o en productos del trabajo en sus diferentes formas (en especie, en dinero, etc.). De hecho, esta forma del trabajo históricamente ha precedido al capitalismo y ha existido como forma transitoria de la disolución de antiguas formas de trabajo. La debilidad y la transitoriedad de esta forma radican en el carácter limitado de los medios de trabajo que pueden ser cedidos y, por tanto, puestos en funcionamiento por el trabajador individual con quien se entabla la relación de cambio. Este carácter limitado corresponde entonces a una igual limitación de la concentración de la riqueza material y de producción material de esa riqueza, que se vuelve insostenible cuando la concentración de los medios de producción y la necesidad de la producción rebasa un nivel[26]. En este caso el propietario, para poner en funcionamiento el monto de su propiedad material como objeto y medio de trabajo, ya no puede cederlos a un trabajador, ya que esto supondría su inutilidad; tiene entonces una nueva forma de cambio y uso de su propiedad y de la propiedad ajena.

En el caso de que sea el portador de la capacidad de trabajo el que ceda su propiedad temporalmente al dueño de los medios de producción –pues si la entrega de una vez para siempre se «transforma de hombre libre en esclavo»[27]–, debe recibir a cambio no los medios de producción, pues ello supondría la ruptura de la relación de la que partimos como presupuesto, sino los medios de vida imprescindibles para la continuidad de su existencia. Y, claro, la nueva entrega de su capacidad de trabajo en correspondencia con su desgaste, con su utilización, puede darse en unos casos en términos del producto del trabajo y, dado que el proceso de trabajo no necesariamente tiene como resultado estos medios de vida, el trabajador necesitará ver la forma de intercambiarlos luego por medios de vida inmediatos. En otros casos, la retribución tendrá que darse necesariamente en términos de un representante general y medido de la riqueza material, para que el trabajador adquiera con ellos la riqueza en su forma de medios de vida.

---

[26] Nivel dado ante todo por el volumen del o de los medios de producción concentrados como propiedad por el capitalista, y que ya no le puede entregar a un solo obrero, o que ya no puede ser usado por un solo obrero en la efectividad material que posee y que el capitalista quiere que rinda. Esto obliga al capitalista a ser él mismo quien comience a concentrar, en torno a los medios de trabajo que posee, a los trabajadores y, por tanto, a superar la forma de «entrega» del medio de trabajo al trabajador.

[27] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 202-203. También, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 1, p. 18.

En todos los casos el trabajador entablará relaciones de equivalencia basadas en el trabajo como sustancia de equiparación entre su «propiedad» y el propietario de los medios de producción. El obrero entregará su capacidad de trabajo por un tiempo, y recibirá a cambio una determinada cantidad de medios de vida en proporción a ese tiempo de trabajo cedido. El trabajo cristalizado en la propiedad entregada por cada uno es lo que está como sustancia de relación de igualdad y de medida. Cada uno aparece entonces como propietario de valores de uso portadores de valor; la relación que los unifica y los iguala, es la forma de valor de sus propiedades y, por tanto, cada uno aparece frente al otro como portador de mercancías. Trabajadores y propietarios de las condiciones objetivas del proceso de trabajo se unifican en el proceso de trabajo como propietarios independientes de mercancías, de valores corporalizados en valores de uso.

Cuando el trabajador, propietario de la capacidad de trabajo, se relaciona con el dueño de los medios de producción, lo hace entonces como propietario de una mercancía que es la forma social que no sólo adopta ya el producto del trabajo, sino las condiciones mismas del trabajo. Su capacidad de trabajo es vendida por un tiempo determinado a partir de un tiempo de trabajo que se halla corporizado en ésta, por lo que ésta no sólo queda parametrizada en su despliegue activo, sino que además queda sustancializada y sostenida por el tiempo de trabajo del que ésta, la capacidad de trabajo, es una forma de cristalización. Se consuma así una inversión en la que la forma aparece como contenido. El trabajador no entrega definitivamente esta mercancía, pues en ese caso el propio trabajador que corporiza esa mercancía será él mismo una mercancía y entonces se transformaría en un esclavo, y si ofrece esa su propiedad-mercancía es porque «ya no tiene trabajo que vender en la forma de otra mercancía, ningún otro valor de uso compuesto de trabajo objetivado (trabajo existente fuera de su corporeidad)»[28]. Frente a él, el comprador de la capacidad de trabajo aparece a su vez como propietario-comprador-de-mercancías, como el representante del mundo de las riquezas objetivas que existen como propiedad ajena, como voluntad extraña al trabajador. Esta relación entre el propietario de la capacidad de trabajo y el propietario de las condiciones objetivas del proceso de trabajo basada en la relación de valor, en la forma de mercancía de sus propiedades cedidas, es la relación-del-salario que define el primer momento de la forma de unificación interna de las condiciones generales del proceso de trabajo o forma de unificación en reposo de esas condiciones. Llegado a este punto, el trabajo que primeramente ha sido despojado de toda materialidad de efectivización, ahora aparece parametrizado por el tiempo y la cantidad de ese tiempo. A partir de entonces, el trabajo y el producto son una función de cantidades, de abstracciones cuantificables

[28] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit.

en las que ha sido anulado cualquier tipo de referencias convivenciales concretas, rituales, sacrificiales, festivas y voluntariosas con las que el trabajo social se presentó inicialmente.

El trabajador se relaciona ahora con el comprador de su capacidad de trabajo, y existe ya en el proceso de trabajo frente a los medios de trabajo como portador de un valor de uso que posee valor, y esas condiciones objetivas existen ante él como propiedades extrañas que igualmente existen ahí como trabajo extrañado, como valores ajenos. A su vez, el comprado de la capacidad de trabajo adquiere ese valor de uso temporal, entregando valor de cambio al trabajador[29] que no es otra cosa que el salario, y que se presenta así como la relación definitoria entre ambos poseedores de mercancías. Esta relación no es entre sus propiedades, sino entre sus propietarios, pero en tanto se la hace a partir de específicas cualidades sociales abstractas objetivadas en el producto (el trabajo humano general objetivado), que aparecen como determinaciones sociales propias de las cosas en cuanto se presenta, pues, como relación entre cosas.

Así, resulta que en el terreno de la concentración, de la unificación externa, las condiciones generales del trabajo se presentan en un primer momento como propiedades ajenas. En el terreno de la unificación interna todavía en reposo o «subsunción directa del trabajo al capital»[30] dentro del proceso de trabajo, existen ya como formas de valor confrontadas, como mercancías ajenas en que la relación básica fijada entre la capacidad de trabajo con respecto a las condiciones de trabajo para su unificación viva está regulada por el trabajo sustantivado en su corporeidad, es decir, esta mediada y definida por la relación del salario. Esto, a su vez, ha de determinar que en la relación del cambio, que es momento de la unificación externa, no sólo existan como propiedades ajenas sino como mercancías. Lo que dio lugar a la forma de la unidad interna, la forma de la unidad externa, aparece ahora como resultado con un contenido definido y plenamente correspondiente a su forma.

---

[29] «El valor de la fuerza de trabajo, al igual que de toda otra mercancía, se determina por el tiempo de trabajo necesario para la producción y por tanto también para la reproducción de ese artículo específico. En la medida en que es valor, la fuerza de trabajo misma, representa únicamente una cantidad determinada de trabajo medio social objetivado en ella. La fuerza de trabajo sólo existe como facultad de individuo vivo (en los «Manuscritos económicos de 1861-1863», el párrafo concluye así, «como habilidad del cuerpo vivo del trabajador»). Su producción, pues, presupone la existencia de éste. Una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación. Para su conservación, el individuo vivo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia. Por tanto, el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de dichos medios de subsistencia o, dicho de otra manera, el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquella», K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 207.

[30] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 21, p. 1323.

Pero ahora, para que finalmente acontezca el trabajo es necesario que esta unificación en reposo exista como unificadora en acto; y la forma de acontecimiento de esta unificación creadora no es más que un hecho social-tecnológico definitorio del proceso de trabajo.

B. 2. La forma y el contenido de la unificación creadora o en-acto de las condiciones generales del trabajo en el proceso de trabajo en el capitalismo

Visto en su contenido general-material, en el proceso de trabajo entran en contacto creador las tres condiciones del trabajo: el objeto, el medio y el trabajo propiamente dicho. La capacidad de trabajo se encuentra con las condiciones objetivas de su realización, dando lugar a un producto satisfactorio de necesidades específicas. La capacidad de trabajo se realiza como trabajo, como capacidad moldeadora del objeto de trabajo, a través del medio de trabajo en un producto del trabajo. Es el proceso de trabajo-en-acto independientemente de su forma social y como tal común a toda forma social de trabajo. Pero en cada época histórica este contenido general sólo existe en una forma y contenido social específico que recubre y subsume al contenido general, que ya sólo existe como medio de realización del contenido y la forma social específica. Esto es justamente lo que sucede también con las condiciones generales de producción que llegan al proceso de trabajo directo como formas-mercancías. Veamos.

Ciertamente, la capacidad de trabajo entra al proceso de trabajo como fuerza y voluntad que ponen en movimiento el medio de trabajo sobre el objeto de trabajo, con una intencionalidad específica como valor de uso de la producción. Mas esto, que es el contenido real del proceso de trabajo en general, en el proceso de trabajo concreto, histórico-real, en el que existe como mercancía, es tan sólo el contenido formal de su propia actividad. Y es que la capacidad de trabajo ha sido incorporada realmente al proceso de trabajo en cuanto forma de mercancía, en cuanto «pretexto» del valor, que es la forma social concreta en la que existe y en la que ha sido convocada, por tanto, el contenido sustancial específico en el que existe como actividad frente a las condiciones objetivas del trabajo es el de su uso efectivo cuantificable por el valor. Tal es su realidad social producida por las determinaciones sociales de unificación precedentes. Cuando la fuerza de trabajo se encuentra con las condiciones objetivas de trabajo, lo hace como una mercancía al lado de otras mercancías, como una mercancía que no sólo le pertenece en ese lapso al comprador de la capacidad de trabajo, sino cuyo uso por él está regulado por el valor de esa capacidad de trabajo. La realidad material de la capacidad de trabajo, el trabajo-en-acto, está así subsumido a la forma de valor.

No sólo es el cuerpo que la porta el que está ya supeditado a la relación de valor (el salario), sino el mismo trabajo existe ahí en miras al valor y cuantificado por el valor. Pero el valor de uso de la capacidad de trabajo es precisamente «el trabajo en sí»[31], lo que significa que el proceso de trabajo coincide aquí con el consumo efectivo de la mercancía capacidad de trabajo en la creación de nuevos valores y, al estar este consumo efectivo regulado por el valor del valor de uso de la capacidad de trabajo, el trabajo aparece así como potencia creadora de valor. La actividad creadora en la que se define el trabajo en su contenido general ha sido reducida a trabajo creador de valor, y ésta es la forma específica en la que cuenta el trabajo, la forma de su realidad inmediata, la forma en la que ha quedado recubierta su realidad general. Para que esto suceda, en primer lugar, la forma ha tenido que aprehender parte de la realidad general del trabajo, pues sólo sobre ello puede sostenerse la determinación de forma; y ciertamente lo ha hecho, la forma ha aprehendido parte de la realidad general del trabajo al verlo como creador de valor, pero precisamente en su realidad abstracta, indiferenciado como mera actividad humana indistinta. En segundo lugar, ha colocado a esta abstracción como realidad y contenido específicos del trabajo en el proceso de trabajo o, en otras palabras, como forma directamente social de su utilidad.

Tenemos entonces que, al apoderarse la forma de valor de la forma de concentración y consumo de las condiciones generales del trabajo, y particularmente de la fuerza de trabajo, su consumo existe simplemente en su realidad más abstracta, puesta ahora como una realidad concreta y esencial: ser «objetivización de trabajo general»[32]. La capacidad de trabajo aparece específicamente como «fuente de valor», como «creadora de valor», y ella existe como la forma social de la fuerza de trabajo en el proceso de trabajo inmediato[33].

El trabajo objetivado general, en el que también se manifiesta la cristalización concreta de la capacidad de trabajo, no es la sustancia definitoria de la realización de la capacidad de trabajo, por mucho que le es inherente. Sin embargo, bajo este proceso de subsunción efectiva del proceso de trabajo inmediato a la forma-valor, lo que emerge es ese componente abstracto, el trabajo humano general, que es puesto como sustancia social definitoria del consumo de la capacidad de trabajo, subsumiendo el contenido real-total general del trabajo. El trabajo adopta así, en cuanto a actividad real, la forma de «fuente», de «poderío» creador de valor medido

---

[31] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Proceso de trabajo» y «Proceso de valorización».

[32] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 203. Véase también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., «Proceso de trabajo».

[33] Esta forma de existencia real de la capacidad de trabajo es la realidad de las relaciones económicas que se dan en el proceso de trabajo, que son distintas de la manera en que esa realidad es asumida por la conciencia social inmediata.

por el valor. Pero, bajo esta forma histórica cercenada y unilateral de realidad del trabajo en el proceso de trabajo, el trabajo da más de lo que recibe, esto es, la capacidad de trabajo genera más trabajo objetivado del «que está dentro de ella como valor de cambio»[34]. Su valor de uso cuantificable en tanto «actividad fluida que queda fijada como valor de cambio», y que ha sido cedida temporalmente como propiedad del propietario de los medios de producción, es mayor a la cantidad de trabajo necesaria para la retribución de trabajo en cuanto valor de cambio o trabajo pretérito encerrado en la capacidad de trabajo[35]. Acá, la cantidad en la que se expresa la forma es definitoria del contenido al que corresponde la forma del trabajo, pues es precisamente esta diferencia cuantitativa, esta escisión permanente entre la cantidad en que se ejerce o consume la capacidad de trabajo, en su forma de valor de uso del valor de cambio que pertenece al propietario de los medios de producción, y la cantidad del valor de cambio de la capacidad de trabajo como valor de uso, que pertenece al trabajador, lo que define el contenido esencial de la forma de unificación activa de la capacidad de trabajo con el objeto y medio de trabajo, «como transformación real del trabajo en capital en el proceso de trabajo»[36], lo que define al proceso de trabajo inmediato como proceso de valorización[37].

El proceso de trabajo puesto en su realidad efectiva como proceso de unificación y de producción de valores, como proceso de formación de valores, es ya, en cuanto ello, proceso real de producción de mercancías. En su resultado, la mercancía, que es unidad del valor de uso y del valor de cambio, se muestra a la vez como la unidad del «proceso laboral y del proceso de formación del valor»[38], y en el dominio del valor de cambio sobre el valor de uso, que existe sólo como cuerpo de manifestación del primero, del valor de cambio, el proceso laboral que ha quedado subsumido a la formación de valor, aparece como lo que tiene lugar dentro de la «materia» del primero, que «constituye su contenido»[39].

El proceso de valorización o de creación de un valor mayor que el que entró al proceso de trabajo, como contenido social de las condiciones generales del trabajo, que puede ser visto como «prolongación»[40] del proceso de creación de valores, en verdad es la realidad contundente de la subsunción del proceso laboral al valor; más aun, el proceso de creación de valores existe como el medio del proceso de valorización que no es más que el valor

---

[34] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Proceso de valorización».
[35] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 234.
[36] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 21, p. 1.323.
[37] *Ibid.*, p. 226.
[38] *Ibid*. Véase también *El capital*, Libro I, *Capítulo VI (inédito),* cit., p. 21.
[39] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, pp. 244-245. Véase también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit.
[40] En las *Teorías sobre la plusvalía*, a esta parte del proceso de producción Marx la llama también «superproducción», K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 1, p. 259.

recreándose en el proceso de creación de valores, autorreproduciéndose, puesto en movimiento acrecentado por sí mismo. El proceso de valorización, materialmente, en cuanto actividad, es la prolongación del proceso de creación de valores, pero socialmente es la realización de una transformación radical producto y sustentada materialmente en el propio proceso de creación de valores.

El valor excedente creado en el proceso de creación de valores, en el que existe como su resultado «natural», inminente, puesto como intención definitiva y organizadora de todo el proceso de producción de valores y que puede ser visto como forma plenamente correspondiente al contenido social general que posee el proceso de creación de valores, es el proceso de valorización. Aquí, el valor no sólo entra en el proceso de trabajo y lo subsume para crear valores sino, ante todo, para aumentarlos, para acrecentar su magnitud en cuanto sustancia. La cantidad del valor, en este caso, juega nuevamente un papel que define una calidad social, pues en cuanto el valor no sólo se apodera del proceso del trabajo para preservarse (proceso de creación de valores), sino para incrementarse a través de la prolongación del proceso de creación de valores, el valor existe como sustancia en proceso[41], como valor que se autovaloriza, que se potencia[42]; el proceso de creación de valor se transforma en proceso de valorización, y el valor en cuanto tal movimiento de autovalorización, en capital.

Para que la valorización acontezca es ciertamente imprescindible que el proceso de trabajo ocurra bajo el control (primero formal[43], luego real), del capitalista, pues este proceso de valorización se da como prolongación del proceso de creación de valores. Este control es necesario, entonces, tanto para que el producto del trabajo exista como «producido por el tiempo de trabajo socialmente necesario»[44], como para que el tiempo de trabajo cedido por la capacidad de trabajo al propietario de los medios de trabajo sea el «correspondiente» al valor de cambio que entregó por el uso de esa capacidad. En uno y otro caso se trata de una vigilancia que posibilita que el trabajo vivo se objetivice en una cantidad de tiempo de trabajo mayor que la que recibió como valor de cambio por su valor de uso. Esto significa que el trabajo tiene lugar aquí bajo una «relación de servidumbre» o «coerción

---

[41] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 189.
[42] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Unidad del proceso de trabajo y del proceso de valorización».
[43] Por ejemplo, en el trabajo a destajo, «fundamento de la industria doméstica moderna» en la que es «superflua gran parte de la vigilancia del trabajo» por el capitalista, pero en el que, pese a ello, ejerce un control sobre el proceso de trabajo en conjunto a través de la aceptación o rechazo por «fallas» del producto entregado por el obrero, el salario por número de productos, etcétera. K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 674.
[44] *Ibid.*, p. 228.

inmediata»[45], que compete al trabajo vivo, a su desvalorización real permanente y, con ello, a la valorización real permanente del valor. Esta relación de coerción del trabajo vivo en el proceso del trabajo inmediato, brutal y opresiva, es sin embargo mediata porque está sustentada en una relación formal de iguales que encubre esta radical expropiación: el intercambio del valor de uso de la capacidad de trabajo por su valor de cambio, siendo que, en realidad, el valor de uso de esa capacidad de trabajo produce más valor de cambio que el que recibe por su uso en el proceso de trabajo. La coerción mediata forma pues parte de las condiciones internas necesarias para que el proceso de trabajo exista como proceso de valorización.

Pero también hay otros elementos o determinaciones sociales que sostienen este contenido social del proceso de trabajo que inicialmente aparece como resultado de la forma de concentración de los elementos generales del proceso de trabajo, pero que luego aparece ya como condición de ella. Y es que el producto del trabajo, incluido el propio trabajo, no pertenece al trabajador, pertenece al capitalista. Esto no sólo es cuestión de soberanía jurídica en el sentido de que, dado que los medios, objeto y capacidad de trabajo temporalmente adquiridos son de propiedad del capitalista, el resultado material de su unificación creativa es también propiedad del mismo capitalista, sino que, esencialmente, la capacidad de trabajo en su momento de realización existe como capital, está incorporada al valor como un momento más de su autovalorización.

En la esfera de la circulación, la capacidad de trabajo se enfrenta al valor-dinero como mercancía, en el proceso de trabajo se relaciona con el trabajo objetivado (las herramientas-mercancías), como fuente de valor y en el acto-de-trabajo, en el acto de realización efectiva de la capacidad de trabajo, en la que ella existe como manifestación presente, como trabajo-viviente desprendido de toda determinación de valor, existe como creación de valor, de trabajo objetivado por definición separado, autonomizado y enfrentado al propio trabajador. El trabajo vivo no es valor, pues es justamente el «trabajo-no-objetivado», el no-*valor*[46]; tampoco posee valor porque no contiene trabajo pasado; la que posee valor es la capacidad de trabajo de la que brota, el trabajo-vivo es «actividad fluida», creadora, que en el proceso de valorización existe como «creadora del valor», es decir, lo que es directamente su no-ser, el valor. La capacidad de trabajo corporizado ha devenido entonces en «poder»[47] del valor que

---

[45] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 267. Véase también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., «Los dos componentes en que se divide la transformación de dinero en capital», cuaderno 2, p. 55. También sección sobre la «Cooperación», *Teorías sobre la plusvalía* (Parte de los *Manuscritos de 1861-1863,* cit.), vol. 2, p. 373.

[46] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit.; véase también *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 213.

[47] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., «Los dos componentes en que se divide la transformación del dinero en capital». Por una parte «reproduce el salario –y por tanto el valor de capital variable– y de otra parte crea una plusvalía», K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 1, p. 267.

se autovaloriza, del capital. El trabajo se ha «transformado directamente en capital»[48] y el mismo obrero que porta esa capacidad ha devenido en «un modo de existencia particular de ese capital»[49].

La fuerza de trabajo ha sido obligada a existir, pues, primero como mercancía, luego como potencia del capital, como momento de su movimiento, como fuente de su existencia, pero paradójicamente, sin que la sustancia vital de la existencia activa de esa capacidad de trabajo, el trabajo-en-acto, el trabajo-vivo, pueda existir como capital, sino precisamente como su negación, como trabajo-no-objetivado.

Así como el trabajo objetivado existe sólo a partir de la realización del trabajo viviente, el capital como movimiento envolvente del valor del proceso de trabajo para autovalorizarse sólo puede cobrar vida a partir de lo único social que es directamente no-capital, el trabajo vivo. El capital existe entonces por su negación desde el mismo proceso productivo, el cual es subordinado, reducido a sus fines, convertido en su fuerza, sin lograr nunca, sin embargo, disolverlo en su antítesis radical frente a él.

El aspecto tecnológico de esta relación vivificante de contrarios que determina el contenido del proceso de trabajo bajo el capital es la relación del dominio del trabajo objetivado sobre el trabajo vivo en el propio proceso de trabajo.

Los medios de producción, hemos visto, no pertenecen al trabajador sino al capitalista. En cuanto materiales, estos productos del trabajo se presentan como ajenos y separados del trabajador, más, como cristalización del trabajo, como trabajo objetivado colocados en el proceso de valorización, ellos aparecen como medios para succionar trabajo vivo y alimentar el trabajo objetivado en tanto sustancia autónoma, como medios para «preservar y acrecentar el trabajo objetivado». El que las cosas asuman este papel no es más que el resultado de la autonomía y el poderío que ha asumido el valor, el trabajo objetivado general, frente al trabajador, al haber subsumido el proceso de trabajo como proceso de creación de valor y la capacidad de trabajo como fuente de valor.

El trabajo vivo se cristaliza en trabajo objetivado, en lo que es directamente su no-ser, mas, en este caso, su realización deviene de su desrrealización radical, su objetivación en enajenación. Esta calidad de enajenación que asume la objetivación del trabajo-vivo no es un resultado inherente a la misma objetivación, por tanto naturalmente insuperable, pues sea cual fuere la forma social del proceso de trabajo, el trabajo vivo se

---

[48] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 21, p. 1323. Véase también *Grundrisse*, cit., vol., p. 249.
[49] K. Marx, *El capital*, cit., vol.1, p. 407.

realiza objetivándose. El trabajo objetivado no siempre ha existido como enajenación del trabajo vivo: sólo asume radicalmente esta forma en el proceso de trabajo colocado como proceso de valorización, porque es ahí donde el trabajo objetivado, sustancia del valor, aparece como sustancia autónoma desprovista de materialidad natural en la que se da y que regula, define e identifica el proceso de trabajo. En otras formas sociales del trabajo, el trabajo general objetivado no existe como elemento autónomo y definitorio del proceso de trabajo; sólo en el proceso de valorización, que es el proceso de producción del capital, está como sustancia social específicamente definitoria de la socialidad del proceso productivo y, por tanto, sólo en este régimen el trabajo vivo existe como antítesis manifiesta del trabajo objetivado, como negación social efectiva y real del valor.

Pero, puesto que el trabajo objetivado es tanto el producto del trabajo como la forma de presencia de las condiciones de trabajo ajenas al trabajador en el proceso productivo, este trabajo objetivado que toma formas de medios de producción, necesariamente, objetivamente, aparece frente al trabajo vivo como «fuerza independiente separada», como «voluntad ajena»[50].

Dado que las condiciones objetivas del trabajo son producto del trabajo, cuerpo material del trabajo objetivado, forma particular de corporalización del «trabajo humano general», «es en su propia objetivación» que el trabajo, como su resultado, confronta al trabajo como poder ajeno, como un poder independiente»[51]. Resulta así que en cuanto el trabajo-vivo se convierte en medio, mediante el cual el trabajo objetivado se incrementa en el mismo proceso de trabajo, el proceso de subsunción del proceso del trabajo al valor, en ese mismo instante el trabajo vivo queda enajenado de su resultado y el trabajo objetivado sustantivado completa su dominio sobre el mundo de las riquezas objetivas. Los medios de producción que en un inicio se presentaban como mercancías y de donde partió la subsunción del proceso de trabajo a la forma-del-valor, aparecen ahora ante el trabajador como «poderes egoístas que se le enfrentan»[52], como valor que se sostiene a sí mismo, como valor que se relaciona con el trabajo vivo para valorizarse, para autovalorizarse, como existencia objetiva del capital[53]. El uso que el individuo da a los medios de producción en el proceso de trabajo se presenta ahora como dominio de los medios de producción sobre el hombre

---

[50] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Unidad del proceso de trabajo y del proceso de valorización».
[51] *Ibid.*
[52] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., p. 18.
[53] «Las formas sociales de su propio trabajo –subjetiva y objetivamente– o la forma de su propio trabajo social, constituyen relaciones que se han formado con independencia total respecto a los obreros individualmente considerados; éstos, en cuanto subsumidos en el capital, se convierten en elementos de esas formaciones sociales que, empero, no le pertenecen. Esas formaciones sociales se les contraponen, pues, como formas de capital mismo…», *ibid.*, p. 96.

genérico, sobre los seres humanos[54]; las cosas parecen adquirir vida y poder sobre el ser humano, que ve perplejo cómo las cosas lo usan como medio para agigantar su poderío. El fetichismo, «la personificación de una cosa y la cosificación de una persona»[55] (o realidad fantasmagórica), aparece así también como producto inmediato del propio proceso de trabajo.

Lo que desde el punto de vista del trabajador es sojuzgamiento e impotencia en la realización del proceso de trabajo subsumido al valor, al que él también ha sido subsumido, para el trabajo-vivo colocado frente al trabajo objetivado es dominio del último sobre su ser, y el resultado activo de esta subordinación no es más que la perennidad reactualizada de esta subordinación-desposesión esencial del trabajo frente al capital.

Esto significa que el proceso de trabajo no sólo produce el trabajo objetivado como poder dominante y ajeno al trabajo-vivo, sino que, por ello precisamente, produce la capacidad de trabajo como mercancía, al obrero portador de ella como mera fuerza objetiva abstracta, a las condiciones objetivas (objetivo y medio de trabajo) como condiciones ajenas y confrontadas al trabajo vivo, como capital que ha de volver a concentrar y succionar al trabajo vivo para conservarse y acrecentarse como valor.

«Al final del proceso de trabajo por tanto, sus condiciones originales, sus factores originales y las relaciones originales están en pie. La relación-del-capital y el trabajo asalariado es por tanto reproducida [...] Todo lo que emerge al final del proceso es lo que entra al principio; por un lado, trabajo objetivado en tanto capital, por otro trabajo sin objeto, como mera capacidad de trabajo»[56], como mera «fuente subjetiva abstracta de riqueza, separada de sus propios medios de objetivación»[57]. El trabajo ha producido así, como resultado de su propia objetivación, su producto como poder ajeno que lo domina y explota.

El proceso de trabajo inmediato ha quedado finalmente subsumido al valor, y el valor que existe ahora como resultado y que vuelve a someter al proceso de trabajo es ya capital. El proceso de trabajo existe como proceso de valorización, la forma del trabajo se da como trabajo asalariado y el proceso de producción en su conjunto, en su fin interno, en su desenvolvimiento y su resultado, se desenvuelve como proceso específico de producción de plusvalor[58], proceso de objetivación de trabajo impago.

---

[54] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 376. Véase también *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., pp. 19-20 y *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 1, p. 363.
[55] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 21, p. 1317.
[56] *Ibid.*, «Los dos componentes en que se divide la transformación de dinero en capital».
[57] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 701.
[58] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., pp. 33-76.

Desde el punto de vista de las relaciones de propiedad que recubren este contenido del proceso de trabajo capitalista, la vinculación entre los medios de trabajo y la capacidad de trabajo no sólo está marcada por la ajenitud objetiva entre ellos, incluso previamente a su unificación-en--acto en el proceso de trabajo, sino que, además, el portador de la capacidad de trabajo y el «portador» de los medios de producción se relacionan como propietarios privados ajenos en el proceso de cambio. En el proceso de unificación de la capacidad de trabajo y de los medios de producción, éstos son concentrados tanto como propiedades, como en cuanto propiedad privada del dueño de los medios de producción y del monto de valor de la capacidad de trabajo cedida al propietario de esa capacidad de trabajo. En el proceso de trabajo-en-acto, medios de trabajo y trabajo en su movimiento social efectivo y en su resultado, actúan como propiedad del capitalista, esto es, la transformación del trabajo en capital o, lo que es lo mismo: (a) la incorporación del valor de los medios de producción en el producto; (b) la reposición del capital variable-salario, y (c) la creación de plusvalor que la forma social de la actividad del trabajo cristaliza como forma social del producto del trabajo, se despliegan como propiedad exclusiva del dueño de los medios de producción.

El proceso de trabajo en cuanto proceso de creación de valores aparece así «basado en el trabajo privado»[59], y esto independiente-mente de la forma (estatal, por corporaciones, individual) de propiedad que puede adoptar este contenido de la relación de propiedad privada. Si nos fijamos en el proceso de valorización en su continuidad, de «flujo continuo», de su reiteración ampliada que es la forma de reproducción específica que engendra la forma social capitalista del trabajo, estas relaciones de propiedad privada con las que comenzó el proceso de producción y que, como hemos visto, han sido producidas también como resultado del proceso de trabajo, aparecen ahora en su realidad de simple formalidad y ocultamiento del movimiento esencial de este proceso: el intercambio de propiedades que realizan el capitalista –propietario del monto dinerario correspondiente al valor de cambio de la fuerza de trabajo– y el portador de esa fuerza de trabajo, como dos propietarios privados de mercancías, en realidad no es una relación de intercambio sino la «relación de apropiación del trabajo ajeno impago» (Marx). Así, por una parte, la propiedad del capitalista es, en tanto tomamos en cuenta el proceso de producción en su continuidad ampliada, «una parte del producto del trabajo ajeno», cristalización del trabajo del obrero precisamente en el proceso de producción que ha antecedido a esta nueva etapa del proceso de producción. Por otra parte, el trabajador no sólo tiene que reintegrar nuevamente con su trabajo al capitalista esto que fue su producto (parte de la jornada de trabajo en que repone el salario) con un nuevo producto, sino

[59] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 3, p. 115.

que, además, debe hacerlo incorporando un «nuevo excedente» que perpetua su esclavización a esta forma de desposesión radical de la riqueza material. La relación entre propietarios es relación de explotación, perpetuada y acrecentada, del trabajo por el capital.

En el proceso de trabajo inmediato, a su vez, el intercambio de equivalentes que define la igualdad de los valores de cambio de las mercancías entregadas por los propietarios independientes, la fuerza de trabajo por un lado, el monto dinerario de los medios de vida para la reproducción de esa fuerza de trabajo por otro, oculta la realidad efectiva de la realización de las «mercancías», del consumo de las mercancías intercambiadas entre el obrero y el capitalista. Mientras, por una parte, el valor de los medios de consumo entrega al trabajador un volumen de medios de vida que restituyen su capacidad de trabajo con el mismo valor de cambio que el recibido inicialmente, por otra, el consumo de la fuerza de trabajo en el proceso de trabajo genera un monto de valor mayor que el que posee, diferencia de valor que es apropiada por el capitalista como plusvalor, como ganancia. El trabajador entrega, pues, más valor del que recibe aunque recibe, en el intercambio en condiciones normales de la producción capitalista, el valor de su fuerza de trabajo a través de la forma del salario como sanción de un intercambio de «equivalentes». La relación del salario, en cuanto «relación transmutada» del valor (o precio) de la fuerza de trabajo, «vuelve invisible la relación efectiva»[60] del trabajo impago, pues al existir como «precio del trabajo mismo», el salario hace *aparecer* el tiempo de trabajo impago, que sustancializa el plusvalor, como tiempo de trabajo pago; la relación de no equivalentes entre el valor generado por la fuerza de trabajo y el valor recibido a cambio como relación de equivalentes.

La relación de equivalentes y de propietarios iguales se da objetivamente, por tanto, en ese movimiento continuo de producción del capital, como pura apariencia que mistifica la realidad expropiadora del trabajo vivo por el trabajo objetivado, sustantivado.

C. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al capital

El recubrimiento del proceso de trabajo por el valor en un primer momento ha de determinar la forma de concentración y relacionamiento todavía pasivo de las condiciones objetivas del trabajo.

En primer lugar, su concentración en el proceso de trabajo como mercancías: fuerzas de trabajo, objeto y medio de trabajo existen y se relacionan mediados por la relación monetaria en cuanto valores[61].

---

[60] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 657-721.
[61] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., p. 61.

En segundo lugar, ya en el proceso de trabajo inmediato, el trabajo adopta la cualidad definitoria de su existencia social como «fuente de valor», de valor de uso del valor[62] regulada por el valor de cambio.

En tercer lugar, cuyo resultado no sólo no le pertenece, sino que además manifiesta objetivamente la desrrealización radical del trabajo- vivo, la capacidad de trabajo aparece en el proceso de trabajo como potencia actuante del capital.

Estos tres contenidos en conjunto definen una forma específica del trabajo social en el proceso de trabajo, la forma del trabajo correspondiente al modo de producción capitalista.

En cuarto lugar, la subsunción del proceso de trabajo por el valor supone y produce que la realización del trabajo se dé bajo el mando y supervisión del propietario de los medios de producción, como vínculo objetivo de afirmación del trabajo como valor de uso del valor, es decir, creador de plusvalor, en cuanto potencia sometida a las normas de su uso por el valor, esto es «al tiempo de trabajo socialmente necesario» para la producción[63] de otros valores de uso, lo que supone a la vez:

En quinto lugar, la formación de «relaciones económicas de hegemonía y servidumbre mediatas»[64], de coerción que someten la voluntad del trabajador portador de la capacidad de trabajo a la valorización del capital.

En sexto lugar, puestas las condiciones objetivas del trabajo como propiedad ajena e independiente del trabajador y el producto del trabajo como valor autónomo que valoriza el valor inicial del capitalista, estas condiciones objetivas del trabajo devienen frente al trabajador en capital, en poder objetivo viviente que se yergue frente al trabajo para preservarse e incrementarse[65].

---

[62] No es que lo sea siempre, sólo lo es en el régimen de producción en el que aparece como lo específicamente social del producto del trabajo y la riqueza social. ¿Cuál es la sustancia del valor? El trabajo objetivado, entonces. El valor sólo puede acrecentarse en cuanto se acrecienta la magnitud del trabajo objetivado y éste no puede acrecentarse por el sólo consumo de los medios de producción, pues ellos sólo reponen en el proceso de trabajo su valor, lo transfieren. El único elemento que, aparte de reponer su valor, crea nuevo valor es precisamente el trabajo al objetivarse. Puesto entonces el valor como sustancia llamada a acrecentarse, sólo puede hacerlo consumiendo trabajo-vivo en el proceso de trabajo u objetivación del trabajo-vivo. No es que la utilidad general del trabajo sea la creación del valor –de hecho sabemos que la rebasa y sólo cumple ese papel como abstracción de su concreticidad–, sino que la utilidad específicamente social del trabajo en el régimen del capital es, precisamente la de acrecentar el valor; de ahí que el único valor de uso efectivo del valor es el trabajo. En términos similares y menos abstractos, el valor de uso de la capacidad de trabajo es el trabajo y, como el trabajo objetivado da cuerpo al valor, se puede decir también que «su valor de uso específico (de la capacidad de trabajo) es la creación de valor» (Marx).

[63] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Unidad del proceso de trabajo y del proceso de valorización».

[64] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., pp. 61-65.

[65] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 2., p. 68. Véase también *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., p. 61.

El conjunto de estas seis determinaciones de forma del proceso productivo que definen la cualidad social del proceso de trabajo inmediato, es el proceso de trabajo en tanto proceso de valorización o contenido social específico-histórico de la forma social del proceso de trabajo en el régimen capitalista.

Por otra parte, vistas estas seis determinaciones ahora como determinaciones de contenido del proceso de valorización en su especificidad histórica, respecto al proceso de trabajo en general, ellas en conjunto dan cuenta de una determinación de forma social del proceso de trabajo inmediato o subsunción formal del proceso de trabajo al capital (SF). La subordinación a la forma de valor de las condiciones generales del proceso de trabajo, de su actividad-en-acto, de su resultado y de su movimiento histórico inicial define así una forma de «interconexión social»[66] de los factores del trabajo inmediato. Este momento histórico específicamente organizacional del contenido social del proceso de trabajo inmediato y que permanentemente es reproducido como cimiento del régimen del capital, es la subsunción formal del proceso de trabajo al capital o forma específicamente social del proceso de trabajo. La unidad de la forma y el contenido social del proceso de trabajo bajo el capital nos da a su vez la forma del proceso de producción capitalista.

La subsunción formal como forma histórico-social del proceso de trabajo como movimiento inicial y perpetuado de la subsunción del proceso de trabajo al valor en cuanto movimiento producido autoafirmado, se caracteriza a su vez por la producción de otras cualidades de forma del proceso de producción que no caracterizan necesariamente al proceso de valorización en su forma simple, aunque su desarrollo autoproducido los contiene. En primer lugar, la metamorfosis de la cualidad social de la mercancía fuerza de trabajo que, de formalmente social en el proceso de intercambio, deviene realmente social en el proceso de trabajo[67]; de potencia aislada corporalizada en el trabajador individual que oferta personalmente su posesión, en su uso efectivo en el proceso de trabajo no sólo se relaciona objetivamente con otros miembros productores y poseedores de mercancías, no sólo corporiza su valor de uso en un valor de uso de carácter social[68], sino que además, en la regulación de su actividad creadora por «el tiempo de trabajo socialmente necesario» cristalizado en el producto, la actividad de la fuerza de trabajo queda incorporada sustancialmente al conjunto social a través de la forma específicamente social de relacionamiento entre los individuos de la colectividad: el valor que es precisamente la objetivación de esta actividad. Que esta existencia social de la capacidad

---

[66] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección sobre la «Cooperación». También Jorge Veraza, *Para la crítica a las teorías del imperialismo,* México DF, Itaca, 1987, pp. 130-150.
[67] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 394.
[68] Véase la sección primera de este texto sobre el significado del «carácter social del valor de uso».

de trabajo y del trabajador sea mutilada y parcial por darse sólo en cuanto abstracción de las cualidades del trabajo (sólo en cuanto trabajo abstracto humano), es un problema que no anula sino que delimita la cualidad, la extensión y la realidad formal de la existencia social del individuo en el régimen mercantil-capitalista.

En segundo lugar, en la medida en que la forma del-valor subsume al proceso de trabajo y consolida el contenido social específico de este proceso como proceso de valorización, en que el proceso de valorización puede existir como continuidad, la forma del trabajo específica que surge de este dominio queda fijada como forma social del trabajo. La subsunción formal del trabajo supone, entonces, no sólo a todas las características precedentes como condiciones, sino también a todas ellas como resultado o, lo que es lo mismo, la interconexión social de las condiciones de trabajo existe ahora como resultado de la subsunción. El valor como forma social plena de existencia del producto del trabajo y de la unificación en-acto de las condiciones del trabajo, aparece ahora como resultado del propio proceso productivo.

Puesta ya la forma social del trabajo o forma histórica de unificación creativa de los elementos generales del proceso de trabajo como condición y resultado del propio proceso de trabajo (subsunción formal), su movimiento y continuidad implica, determina a la vez una modificación necesaria de las condiciones técnicas de realización del proceso productivo.

Y es que la forma social de unificación de las condiciones de trabajo o la forma de realización del proceso productivo es tanto una determinada forma de trabajo, de actitudes y relaciones de los seres humanos entre sí directamente y de los seres humanos entre sí a través de las cosas en el proceso de trabajo, como también una determinación de la relación material transformativa-consuntiva del trabajo vivo con las condiciones objetivas de su realización y del trabajo vivo como realidad en acto. De manera inmediata, entonces, la forma social del proceso de trabajo (SF) engendra, destaca como concreción material propia, correspondiente a la realidad de su contenido, la amplitud de las condiciones generales del trabajo concentradas[69].

Al quedar rota la esfera personal o familiar-comunal de satisfacción de necesidades a partir del trabajo familiar-comunal y ser reemplazada por la producción de mercancías, en la que el carácter universal del valor de uso se yergue como medio de satisfacción de las necesidades, el volumen de productos a producir no halla más restricción propia que la del tiempo

[69] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 391. Véase también *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito),* cit., p. 57.

de su circulación y consumo o las formas de producción no-mercantil[70]. Por otra parte, al quedar definido el contenido social del proceso de trabajo como proceso de valorización, el volumen de trabajo vivo a ser succionado no tiene más límite general que el de su agotamiento: al quedar colocadas las condiciones de producción en su forma específicamente social como trabajo objetivado, en general el volumen de su uso no tiene más límites que la cantidad del representante general del trabajo objetivado sustantivado (dinero) que poseen los capitalistas. La concentración de muchos medios de trabajo y muchos trabajadores bajo el mando de un solo capital aparece entonces como impulso necesario general de la forma social que ha asumido el proceso de trabajo. Como tal, es una determinación de forma social cuantificable del proceso de trabajo, que manifiesta la amplitud de la propiedad poseída, de la capacidad de trabajo comprada, del proceso de trabajo controlado, del valor excedente expropiado, etc., pero a la vez es también ya una determinación de forma material, de realización y realidad tecnológica del proceso de trabajo.

El volumen de los medios de trabajo, su concentración y la de la propia capacidad de trabajo configura un nuevo orden objetivo, técnico-procesal de realidad del proceso de trabajo. Ciertamente, se trata de una verdadera revolución en la realidad productiva de las condiciones objetivas del trabajo[71]: por un lado, independientemente de la forma cooperativa (simple o compleja) que asume la actividad laboral de los obreros reunidos, su presencia actuante en un mismo recinto, haciendo uso en común de ciertos medios de producción (quizá al principio sólo como edificaciones, depósitos de materias primas, medios de coordinación formal o real del trabajo, etc.), da al consumo de esos medios un carácter «colectivo» en el propio proceso de trabajo, aunque éstos sean formalmente sólo propiedad privada del capitalista. Que estos medios de trabajo asuman este carácter social de hecho no es algo nuevo en la historia de las variadas formas históricas del proceso de trabajo. Lo que sí lo es, es que esto se dé como carácter general de todos los medios de producción de la sociedad, o tendencialmente de todos, y que por tanto, todo medio de producción para serlo tenga que ser consumido socialmente.

Por otro lado, este contenido técnico de la forma social es lo que a su vez va a sancionar y sostener realmente el carácter social del consumo de la capacidad de trabajo que ha antecedido a este contenido técnico del proceso de trabajo.

---

[70] De ahí también ese carácter depredador y destructor de naturaleza del régimen capitalista, pues su preservación, su contemplación creativa y resguardo no existen como contenido específicamente social del proceso de trabajo, tal como sucede, por ejemplo, en el régimen de trabajo comunitario.

[71] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 394-395 y 407.

Ahora, el consumo-explotación de la capacidad de trabajo se realiza simultáneamente a muchos trabajadores, fijándose así un nivel social medio y equiparable de ese consumo en el tiempo, esto es, de su valor de uso social para el valor de cambio. La forma desplegada del valor ha tornado aquí cuerpo del proceso de trabajo.

Desde el punto de vista técnico, la sola concentración de trabajadores, ya sea que cada uno haga tareas independientes, coordinadas simplemente o eslabonadas como partes de un todo, etc., «en sí y para sí» es la creación material actuante de una «fuerza de masas», de una fuerza productiva social-tecnológica[72] del trabajo, que eleva la eficacia y el rendimiento de la capacidad de trabajo. Su presencia en el proceso de trabajo es la de una fuerza material que se incorpora al ámbito de ejercicio efectivo y real de la actividad laboral y, además, define la presencia activa objetiva del trabajador como fuerza colectiva, como «obrero colectivo»[73] que pasa a ser así la forma material de presencia-en-acto de la capacidad de trabajo en el proceso de trabajo inmediato.

Estas fuerzas actuantes, la del obrero colectivo y su realidad laboral agrupada, que quedan fijadas como contenido material específico del proceso de trabajo capitalista, aunque no son contenido específico de la forma social de trabajo –pues son conquistas del trabajo social general que rebasan la forma histórica del proceso de trabajo en la que se han manifestado–, son su resultado inmediato. Por un lado, son fuerzas productivas del trabajo social en su realidad más general, independientemente de la forma social que adoptan; por otro, son fuerzas productivas que han sido despertadas en el proceso del trabajo, en tanto proceso de trabajo subsumido al valor, en tanto proceso de trabajo-del-capital y, por tanto, existen como fuerzas productivas-del-capital, del valor que se autovaloriza; como fuerzas laborales existen independientemente del trabajador, como fuerzas extrañas y ajenas a su individualidad[74], ya que la única realidad subjetiva del trabajador es la de su individualidad, la del aislamiento en el que se ha enfrentado al capital como portador de fuerza de trabajo asalariada.

En cambio, la conexión entre las funciones de los trabajadores, la unidad como cuerpo productivo global, aunque es la actividad de ellos, radica en su organización, control y resultado, en su realidad social, fuera de ellos, en el capital que es el que los reúne y los mantiene cohesionados[75]. Es la acción de los trabajadores la que engendra esa fuerza, pero esa acción

---

[72] En los «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., Marx la llama «fuerza natural del trabajo social»; véase la sección sobre la «Cooperación».
[73] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 398. Véase también K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 21, p. 1330.
[74] *Ibid.*, p. 409.
[75] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección sobre la cooperación.

no-es-de-ellos, está expropiada por el capitalismo; es por tanto ajena. No son los trabajadores autorrelacionándose, es el capital asociándolos en la asociación del-capital. «No es su asociación recíproca, sino más bien una unidad que los gobierna», es el poder del capital[76], unidad superpuesta a su individualidad que, aparte de ser la forma en la que el trabajador ha sido concentrado, es también la forma en la que está situado por sí mismo en el curso del proceso productivo en su conjunto[77].

La efectividad del trabajo abstracto en la que se plasma el desarrollo de estas fuerzas productivas del trabajo se traduce entonces en efectividad del capital, esto es, como productividad del trabajo compuesto y medido por el valor y subordinado a él, que en este terreno del valor sustantivado no es más que la ampliación del tiempo de trabajo excedente apropiado por el capital y la reducción del tiempo de trabajo necesario que queda en manos del trabajador, la elevación de la plusvalía apropiada por el capitalista.

El desarrollo de las fuerzas productivas materiales del trabajo no tiene por fin social-general el aumento de esta plusvalía, pero el hecho de que objetivamente en el proceso social del trabajo hayan sido colocadas como fuerzas productivas del capital, al tiempo de contenerlas en sus potencialidades reales, su fin real –el reemplazo del trabajo humano– queda reducido a la mezquina reducción del trabajo retribuido y la ampliación del tiempo de trabajo excedente. El que este contenido unilateral, forzado del desarrollo de las fuerzas productivas, quede colocado como lo específicamente social de su utilidad, es la condición y luego el resultado de que en el proceso de trabajo aparezcan como fuerzas productivas del capital.

Paralelamente, y en correspondencia con esta ampliación de las fronteras de la producción cuantificada de los valores, se da la expansión ilimitada de las formas materiales en las que puede darse el valor del uso, pues la sustancia y finalidad de la producción ha quedado ya establecida independientemente de estas formas del valor de uso, que son ya sólo cuerpos del valor, que es lo que la producción se ha colocado como finalidad. Esto a su vez ha de determinar una nueva transformación inmediata de la composición técnica del proceso del trabajo: la formación de nuevos tipos de trabajo concreto que corresponden a la diversidad de valores de uso y, con ello, el desarrollo de la versatilidad y cualificación de la fuerza de trabajo[78], por un lado, y por otro, la diversidad y perfeccionamiento de las herramientas de trabajo[79], correspondientes a la diferenciación de los procesos de trabajo, y,

---

[76] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 403.
[77] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección sobre la cooperación.
[78] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., pp. 71-72; véase también, *El capital*, cit., p. 413.
[79] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 415.

por último como resultado de ambos, la separación, la autonomización[80] de las funciones productivas que el individuo cumple primero en el proceso de producción social (división social del trabajo) y posteriormente en el proceso de producción inmediato (división del trabajo dentro de la fábrica).

Cada una de estas transformaciones engendradas por la forma social de la realización del trabajo existen ahora como cualidades objetivas del proceso del trabajo en tanto acción misma de trabajo, en tanto cualidades de la fuerza de trabajo en su vínculo efectivo con las condiciones de trabajo en el momento mismo de la acción creadora trabajo. Son, por tanto, formas técnico-productivas del proceso de trabajo o modificaciones reales de la naturaleza objetiva del proceso de trabajo que resultan de la subordinación formal del proceso de trabajo al capital. Se puede decir que estas transformaciones de contenido material del proceso de trabajo son inherentes al proceso de revolucionarización de la forma y el contenido social del proceso de trabajo, de la subsunción formal. De hecho, esas transformaciones orgánicas del acto productivo en su realidad objetiva no son otra cosa que cualidades de la forma social que comienza a adoptar un contenido material dentro de la realidad objetiva del proceso de trabajo. Es el inicio de la subsunción real (SR) o transformación de la unificación y forma técnica del proceso de trabajo, que se da como resultado de la subsunción formal del proceso de trabajo al capital, pero que no constituye aún una transformación de fondo, radical y total de la forma tecnológica del proceso de trabajo (subsunción real), plena, propiamente dicha, pues aún mantiene (en la SF) contenidos sociales correspondientes a formas de producción no-capitalistas.

La subsunción formal del proceso de trabajo al capital significa, ante todo, la revolucionarización de la forma del contenido social del proceso de trabajo y del modo social de unificación y realización efectiva del proceso de trabajo inmediato que lleva consigo inmediatamente un conjunto de variaciones parciales en la forma tecnológica del proceso productivo, pero aún en el terreno de la conservación relativa de las antiguas conexiones técnicas y formas materiales de los procesos de trabajo no-capitalistas. En este caso de la SF, la forma social existe básicamente como forma de relación de los individuos (trabajadores-capitalistas) entre sí y con los medios de trabajo. La subsunción real, en cambio, que presupone la SF, que existe por ella y constituye su coronación permanente, es la continuidad, el desdoblamiento pleno de la forma social en el contenido de la forma material del proceso de trabajo o despliegue del orden implícito del valor que se autovaloriza. Aquí la determinación de la forma y la conexión material-técnica del proceso de trabajo es lo que predomina, es lo que se destaca y se produce como resultado íntimo y definitorio del desarrollo de la forma social del proceso de trabajo o desarrollo del modo de producción capitalista.

[80] *Ibid.*, p. 433.

En la medida en que la subsunción del proceso de trabajo al valor es meramente formal, la explotación de la fuerza de trabajo, la valorización del valor, se da básicamente como fijación de normas organizativas, de control y vigilancia externas sobrepuestas al proceso de trabajo, de forzamiento y coerción externa de los ritmos y duración de la actividad de trabajo, sobre la base de unas relaciones sociales que han creado tal posibilidad de dominio-expropiación. La tenacidad con que esta coerción y esta expropiación son resistidas por las masas laboriosas, pero también el límite objetivo que esta forma de extracción de plusvalor va a enfrentar (el agotamiento de la capacidad de trabajo controlada, la conquista de la jornada laboral fija, la eficiencia restringida de las normas de vigilancia sobrepuestas al proceso de trabajo), han de llevar al capital a revolucionar la propia forma tecnológica en la que el propio proceso de trabajo se lleva a cabo en general y, en particular, en el inicio histórico del régimen del capital, las formas tecnológicas heredadas de las formas de trabajo precapitalistas sobre las que se desarrolla inicialmente la forma social de trabajo capitalista y que ahora se le presentan como estorbos, como frenos que constriñen el proceso de valorización y subsunción de la fuerza de trabajo al capital: «para que aparezca la relación capitalista en general, están presupuestos un nivel histórico y una forma de producción social». Es menester que se hayan desarrollado, en el marco de un modo de producción precedente, medios de circulación y producción, así como necesidades, que impulsan a superar las antiguas relaciones de producción y a transformarlas en la relación capitalista. Sólo necesitan, empero, estar tan desarrolladas como para que se opere la subsunción del trabajo en el capital. Fundándose en esta relación modificada se desarrolla, sin embargo, un modo de producción específicamente transformado que, por un lado genera nuevas fuerzas productivas materiales y, por otro, no se desarrolla si no es sobre la base de éstas, con lo cual crea de hecho nuevas condiciones reales.

> Se inicia así una revolución económica total que, por una parte, produce por primera vez las condiciones reales para la hegemonía del capital sobre el trabajo, las perfecciona y les da una forma adecuada y, por la otra, genera, en las fuerzas productivas del trabajo, en las condiciones de producción y relaciones de circulación desarrolladas por ella en oposición al obrero, las condiciones reales de un nuevo modo de producción que elimina la forma antagónica del modo capitalista de producción, y sienta de esta suerte la base material de un proceso de vida social conformado de manera nueva y, con ello, de una formación social nueva […]. Nosotros hemos visto [...] no sólo cómo produce el capital sino cómo es producido él mismo y cómo cuando surge del proceso productivo es esencialmente diferente de cuando entró a este. Por una parte, el capital le da forma al modo de producción; por otra, esta forma modificada del modo de producción y cierto nivel de desarrollo

> de las fuerzas productivas materiales constituyen la base y la condición –la premisa– de su propio desenvolvimiento[81].

Y las «condiciones reales nuevas» del proceso de trabajo que el capital se ve compelido a desarrollar para fundar objetivamente su desarrollo como capital son, en primer lugar, la forma de unificación material-técnica de las condiciones generales del trabajo y, en segundo, el contenido social de las mismas condiciones técnicas con las que el trabajo se relaciona y a través de las cuales se objetiva, se realiza.

En el primer caso, se trata, por una parte, de la normalización de la fuerza de trabajo como actividad plenamente densa en el tiempo de efectivización de su uso por el capital. Esto es esencialmente un problema de fijación de los movimientos de los instantes de trabajo, que corresponden a la determinación de las formas de las condiciones técnicas del trabajo pero que, en este terreno de la fuerza de trabajo como «fuerza material»[82], ha de darse como precomposición objetiva de sus ritmos y cualidades sociales específicas generales para su uso por el capital.

Proveniente de modos de producción en los que la actividad social no está fundada ni interrelacionada socialmente por el tiempo de trabajo contenido en el producto del trabajo, el significado del tiempo laboral para la capacidad de trabajo recientemente incorporada tiene un contenido diferente al que impone el régimen del capital. El tiempo de la actividad laboral no-capitalista resulta básicamente de una combinación de su fijación regulada por el curso de las estaciones climáticas, del carácter ceremonioso, festivo y contemplativo que poseen varias de las formas tecnológicas familiar-colectivas, de la significación simbólica que asume directamente la actividad laboral y de la obtención del valor de uso de consumo directo como finalidad de la división del tiempo de trabajo de la unidad productiva (familiar, comunal). Aquí el tiempo de no-trabajo existe también como técnica social reproductiva de los valores de uso y los lazos de socialidad, esto es, de la riqueza social; en el capital, en cambio, el tiempo existe como medida específica del trabajo objetivado y éste como sustancia cualificadora y cuantificadora de la riqueza social.

El ocio reparador, la interrupción laboral, la festividad que acompaña la actividad laboral, el ritual escrutador de las fuerzas naturales, la generosidad del tiempo laboral para la obtención del valor de uso, etc., que contienen las formas de trabajo no-capitalistas, en el capital se presentan como desperdicio, como pérdida, como trasgresión que reduce la efectividad del

---

[81] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., pp. 106-107; véase también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 21, p. 1317.

[82] K. Marx, *Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán, 1875*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, 3 vols., Moscú, Editorial Progreso, 1964.

consumo de la fuerza de trabajo en el proceso laboral. La capacidad de trabajo viene de una formación técnica distinta a la que necesita el capital, en muchos casos incluso contrapuesta a estas necesidades. La superación de este tipo de actitudes y el establecimiento de normas de disciplina, de comportamiento, de calidad y regularidad laboral se convierten, por tanto, en un objetivo de primer orden del capital frente al trabajador. La concreción de estas normalizaciones cotidianas, forzadas primero y luego plenamente interiorizadas, como cualidad específica de la «fuerza material» de la capacidad de trabajo, constituye un contenido objetivo de la forma de consumo de la fuerza de trabajo en el proceso de valorización y, por tanto, un momento más de la subsunción real del proceso de trabajo al capital.

Por otro lado, en la medida en que el capital coloca al tiempo de trabajo objetivizado como medida de la riqueza y sustancialidad social de los productos del trabajo, la ocupación densa de la capacidad de trabajo en la jornada de trabajo en que se consume durante el tiempo de trabajo, y que se cristaliza en trabajo objetivado, se convierte en una necesidad inmediata y objetiva a ser lograda por el capital. Y esto, en el terreno de la efectivización de la capacidad de trabajo, no es otra cosa que la normalización de los ritmos e intensidades laborales en un espacio de tiempo dado o de rendimiento de volúmenes de productos en un tiempo delimitado, que pasa a convertirse así en una «ley técnica del proceso de producción mismo»[83].

En el caso de la transformación de las condiciones materiales del proceso de trabajo (objeto y medio de trabajo), esto se da, o tiene como medida de efectivización, a la subsunción –primeramente formal y luego real– del conocimiento científico al proceso de producción capitalista[84], que, a su vez, tiene dos momentos de desarrollo histórico:

1. Subsunción del conocimiento científico al capital como esfera especializada de la división del trabajo social y sobre cuya base se completa la subsunción real del proceso de trabajo y de la capacidad de trabajo al capital.

2. Subsunción del conocimiento científico y creativo de la propia capacidad de trabajo dentro de la subsunción real de la capacidad de trabajo al capital. Esto es, subsunción de la sustancia laboral específicamente humana de la capacidad de trabajo y que, una vez lograda a escala social, agota las posibilidades de desarrollo del contenido de la subsunción real de las condiciones generales del trabajo y del propio proceso laboral al capital, aunque no así, por supuesto, las formas de esta subsunción, que nos dan cuenta de las formas específicas del desarrollo histórico del capitalismo.

---

[83] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 421.
[84] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit. p. 95.

Y es que si la ampliación y preservación del tiempo de trabajo excedente no puede ir más por la extensión de la jornada laboral total, ni por la implementación de nuevas normas coercitivas externas, ni por la reducción del tiempo de trabajo necesario más allá del límite necesario para la reproducción física del trabajador, esta preservación y ampliación del tiempo de trabajo excedente, del tiempo de trabajo impago, sólo puede ir por la reducción efectiva del tiempo de trabajo objetivo que el trabajador necesita para reproducirse en condiciones sociales medias, de tal forma que, conservando la misma jornada laboral, el tiempo de trabajo excedente se amplíe, ampliándose la valorización del capital. Y esto puede darse mediante la intensificación del consumo de fuerza de trabajo en un tiempo dado que, a la larga, tiene también un límite natural, y mediante la elevación de la productividad del trabajo, esto es, mediante la reducción del tiempo de trabajo contenido en un producto.

Esta productividad del trabajo social puesta al servicio de la valorización el capital la logra inicialmente mediante las modificaciones de la interconexión técnica de la capacidad de trabajo con los medios de producción. Mas, para que esto tenga un carácter plenamente objetivo pero, ante todo, para que la elevación de la productividad del trabajo adquiera un carácter ilimitado, debe absorber, debe contener la manifestación de una capacidad igualmente ilimitada del trabajo que no es otra cosa que la comprensión, el conocimiento de las leyes naturales cosificables a través de las cuales se regula el intercambio orgánico del ser humano con la naturaleza, el conocimiento científico y la creatividad intelectual, fundamental e inagotable fuerza productiva del trabajo social cuya objetivación nos da los diferentes tipos del desarrollo tecnológico del proceso de trabajo.

La incorporación de la ciencia al proceso productivo bajo la forma social de la subsunción del conocimiento científico al capital (inicialmente como esfera de la división del trabajo social y posteriormente también de la propia capacidad de trabajo en su conjunto utilizada por el capital), permite la elevación incesante de la productividad cósica del trabajo. Un tipo de productividad, pues, fundada en la forma-valor a través de la transformación tecnológica del proceso del trabajo inmediato, cuyo principal exponente contemporáneo es la incorporación de la máquina y el sistema automático de máquina en el proceso productivo.

Al tomar cuerpo la forma social del trabajo en una forma tecnológica correspondiente, en componentes e interconexiones materiales resultantes del dominio de la forma social, se completa la subsunción del proceso de trabajo al capital. Por una parte, ya no sólo la forma de concentración de las condiciones generales del trabajo y la unificación social activa de esas condiciones existen como momentos del movimiento del capital, sino que, además, las mismas condiciones objetivas de contenido

material-tecnológico del proceso del trabajo adoptan una forma correspondiente, propia del modo de producción capitalista. Esta alteración de la «naturaleza real del proceso de trabajo y de las condiciones reales»[85] configura el modo específicamente capitalista que se sostiene ya sobre su propia materialidad social producida en cuanto capital, como capital; el capital aparece entonces como la forma social-real del trabajo[86].

Al adoptar el contenido técnico del proceso de trabajo la forma correspondiente al dominio del capital, y al estar puestos los medios de producción como medios-del-capital, como fuerzas ajenas al trabajo, la calidad social de estos medios de trabajo queda nuevamente modificada por cuanto «ya no sólo se yerguen ante el obrero y se le contraponen como capital, sino que se presentan ante la forma social del trabajo coma formas de desarrollo del capital y por tanto, las fuerzas productivas del trabajo así desarrolladas [aparecen] como fuerzas productivas del capital»[87]. No sólo los medios de trabajo se presentan coma capital, sino que el desarrollo de los medios de trabajo, «lo que descubre el comportamiento del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso inmediato de su existencia»[88], aparece coma desarrollo-del-capital. El impulso íntimo y realizador del ser del hombre, la objetivación del desarrollo de la transformación de la naturaleza y de sí mismo aparece como desarrollo absoluto del capital. No es que lo sea, sino que existe subsumido en el desarrollo del capital. Sólo se da y se le presenta al hombre como fuerza productiva del capital. Esto supone ciertamente su despliegue unilateral, constreñido a esta forma social y, más aun, enajenada del propio productor. Las condiciones de trabajo, la objetivación de las capacidades de trabajo social, en la subsunción real y para la subsunción real, existen pues como enajenación pura del trabajador, que parecen dominarlo incluso desde el «punto de vista tecnológico»[89].

Y es que, al asumir el desarrollo de la productividad, de la cooperación laboral, de la habilidad y cualidad social del trabajo, de la tensión e intensificación del proceso productivo, de la expansión y elasticidad, del desarrollo tecnológico y de la misma fuerza transformativa de la materia prima, el carácter de cualidades objetivas de los instrumentos de trabajo para la realización efectiva del proceso de trabajo como proceso de valorización (contenido técnico correspondiente a la forma social o modo de producción capitalista), de la reducción del tiempo de trabajo necesario y ampliación del tiempo de trabajo excedente apropiado, las cosas aparecen como la realidad viva de las

---

[85] *Ibid.*, p. 72; véase también *El capital*, cit., vol. 1, p. 618.
[86] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Digresión sobre el trabajo productivo».
[87] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., p. 96.
[88] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 451-453.
[89] K. Marx, *El capital*, *Libro I, Capítulo VI (inédito)*, cit., pp. 96-97.

relaciones sociales de explotación[90]. O, si se quiere, la existencia material de los medios de producción queda confundida e igualada a «la propiedad social amalgamada a ellos que los convierte en capital»[91].

Se trata de una apariencia, pero que es producida materialmente como parte del proceso de producción del capital en el proceso de producción inmediato. El fetichismo de la mercancía aparece así ahora también como producto del propio proceso de producción inmediato capitalista.

Pero, por otra parte, estas transformaciones que revolucionan la forma tecnológica del contenido social del proceso de trabajo y la forma social del contenido técnico-material del proceso de trabajo o subsunción real del proceso de trabajo al capital, repercuten y determinan a su vez la propia forma y contenido social del proceso de trabajo o subsunción formal.

Al quedar establecido el «medio de producción en cuanto fundamento material del modo capitalista de producción»[92], el trabajo-vivo ha perdido toda peculiaridad específica para su incorporación al proceso de trabajo, su carácter concreto es indiferente frente a la sustancialidad específicamente social por la que es utilizado. Si antes el curso de la valorización recaía en tal o cual habilidad, en el compromiso con la fuerza muscular u organizativa «puramente subjetiva»[93] de la capacidad de trabajo, ahora estas cualidades concretas han tomado cuerpo objetivo en el sistema automático de máquinas y, por tanto, la capacidad de trabajo «ha sido reducida a una abstracción»[94] de cualidad social media, que garantiza la existencia del trabajo humano general como trabajo abstracto.

Y esta abstracción, a la vez, no es más que un momento de una abstracción mayor a la que queda reducida la laboriosidad de la capacidad de trabajo, la de su insustancialidad social en tanto capacidad de trabajo independiente, ensimismada. Y es que si antes, con la sola subsunción formal, la capacidad de trabajo para poder seguir siendo capacidad de trabajo tenía que «venderse» al capital que está en posesión de los medios de producción, con la SR, con los resultados que ella trae en la forma social del trabajo, el capital pasa además a controlar las «condiciones sociales del trabajo subjetivo, las condiciones bajo las cuales su trabajo sigue siendo trabajo»[95]. El capital ha abarcado así la subsunción del conjunto de la capacidad de trabajo al capital como parte de la SR del proceso de trabajo inmediato al capital. Sin embargo, la SR de la capacidad de trabajo hasta acá todavía sólo es básicamente parcial y en términos de la forma social externa en que

---

[90] *Ibid.*, pp. 27-29 y 38.
[91] *Ibid.*, p. 40.
[92] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 521.
[93] *Ibid.*, p. 470.
[94] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., sección «Sobre la división del trabajo».
[95] *Ibid.*

ésta se exterioriza. Para que se dé la subsunción real, total y última de la capacidad de trabajo en el proceso de trabajo inmediato, tiene que darse la subsunción real del contenido íntimo esencial de la capacidad de trabajo convertida en forma general de la incorporación del trabajo al capital. Y esto no es otra cosa que la subsunción del conocimiento y la creatividad científica organizativa del trabajador colectivo e individual por el proceso de producción inmediato del capital.

El sistema automático de máquinas como forma y conexión técnica específicamente capitalista del contenido del proceso de trabajo es el medio por el que el capital, a tiempo de fundar sobre sus propias bases materiales, sobre su propio producto objetivo, las condiciones tecnológicas de su modo de producción y de la representación del producto del trabajo como plena «figura autonomizada y enajenada» del obrero, es, a la vez, el medio por el que la subordinación de la capacidad de trabajo al capital se lleva a cabo y se presta a llegar a su fin como subsunción real-total.

IV
EL NÚCLEO FUNDANTE DEL DESARROLLO CAPITALISTA: SUBSUNCIÓN FORMAL Y SUBSUNCIÓN REAL DE LAS FUERZAS PRODUCTIVAS OBJETIVAS, ASOCIATIVAS, SUBJETIVAS E INTELECTIVAS DEL SER HUMANO BAJO EL CAPITAL

¿QUÉ SON LAS FUERZAS productivas sociales sino la riqueza social-material que media e impulsa la producción de toda nueva riqueza social, en el más amplio sentido de la palabra, incluida la vida?[1] El ser humano genérico, en tanto producto de sí mismo y sujeto de toda riqueza, es la «fundamental fuerza productiva» en cuyo desarrollo íntegro se definen el resto de las fuerzas productivas sociales. Dado que de inicio el ser humano aparece en su fundamento natural como un ser gregario, grupal, y sólo se individualiza a través de un proceso histórico como forma también producida de su ser natural, la comunidad en la que el ser humano destaca sus fuerzas creativas es a la vez la primera gran fuerza productiva[2], y el comunismo como comunidad universal puede ser visto, a su vez, como el desarrollo ilimitado de esta fuerza sin que constriña a las demás, tal como sucedió al principio cuando la comunidad representó por ejemplo una traba para el desarrollo de otras fuerzas productivas de la individualidad en la colectividad.

La asociación de los trabajadores, la organización, la cooperación, la división del trabajo, el conjunto de los medios de trabajo y de las condiciones generales de la producción, la ciencia y, en general, todos los medios que desarrollan la utilidad del trabajo y elevan la productividad, son otras tantas fuerzas productivas sociales y naturales del trabajo[3] surgidas en el transcurso histórico como medios crecientes de la sociedad para satisfacer y crear necesidades. En general, las fuerzas productivas del trabajo humano no son otra cosa que determinadas actitudes del ser humano hacia la naturaleza[4], los medios activos del intercambio del ser humano con ella, los medios de la apropiación-construcción de su ser esencial. De hecho, la naturaleza es la

---

[1] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 2, p. 290.
[2] *Ibid.*, pp. 354-359.
[3] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit. En *El capital*, a estas fuerzas naturales del trabajo Marx las llama «fuerzas productivas del trabajo condicionadas naturalmente», *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 625.
[4] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 2, p. 393.

única fuente de todas las fuerzas productivas posibles, pero éstas sólo llegan a ser tales en tanto son apropiadas por las distintas formas del trabajo social y son ya, por tanto, fuerzas productivas que se realizan y existen de una determinada forma correspondiente a la existencia y al uso de específicas fuerzas productivas ya producidas en una determinada forma de trabajo social.

Las fuerzas productivas no son sólo aquellas de presencia objetivada o fuerzas productivas objetivas, como son los diferentes instrumentos de trabajo, sino que también existen como presencia asociativa, subjetiva, simbólica e intelectual, que son otras cuatro distintas formas de su materialización. Fuerzas productivas subjetivas como la individualidad misma en todas sus formas históricas, la pericia y, en general, todas las cualidades individuales socialmente producidas[5], la pasión, el entusiasmo, el deseo, el gozo, la prodigalidad, el desprendimiento, etc. Fuerzas productivas asociativas, como la división del trabajo, la cooperación, la tradición, la revolución, los anhelos y sentimientos colectivos, etc. Las fuerzas productivas intelectuales[6] de las que la ciencia, la «forma más sólida de la riqueza porque al mismo tiempo que la produce es producto de ella»[7], es el máximo exponente. Y las que hemos de denominar fuerzas productivas simbólicas, como el lenguaje, el ceremonial y la festividad comunal, la religiosidad en ciertas circunstancias productivas, la convivencialidad, la generosidad comunal, etc.

Estas formas generales de las fuerzas productivas del trabajo son comunes a todos los periodos históricos de la sociedad, forman parte de la naturaleza de la realidad humana, pero lo que diferencia a cada uno de los periodos históricos son las formas concretas de existencia, los modos de desarrollo y materialización de todas estas fuerzas productivas generales. Hoy, como hace 5.000 años, el trabajo humano requiere de un instrumento de trabajo y de símbolos que sintetizan la inteligencia y la actitud histórica de los seres humanos hacia la naturaleza y hacia sí mismos. Pero lo que diferencia a ese ser humano tan lejano con los que posteriormente le sucedieron es, por un lado, la forma material de esos instrumentos y actitudes sociales que objetivizan la actitud colectiva de los individuos concretos entre sí hacia la naturaleza y, por otra, la postura que adoptan los individuos hacia esos medios, que materializa la actitud de los individuos entre sí a través de su relación con la naturaleza; en otros términos, la riqueza acumulada como utilidad del instrumento, del símbolo y la intención objetiva del acto productivo que ellos mismos materializan.

Mientras en épocas precedentes las formas del trabajo social correspondían a y engendraban fuerzas relativamente estrechas, un tipo de desarrollo

---

[5] *Ibid.*, p. 352
[6] *Ibid.*, p. 359
[7] *Ibid.*, p. 393.

de la productividad cósica del trabajo (la productividad cósica no se presentaba como exclusiva modalidad específica del desarrollo de las fuerzas productivas), materializada en instrumentos laborales, el modo de producción capitalista en tanto forma de trabajo fundada socialmente en la forma de valor que no excluye ninguna forma particular del valor de uso, y en el tiempo de trabajo sustantivado como medida de riqueza, ha empujado a la producción incesantemente diversificada de los valores de uso físicos o cósicos como simples medios de cargo del valor y de la valorización del capital que se realiza a través de ellos. Y esto, dejando de lado el nuevo modo limitante de la producción de riquezas que también engendra[8], tanto en el terreno de las utilidades simbólicas como de los propios valores de uso objetivables, ha abierto un terreno ilimitado de desarrollo de las capacidades productivas materiales objetivas del sujeto social, pues la forma social del producto, el valor, rompe el marco de satisfacción de las necesidades perennes y estrechas antiguas y abre el territorio de la realización del valor, a través de la satisfacción de nuevas necesidades y la producción incesante, continua, de otras necesidades, incluidas, claro, las irrelevantes, con tal de que valoricen al valor.

La acumulación de valor como riqueza universal, realizada mediante la expropiación universal del trabajo, empuja al capital a ampliar crecientemente, en primer lugar, «el consumo cuantitativo existente»; en segundo lugar, la satisfacción de las necesidades mediante la extensión incesante de una rama de las capacidades productivas ya existentes en un círculo más amplio; en tercer lugar, la creación de nuevas necesidades y, por tanto, al descubrimiento y producción de nuevos valores de uso cósicos, «lo que supone la explotación de toda la naturaleza para descubrir nuevas propiedades sutiles en las cosas, fomentar el cambio universal de los productos de todos los climas y países, acometer los objetos de la naturaleza a tratamientos (artificiales) como el fin de imprimirles nuevos valores de uso. Exploración del planeta en todas direcciones para descubrir en él nuevos objetos útiles y nuevas propiedades útiles de las ya conocidas empleadas como materias primas, etc. y como consecuencia de ello, desarrollo de las ciencias naturales hasta el máximo»[9]. El capital, al postular el conocimiento como «condición de la producción de la riqueza», hace del incesante desarrollo de las fuerzas productivas objetivas un «factor condicionante de la producción» y, por tanto, todo grado de desarrollo de esas fuerzas productivas «es para el capital solamente una etapa que se esfuerza por superar»[10]. Mientras todas las anteriores formas del trabajo social se fundaban en un

---

[8] «La productividad del capital en cuanto capital no es la capacidad productiva que incrementa los valores de uso, sino la capacidad para crear valores, el grado en que produce valor», K. Marx, *Grundrisse,* cit., vol. 2, p. 50.
[9] *Ibid.*, pp. 277-278.
[10] *Ibid.,* p. 393.

desarrollo limitado de las fuerzas productivas, cuya preservación se presentaba como garantía de estabilidad del régimen, el capitalismo se funda, sobre la tendencia al «desarrollo universal de las fuerzas productivas» (objetivas e intelectuales), a la revolucionarización creciente de la base técnica-material productiva. Desde este punto de vista, el capitalismo en conjunto puede ser visto también en sí mismo como una fuerza productiva social. La brutal extracción y apropiación del plustrabajo vuelto plusvalía por el proceso de valorización del capital se presenta, entonces, como el motor propulsor del despertar de una forma de productividad social universal, pero que, una vez convocada como riqueza universal, erige su potencialidad posible por encima de ese estrecho fin, al que no puede ver más que como su prehistoria.

El despertar del desarrollo de la productividad objetiva social-universal creciente e ilimitada del trabajo en el régimen del capital es, pues, resultado de la forma social que adopta el proceso de trabajo como proceso de autovalorización del valor. Al postularse la forma de valor como descubrimiento y forma social que adopta la concentración y la realidad social específica de las condiciones y del proceso de trabajo, la elevación de la productividad material-objetiva del proceso de trabajo inmediato como medio de la elevación de los montos del valor producidos y expropiados aparece como fuerza propulsora del proceso de producción en su conjunto, y la subordinación continua de los medios de producción y la interconexión técnico-social del trabajo inmediato, como contenido específico del proceso de trabajo subsumido al proceso de valorización.

En su inicio, este proceso se da sobre la base de las antiguas relaciones y medios tecnológicos correspondientes a otra forma social del proceso de trabajo; mas el capital, al revolucionar esos medios tecnológico-organizacionales en su afán de la ampliación del valor autonomizado, empuja a que el proceso de trabajo como proceso de valorización se revolucione materialmente a sí mismo, pues va creando, a la vez, condiciones técnico-organizaciones objetivas del proceso de trabajo de nuevo tipo que existen ya como resultado y poderío material de la forma social capitalista del proceso de trabajo, esto es, como su resultado y propio sustento.

La interconexión técnica y el contenido de las formas tecnológicas del proceso de trabajo existen ahora como específicamente producidas y puestas por el propio capital, como su propia materialidad, como carácter material del proceso de trabajo propio de la forma social capitalista. Esto también, por supuesto, ha significado la supresión del desarrollo de las fuerzas productivas simbólicas más renuentes a la valorización cósica de la valorización y la concreción de una forma particular del desarrollo del resto de las fuerzas productivas materiales, intelectuales y asociativas.

Cuando este carácter y contenido técnico del proceso de valorización encuentra en la forma social-general de un medio de trabajo, en su estructura material y la forma de su utilidad o «forma social de explotación de dicho medio»[11], la objetivación de la cualidad de la forma social del proceso de trabajo capitalista, los medios de trabajo asumen entonces una forma social tecnológicamente correspondiente a la forma social del proceso de trabajo y, por tanto, si la interconexión material productiva de objeto, medio y trabajo ha asumido una forma objetiva del mismo contenido social, también –como resultado de la introducción de los nuevos medios de trabajo– estamos ante el inicio del proceso de subsunción real del proceso de trabajo al capital propiamente dicho.

La maquinaria y el sistema automático de máquinas son estas formas tecnológicas del proceso de trabajo que fundan materialmente el proceso de trabajo como proceso real de producción capitalista.

A. Maquinaria y tiempo libre

Todo medio de trabajo no sólo expresa la calidad de la actitud o «comportamiento activo» del ser humano respecto a la naturaleza, el carácter material de su relacionamiento, sino también objetiviza la cualidad del trabajo social como forma de productividad alcanzada y, con ello, las «propias relaciones sociales» en las que produce su vida. La máquina, forma histórica específica del medio de producción social, es, como todo otro medio de producción, un conjunto de leyes naturales apropiadas, de ciertos conocimientos objetivados en una forma natural específica (cuerpo cósico de la máquina). La apropiación histórica de estas fuerzas naturales por el ser humano a través del conocimiento y la objetivización material de éste no suprime el poderío de estas leyes sobre el ser humano; tan sólo establece la «forma en que aquellas leyes se imponen»[12]. Esta «determinación de forma» de la apropiación de las fuerzas naturales y de su vigencia, que es lo común a todos los medios de producción en todas las épocas del desarrollo histórico de la humanidad, es a la vez lo que en el terreno específico distingue radicalmente a la máquina de todo anterior medio de producción. Y es que, en primer lugar, la relación social general o forma social del proceso de trabajo que destaca a la máquina como medio de trabajo es la relación social en la que las condiciones esenciales de existencia del individuo, incluida la tierra, aparecen como producto social, como fruto directo del laborar humano sobre la naturaleza.

---

[11] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 523.
[12] K. Marx, «Carta a Kugelmann del 11-7-1868», cit.

Todas las formas sociales del trabajo que han precedido al régimen del capital se han caracterizado por la unidad esencial, aún no desdoblada plenamente, entre el ser humano y la naturaleza. El individuo, al tiempo que se reconoce como componente de la naturalidad circundante (siempre lo es, de hecho), se relaciona con ella como ante un poderío vivo omnipresente, no todavía como con su resultado por influjo de su laborar; entabla con ella relaciones con intenciones de alcance limitado, presuponiendo su inmediatez y su poderío, lo que muestra hasta qué punto el ser humano no ha logrado aún sobreponerse sobre su naturalidad dada y, por tanto, hasta qué punto no ha logrado afirmarse en plenitud en la realidad del objeto de su ser, la realidad de su esencialidad que es la transformación del universo, del mundo material incluido él mismo.

Esto no quita, ciertamente, por una parte, la trascendencia de la riqueza de la relación entre el ser humano y la naturaleza en estas formas laborales no capitalistas, que han permitido al ser humano asumir frente a ella una actitud de radical complementación orgánica, es decir, tratarla como cuerpo vivo inmediatamente ligado en su destine y su utilidad al individuo por formar parte de su corporeidad; cualidades éstas que bajo el régimen del capital han sido suprimidas y reemplazadas por un grosero utilitarismo inmediato, egoísta, de la riqueza de la naturaleza fraccionada, descuartizada, puesta como objeto contrapuesto frente al ser humano.

Por otra parte, esta calidad general de la interpretación productiva de la naturaleza para el ser humano no-subsumido a la forma valor tampoco ha excluido un avance significativo de las habilidades y el conocimiento general utilizado en la producción de las condiciones de vida, tal como lo muestran el desarrollo de múltiples técnicas de producción agrícolas en el mundo ancestral, caracterizadas no sólo por su alta productividad natural y socialmente auto-sustentables, sino por el contenido benigno, ritual-festivo, no destructivo de estas fuerzas productivas en su relacionamiento con la naturaleza. Aquí la naturaleza es tanto fuente principal, inmediatamente reconocida por el carácter social del valor de uso, como, en su soberanía, también es valor de uso esencial. Pero en todos los casos, la naturaleza inmediata que aparece como presupuesto, como prerrequisito material esencial y final de la actividad productiva del individuo (como campo de labranza, como lugar definido de pastoreo, etc.), y social (el lugar de hábitat de la comunidad que define la forma de socialidad de la existencia del individuo), en su laboriosidad, en el tratamiento productivo que recibe del ser humano, es local, limitada, restringida a las áreas de la comunidad o a la suma de las áreas de la comunidad y a los usos destacados por ella como necesidades colectivas inmediatas.

En tanto la forma social de la riqueza es específicamente el valor de uso en cuanto tal (comenzando por lo que directamente da la naturaleza)

y la tierra, en la abstracción del PTI, existe también como principal objeto del trabajo social. El conocimiento y la laboriosidad quedan englobados mayoritariamente en los límites de la actividad agrícola y en los límites de los valores de uso necesarios.

La naturaleza como totalidad, con la que se mantiene una relación de intercambio orgánico, aparece entonces, a excepción de la que tiene que ver directamente con la creación de los valores necesarios restringidos y locales de la comunidad, como misterio insondable, como fuerza viva, tratable es cierto, pero extraña en su poderío; como poderío vivo pero incomprensible en el fondo, por la incertidumbre de su temperamento; existente pero indefinible, como ser divino. De aquí entonces –y este es el segundo aspecto general material decisivo que diferencia el contenido social de los medios de producción en el capitalismo con los medios de producción en otras formas sociales no-capitalistas precedentes– el que el conocimiento general del intelecto colectivo, en las formas no-capitalistas de la producción, asuma como área de su desarrollo posible a la estrechamente definida por el área de la colectividad de la población y de los valores de uso limitados, necesarios, ya existentes. Por tanto, su desarrollo está restringido por la amplitud del territorio y de las necesidades locales cósicas y simbólicas a satisfacer, por el ámbito restrictivo no-universal de los valores de uso definidos localmente como imprescindibles.

Hay un conocimiento aplicado a la producción incesante, pero no hay una incesante producción de conocimientos aplicados a la esfera de la incesante producción; la riqueza social no existe en la forma de riqueza universal ilimitada en sus formas particulares (de la que la forma del valor es una forma temporal y enajenada de ella), por tanto, el escudriñamiento de las fuerzas naturales y de las infinitas formas que puede asumir la riqueza cósica e incluso simbólica se presenta con carácter finito, constreñido. La naturaleza no existe ante el intelecto social como el territorio de su objeto esencial, de su apropiación en plenitud, en todas sus posibles potencias, ni por tanto el conocimiento ilimitado de sus fuerzas como comportamiento social frente a esa naturaleza. Claro, esta forma permite al individuo desarrollar una comprensión práctica de los medios de sustentabilidad natural de la producción, como forma de intercambio consciente de la colectividad con el cuerpo vivo de la naturaleza, pero sobre el espacio del desarrollo limitado y local de las necesidades y las potencialidades productivas-consuntivas de la comunidad o las comunidades localmente fusionadas, que es precisamente el caparazón que es roto por la producción-universalizada del capital. Aunque esta última, por cierto, por la forma de realización del producto del trabajo que la caracteriza, lo hace sacrificando en esa empresa universalista la relación gozosa y socialmente orgánica con la naturaleza,

por tanto, echando por la borda la posibilidad de continuidad natural positiva de la producción para las futuras generaciones.

Sólo bajo el capitalismo el conocimiento creciente, ilimitado, de las fuerzas naturales susceptibles de objetivización material se convierte en necesidad siempre insatisfecha, en impulso ascendente no acotado, pues no existe en general límite particular social al volumen ni a la forma del valor de uso. La forma de la riqueza general, el valor y el «carácter universal» del valor de uso cosificado, no restringe la producción de ningún valor de uso ni la creación de nuevas necesidades a ser satisfechas por nuevos valores de uso: los necesita a todos, los exige en tanto simples medios de cristalización del valor, y si algún límite general surge a la producción, a las múltiples formas y a sus cantidades, no es por los valores de uso mismos, sino por la «determinación de forma social» en que existen los productos para su intercambio y consumo. La universalidad del valor de uso cósico, el que el uso no esté dado directamente para el productor de los objetos y que el ámbito de su realización sea mundializado, el que la riqueza haya asumido una forma general y no existan valores de uso esenciales limitantes, hace del conocimiento que descubre nuevas fuerzas naturales y nuevas formas materiales de utilidad una actividad no restringida a ningún terreno específico de la naturaleza susceptible de apropiación objetivable. Si a esto se suma que el orden social, la forma de trabajo inmediato, fundamenta su realidad y reproducción en la aplicación creciente de este conocimiento general, tal como sucede en el régimen del capital con la apropiación del plus trabajo a partir de la disminución del tiempo de trabajo necesario y la ampliación del tiempo de trabajo excedente, a partir de la productividad general del trabajo, resulta entonces que este conocimiento general creciente aplicado a la producción deviene en la actividad esencial, en pilar de la producción y de la reproducción del régimen social, esto es, en contenido material específico de la forma social del proceso de trabajo inmediato.

En el régimen de producción capitalista, la naturaleza aparece, entonces, también como el producto, o al menos como potencial producto, allá donde las capacidades científicas temporales no logran acceder. La irresistibilidad de la actividad laboral material no está limitada a ningún espacio específico de la naturaleza; toda ella se presenta como terreno de su apropiación. El ser humano aparece, por primera vez también (aunque bajo una forma enajenada, sin reconocerse objetiva-subjetivamente en ellos), como el producto pleno de sí mismo y la forma esencial que posibilita este logro es la actividad humana que ha tomado a la naturaleza total como objeto de su realidad: el intelecto social general.

Pero subsumida al capital, esta fuerza productiva del trabajo humano se relaciona con la naturaleza como cosa fragmentada, como objeto de formación de valores en el pleno sentido de la palabra: «como cosa para la

satisfacción de las necesidades», como «pura cosa de utilidad»[13], que debe ser apropiada por la actividad productiva ilimitada del ser humano y, por otro lado, como conjunto ilimitado de formas materiales de realización ilimitada del valor, como campo y objeto irrestricto de la forma del valor, como objeto mismo del capital. Sin embargo, y pese a esta forma unilateralizada con que aparece el conocimiento científico subsumido en el capital y la forma cosificada y extraña con la que se presenta el objeto íntimo de su realidad, hay un contenido general del conocimiento científico que no puede ser diluido y que rebasa la forma social específica a la que se hallo supeditado: el de existir como «argucia para incorporar (a la naturaleza) a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo o como medio de producción»[14].

La máquina, elemento material que concentra las fuerzas naturales y sociales apropiadas por el intelecto social, puede ser vista por ello, en un primer momento de la abstracción, como la forma material flexible que objetiviza este carácter social general de la relación entre el ser humano y la naturaleza, en el que se muestra también al individuo como producto de su laborar y, por otro lado, al intelecto social general como fuerza directamente útil e ilimitada en la producción de la riqueza social-material. Ahora, visto más de cerca, en los componentes materiales en los que se manifiestan estas determinaciones (forma material) y en el movimiento interno objetivo del funcionamiento de la máquina y del conjunto de máquinas (contenido de la interconexión técnica) o «sistema automático de maquinaria» en cualquiera de sus formas históricas complejas (desde el sistema de la gran industria del siglo pasado, pasando por el fordismo, hasta los actuales sistemas flexibles de mecanización, la fabricación parcialmente integrada por ordenadores, islas flexibles de fabricación, distritos marshallianos...) o simples (la máquina-herramienta, la máquina de control numérico, el robot industrial, el flujo material automatizado...), es posible ver a su vez un conjunto de funciones e interconexiones materiales activas, características y definitorias de esta forma material dentro del proceso de trabajo.

En primer lugar, la incorporación de la habilidad y de la fuerza laboral transformadora de la materia prima al propio funcionamiento de la máquina como virtuosismo propio. Las operaciones de moldeamiento de la materia prima hacia un fin establecido no sólo están mediadas por

---

[13] K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* [1879-1880], cit., núm. 97, p. 41; véase también, *Grundrisse*, citado por Alfred Schmidt en *El concepto de naturaleza en Marx*, México DF, Siglo XXI, 1976 , p. 180.

[14] *Ibid*. El papel del conocimiento pareciera tener en Marx, respecto a la necesidad humana y la naturaleza exterior, el mismo papel que el de la astucia de la razón en Hegel en la relación entre los objetos: «La razón es tanto astuta como poderosa. La astucia consiste en general en la actividad mediadora, que al hacer actuar uno sobre otro a los objetos según su propia naturaleza y desgastarse recíprocamente, sin que ella intervenga directamente en este proceso, no hace sino lograr que se cumpla su propio fin».

un medio de producción como antes, sino que la misma intencionalidad en acto y efectividad transformadora radica ahora en la máquina o en el sistema automático de maquinarias, en los «movimientos netos y precisos de la máquina operaria». La fuerza, el virtuosismo y la habilidad del individuo que daba uso al instrumento de trabajo para dar la forma requerida a la materia prima han sido ahora reemplazados por la fuerza y la habilidad, pericia e intención objetiva del movimiento instrumental de las máquinas que «reemplaza la fuerza humana por las fuerzas naturales»[15] y que contiene, en el propio movimiento interconectado de sus mecanismos, la cadencia del trabajo como potencias objetivas independientes del trabajador, de su destreza, de su conocimiento o su ánimo[16].

La máquina ya no es, pues, el mero instrumento aislado puesto en movimiento efectivo frente al objeto a transformar por el virtuosismo del individuo, sino que es la «unión de muchos instrumentos puestos simultáneamente en movimiento por un mismo mecanismo»[17], realizadores de efectividad específica e intencionalidad por sí mismos y por una determinada forma de relacionamiento en el accionar de sus componentes que constituyen la máquina. El que este movimiento puede ser programado de diferente manera para cumplir funciones diversas (como los robots industriales y los sistemas flexibles de fabricación) no afecta el contenido material de sus funciones autónomas. El instrumento de trabajo deja de estar adaptado al organismo humano, al conjunto de cualidades físicas, intelectuales y culturales particulares del trabajado, pues contiene él mismo estas habilidades en la relación objetiva de sus mecanismos para la transformación de la materia prima. El individuo pierde aquí su función de «portador de herramientas», ya no entra en contacto directo con el objeto[18] de trabajo y es quien ahora debe adaptarse al instrumento, a su movimiento.

En segundo lugar, la fuerza impulsora o motriz, lo que da el «soplo de vida» que pone en movimiento al mecanismo en sus distintas actividades transformativas, al conjunto de la estructura maquinal, es una fuerza motora que es a la vez parte objetiva incorporada al mecanismo de la máquina, y la que pone por sí misma en actividad, mediante la «transformación del movimiento» generado por ella, al conjunto de lo otros mecanismos directamente transformativos de la materia prima del sistema de máquinas[19].

Que el mecanismo que se encarga de dotar de actividad al conjunto de instrumentos sea puesto en movimiento por una fuerza motriz o animal, ambos «motores primarios dotados de movimiento espontáneo»[20], es

---

[15] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 469.
[16] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 2, pp. 9-10; también K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 199.
[17] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 19, pp. 1237-1238.
[18] Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, México DF, 1974, p. 261.
[19] K. Marx, *El capital,* Siglo XXI, cit., vol.1, pp. 453-455; también *Grundrisse*, cit., vol. 2, pp. 107-108.
[20] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 19, p. 1187.

posible, tal como se dio en el inicio del desarrollo histórico de las transformaciones tecnológicas llevadas a cabo por la forma social del trabajo capitalista. Pero el que este fundamento del mecanismo recaiga en la acción del ser humano no permite hablar aún estrictamente de una maquinaria, sino de «un instrumento artesanal maquiforme»: en este caso, la habilidad de la laboriosidad transformadora de la materia prima no radica ciertamente en el individuo, y de ahí su superioridad frente a la herramienta simple, mas el movimiento maquinal en su conjunto aun no es autónomo, no está fundado en su propio mecanismo sino en el impulso continuo de individuo trabajador. La sustitución de la fuerza motriz del mecanismo por un «motor primario puesto en movimiento automáticamente» o, en términos generales, por una fuerza motriz incorporada objetivamente en el mecanismo, le da a éste un nuevo carácter que lo diferencia del instrumento: el de ser precisamente una máquina, un sistema de mecanismos cuya actividad transformativa tiene una autonomía plena frente al individuo trabajador, una vez que la fuerza motriz ha sido puesta en acción. El conjunto de instrumentos y la fuerza motriz de su movimiento se presentan entonces como «algo único por forma, dimensión y esferas de acción»[21].

Vista con estas cualidades de automovimiento, la máquina está formada por «numerosos mecanismos mecánicos e intelectuales», que suponen la conversión de las leyes naturales del movimiento y de las fuerzas de la transformación del movimiento en actividades objetivas como mecanismos aplicados a la producción inmediata.

En tercer lugar, al eliminar la antigua división del trabajo, la cooperación simple basada en el virtuosismo del individuo y el instrumento simple de trabajo[22], la máquina da lugar a una nueva forma de la cooperación basada en el «funcionamiento simultáneo» de un conjunto de máquinas «puestas en funcionamiento por un solo motor y vinculado por los mismos mecanismos de transmisión» en un solo lugar o en común[23]. A diferencia de la antigua colaboración sustentada en la actividad laboriosa de los individuos, la nueva es una forma de cooperación esencialmente objetiva sustentada en la coordinación y «combinación de máquinas de trabajos parciales»[24], que da a la existencia de la cooperación un carácter radicalmente distinto al existente previamente: no es ya ni una actitud subjetiva, ni un resultado material de la forma organizativa de los individuos en el proceso de producción (coercitiva o voluntaria, etc.); es, ante todo, una «necesidad técnica dictada por la naturaleza misma del medio de trabajo»[25]. La cooperación ha tomado así un carácter objetivo, tecnológicamente materializado dentro del proceso de trabajo inmediato.

---

[21] *Ibid.*, p. 1186.
[22] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 205.
[23] *Ibid.*, cuaderno 19, p. 1.186.
[24] K. Marx, *El capital,* Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 461.
[25] *Ibid.*, pp. 510-541.

Junto con esto, emerge necesariamente también una nueva división del trabajo en el proceso de trabajo, distinta a la distribución de tareas entre los humanos: ésta existe pero ya sólo como accesorio. La división del trabajo que emerge con el sistema automático de maquinarias es, básicamente, también de carácter objetivo, como la distribución de los diferentes procesos maquinales para la elaboración del producto, puestos en relación unos con otros como factores complementarios del proceso de producción[26]. En medio de esto, la interconexión material de los obreros existe ahora como «distribución de obreros entre las máquinas especializadas«[27].

La división del trabajo y la cooperación en cualquiera de sus formas contemporáneas (taylorista o los tipos alternativos que están surgiendo con los diversos sistemas flexibles de industrialización) adquieren pues, un carácter tecnológico-material colocado como parte de la objetividad del sistema automático de máquinas, como componentes suyos independientemente de las habilidades de los individuos; ellos existen ya no como sujetos de la cooperación, sino como elementos incorporados al proceso de cooperación y división del trabajo fijados por las máquinas. «La división del trabajo tiene su base material en las distintas y específicas máquinas que desempeñan particulares operaciones del proceso productivo y que, por lo tanto, son auxiliadas, exclusivamente, para las funciones de servicio, por grupos de obreros preordenados y específicamente, predestinados a esta operación»[28]. El principio de la cooperación simple que se daba entre las actividades de los obreros agrupados en un solo lugar queda aquí sustituido por el de «las máquinas y los obreros que trabajan en ellas»[29].

La máquina sustituye, pues, al ser humano no sólo como portador de la habilidad y la destreza laboral, sino también de las propias «fuerzas naturales gratuitas del trabajo social», que ahora aparecen como propiedad de su mecanismo que ha objetivado, a su vez, «en potencias del trabajo social las fuerzas de la naturaleza»[30].

El organismo de producción queda así constituido como un «esqueleto material independiente de los propios obreros»[31], que sólo aparecen como parte del funcionamiento maquinal.

En cuarto lugar, al adquirir la realidad y la interconexión de las condiciones generales del trabajo esta naturaleza puramente objetiva, y al asumir el medio de trabajo la posibilidad de un movimiento continuo

---

[26] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 19, p. 1186.
[27] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 1, p. 512.
[28] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 19, p. 1186.
[29] *Ibid*.
[30] *Ibid*., cuaderno 5, p. 192.
[31] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 1, p. 300.

dentro de la efectivización del PTI[32], si suponemos la automatización del «flujo de material», el proceso de trabajo adquiere una «capacidad de expansión» súbita, pues objetivamente no existe obstáculo a la realidad efectiva del movimiento laboral. Este límite puede venir únicamente por el lado del abastecimiento de las materias primas y el agotamiento del medio de trabajo, aspectos superables también objetivamente a medida que la producción industrial abarca las ramas de abastecimiento de materias primas y la fabricación de las mismas máquinas, y por otro lado, de las barreras naturales de los auxiliares «humanos»[33] de las máquinas.

Resulta así que el individuo, en el proceso de trabajo inmediato –y esta es la quinta característica tecnológica abstracta del sistema automático de máquinas– aparece, por un lado, o tiende a aparecer, ya no como fuerza, ya no como habilidad o fuerza especial cooperante, sino como «articulación consciente»[34] del movimiento de la máquina, esto es, como componente subjetivo de un sistema de movimientos y funciones objetivos, que asignan y distribuyen el accionar y la intencionalidad de la actividad consciente del individuo. La máquina no acomoda la actividad del trabajador, sino que es la actividad del trabajador considerada socialmente «la que acomoda la acción de la máquina a la materia prima»[35].

Así pues, la actividad del individuo ya no es ante todo, muscular o física, sino principalmente de vigilancia y control de los movimientos maquinales y de procesamiento de información. El trabajo tiende a intelectualizarse, más que fuerza hace fluir información. La pericia personal, la destreza, el trabajo físico, el esfuerzo muscular, en general, el trabajo manual tal como lo hemos conocido hasta ahora tiende a ser superfluo, ya que con la introducción de las máquinas todas éstas son cualidades que se incorporan progresivamente al funcionamiento objetivo de la propia máquina. El individuo tiende entonces a aparecer más como intelecto regulador (desde el control de calidad, el mantenimiento en un inicio, hasta la sola determinación del programa a usar por el sistema maquinal en la industrialización informatizada) del funcionamiento maquinal que concentra en sí mismo todos los movimientos directos de transformación material de la materia prima hacia el objeto deseado.

La introducción de la máquina, como forma material del proceso de trabajo y elemento determinante de la conexión tecnológica de las condiciones de trabajo en el proceso de trabajo inmediato, marca por ello un cambio radical y sin precedentes en el contenido y carácter general del proceso de trabajo. Todos los procesos de producción precedentes tenían

---

[32] *Ibid.*, p. 491.
[33] *Ibid.*
[34] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 2, pp. 107-108.
[35] *Ibid.*, p. 11.

al trabajo vivo como el eslabón imprescindible, inmediatamente efectivo, entre la intencionalidad del trabajo del individuo y el objeto de trabajo. Ahora, en cambio, es la máquina la que se coloca como mediación directa entre la intencionalidad del trabajo vivo y el objeto de trabajo y, al hacerlo, es entonces «el proceso natural convertido en proceso industrial el que se interpone entre él como medio y la naturaleza inorgánica de la que se apodera». No es que el trabajo humano quede disuelto, superado en la transformación de la materia prima, pues la máquina es al fin y al cabo trabajo objetivado, sino que, por una parte, el trabajo vivo en el proceso de trabajo inmediato considerado es sustituido en su importancia decisiva en la formación del producto y, por otro lado, el mismo trabajo pasado (objetivado como máquina, etc.), que ahora aparece como fuerza productora decisiva del proceso de trabajo, no lo es por sí mismo, sino como recubrimiento, como cuerpo abrigador y portador, dador de forma, del cúmulo de fuerzas productivas naturales y sociales que han sido apropiadas por el intelecto general y puestas como materialidad objetivada del trabajo social.

Son estas fuerzas absorbidas por el trabajo pasado las que se presentan ahora como las fuerzas decisivas y privilegiadas del proceso productivo en su contenido general material despertado, y dado que estas fuerzas materiales del trabajo son resultado directo de la actividad intelectual social bajo una forma objetivada, es esta actividad científica, de conocimiento y apropiación de las fuerzas naturales y sociales aplicadas al proceso productivo, la que tiende a erigirse en la fuerza esencial del proceso productivo, que se inclina a mostrarse así como «un proceso científico» y su producto, como resultado de la «coordinación de la actividad social»[36].

Si ahora son las potencias y fuerzas naturales y sociales materializadas las que, por su propio automovimiento controlado, dan forma definida y buscada al objeto de trabajo, establecen los distintos momentos de su moldeamiento e imprimen objetivamente la intencionalidad transformadora del proceso de trabajo inmediato, el trabajo vivo, inmediatamente incorporado en el PTI, existe básicamente sólo como vigilancia y supervisión de este proceso maquinal de transformación de la materia prima. No es su fuerza, ni su habilidad, ni su tiempo lo que aparece como pilar de la producción, sino tan solo como complemento y, por tanto, el tiempo de trabajo directo en el que el individuo pone en acción sus facultades en el proceso de trabajo inmediato, cada vez menos físicas y más intelectuales, deja de ser el sostén de la producción de la riqueza para dar paso a la potencia del saber aplicado a la producción como fuerza y fundamento esencial del proceso productivo: «A medida que se desarrolla la gran industria –señala Marx– la creación de la riqueza real depende menos del tiempo

[36] *Ibid.*, p. 118.

de trabajo y de la cantidad de trabajo invertido que de las potencias de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo y cuyo poder efectivo no guarda a su vez relación alguna con el tiempo de trabajo que ha costado su producción sino que depende más bien del estado general y del progreso de la tecnología»[37].

El tiempo de trabajo es así sometido, en este terreno abstracto de la realidad de la máquina, a una doble determinación en la producción de la riqueza material. Por un lado, al ser la máquina trabajo objetivado, es también tiempo de trabajo materializado y su importancia social-general en la producción de la riqueza radica en que expresa una porción cuantificable de esfuerzo social. Por otro, en el proceso inmediato del trabajo, el tiempo de trabajo nuevo, vivo, incorporado, se vuelve relativamente insignificante, pierde preponderancia frente al tiempo de trabajo objetivado, y esta importancia decreciente del tiempo de trabajo directo no hace más que acentuarse con el desarrollo de la producción maquinal y de las fuerzas productivas. Ahora, vista esta tendencia con relación al conjunto de los procesos productivos, incluidos los de producción de maquinarias, vemos que éstas también incorporan crecientemente una proporción menor de trabajo directo en los procesos de trabajo inmediatos de su fabricación industrial respecto al trabajo objetivado que, a su vez, es el resultado de un proceso de trabajo en el que el trabajo directo igualmente está siendo sustituido por el trabajo objetivado. Y si observamos este proceso en su desarrollo sucesivo y extendido, vemos que el volumen de trabajo objetivado, que es a su vez creciente en cada nueva etapa superior del proceso productivo, lo es porque se constituye en síntesis creciente de múltiples procesos productivos con incorporación de trabajo directo decreciente; y, por último, este tiempo de trabajo objetivado no cuenta en su volumen decisivo como tiempo de trabajo directamente dado en la producción industrial inmediata, sino, mayoritariamente, como tiempo de trabajo social científico, cognoscitivo, apropiador de las fuerzas naturales: es tiempo de trabajo, pero de una calidad distinta a la que ha prevalecido históricamente, es tiempo de trabajo mayoritariamente intelectual.

El tiempo de trabajo como proporción entre las funciones laborales y necesidades sociales sigue siendo condición de la producción de la riqueza social, pero visto en cada proceso de trabajo inmediato (PTI) como trabajo directo, materialmente tiende a dejar de ser el fundamento de esa producción al ser sustituido por la importancia proporcionalmente creciente del «saber social general convertido en fuerza productiva directa»[38], que ya no existe como el tiempo de trabajo invertido específicamente y agotado

[37] *Ibid.*, pp. 114-115.
[38] *Ibid.*

en cada proceso productivo, sino como tiempo de nuevo tipo de trabajo directamente social, que se irradia y se «reparte» en su realidad objetiva en una infinidad de procesos productivos inmediatos. El tiempo de trabajo directo (TTD) o vivo es entonces tendencialmente sustituido por el tiempo de trabajo social objetivado (TTSO), desarrollado fuera del proceso de trabajo inmediato de la fabricación industrial de los productos, pero común y condición de todos ellos bajo la forma de conocimiento científico y objetivación tecnológica, esto es, bajo la forma de la apropiación de las fuerzas naturales y sociales y su conversión en «órganos de la voluntad humana sobre la propia naturaleza y para realizarse en ella» (Marx).

El mundo de la riqueza material (exceptuando la que se preserva como naturaleza tal cual, sin la intervención del ser humano que, claro, al menos al nivel planetario es cada vez más escasa, tendiendo a predominar la existencia de la naturaleza humanizada), el cúmulo de valores de uso no son otra cosa que «sustancias naturales modificadas por el trabajo»[39], naturaleza moldeada en sus formas naturales por el trabajo humano. La máquina y todo medio de trabajo en general, en tanto riqueza material, fuerza productiva objetiva del trabajo, es también, por tanto, trabajo, gasto de esfuerzo, de laboriosidad física, muscular y mental dirigida a un fin, aplicada sobre sustancias naturales para apropiarse de sus potencias y para efectivizar a través de ellas otras potencias y fuerzas naturales apropiadas por el conocimiento. El trabajo humano es, pues, condición insuperable y definitoria del metabolismo eterno que se entabla entre el ser humano y la naturaleza en cualquier época histórica, incluida la forma de producción social que levanta a la máquina como medio de producción principal.

El trabajo y el tiempo de trabajo en la producción, sea cual fuere la forma material del medio de trabajo, no desaparecen, siempre han de ser imprescindibles como materialidad definitoria de la riqueza social y de la creación de la riqueza. Sin embargo, lo que sí puede suceder es que, a diferencia de todas las precedentes formas de trabajo, el tiempo de trabajo sea colocado como pilar de la riqueza social, como su forma de identificación, como forma social de la existencia de la riqueza, de su obtención y de su medida, tal como sucede en el modo de producción capitalista. También puede suceder, a diferencia de todas las formas de producción precedentes, que el tiempo de trabajo social-científico directamente considerado en el proceso de trabajo inmediato sea el pilar y fundamento de la producción material del producto considerado, tal como comienza a mostrar, como posibilidad contenida y todavía abstracta, constreñida, la producción basada en el uso de la máquina.

---

[39] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», véanse las secciones «Proceso de trabajo»; «Proceso de valorización».

Bajo la forma de trabajo capitalista de manera plena, pero en general en todos los modos de producción no-capitalistas, el tiempo de trabajo directo objetivado ha aparecido ya sea como medida de intercambiabilidad, de obtención y, por tanto, de cuantificación de esa riqueza intercambiable (en su forma de trueque, reciprocidad, venta restringida, etc.)[40], como calificación de la riqueza disponible (como integrante del común laboral, como tributo, etc.) o como forma directamente social de existencia de la riqueza social. Esto ha sucedido sobre la base de que el trabajo directo ha estado colocado en el proceso de trabajo inmediato como fundamento productivo de la riqueza material, en unos casos como condición de realidad inmediata del valor de uso, en otros, como sustancia abstracta de la riqueza concreta.

La superación del tiempo de trabajo como fundamento de la riqueza, como contenido social del producto, como medida de su intercambiabilidad que anuncia potencialmente la realidad abstracta de la producción maquinizada y, en general, del proceso de trabajo sustentado en la objetivación creciente del intelecto social general, no representa la anulación del tiempo de trabajo como requisito imprescindible de toda producción[41], sino la superación de la forma social (parcial o total) que adopta el producto del trabajo en su intercambiabilidad universal; la superación del carácter social de la riqueza dado por el tiempo de trabajo contenido en ella, en definitiva, la superación de la forma de valor y de toda «mensuración de los productos del trabajo por el tiempo de trabajo»[42]. En la actualidad, esto no es otra cosa que la superación del régimen del capital fundado en la subsunción del proceso de trabajo a la forma del valor. En tal caso, la riqueza social y su forma social estarán ahora directamente dadas por el carácter social del proceso de producción, por ser valor de uso social socialmente producido. La riqueza material aparecerá entonces como elemento partícipe, en cuanto valor de uso, de la riqueza social, y su disponibilidad estará dada no por la cantidad de tiempo de trabajo contenida en ella, a partir del tiempo de trabajo objetivado portado por el que la necesita, sino

---

[40] En la Edad Media, anota Engels, «tanto el campesino como las personas a quienes compraban eran, a su vez, trabajadores, y los artículos intercambiados eran los productos de cada cual, ¿qué habían empleado para la confección de esos productos? [...] Trabajo y solamente trabajo, nada habían gastado para reposición de las herramientas, para la producción de la materia prima ni para su elaboración, salvo su propia fuerza de trabajo; de qué otra manera podían intercambiar entonces sus productos por los de otros laboriosos productores sino en proporción al trabajo empleado en confeccionarlo?», F. Engels, Apéndice y notas complementarias al volumen 3 de *El capital*, en *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 3, p. 1134. Con respecto a la «economía natural campesina», igualmente no es posible otra relación de intercambio que aquella en la cual las cantidades de los productos intercambiados» tienen la tendencia a mensurarse, cada vez más, según las cantidades de trabajo corporizadas en ellos», *ibid.*, p. 1135.

[41] «Presupuesta la producción colectiva sigue siendo naturalmente esencial la determinación del tiempo de trabajo», K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 101.

[42] *Ibid.*, p. 102.

por su cualidad natural y simbólica específica, por su utilidad socialmente producida, por tanto, también directamente por el que la necesita.

Mas esta superación del tiempo de trabajo como sustancia específicamente social de la riqueza no puede darse sino precisamente a partir del momento en que el tiempo de trabajo directo deja de aparecer como pilar de la producción. Pensar en una superación de la forma de valor del producto y de las formas limitadas de la riqueza social, cuando el tiempo de trabajo directo en el proceso de trabajo objetivamente existe como sostén de la riqueza, es una ilusión o simplemente un buen deseo.

El sistema automático de máquinas, visto en sus componentes e interconexiones técnicas esenciales abstractas, ha engendrado precisamente las condiciones materiales de la tendencia real y de la posibilidad de la sustitución del tiempo de trabajo directo como pilar de la producción y su reemplazo por el conocimiento científico general aplicado a la producción. Este conocimiento social-general no suprime el trabajo y, por tanto, el tiempo de trabajo social necesario para la producción de los valores de uso: él sigue siendo la «sustancia material» de la riqueza, como lo ha sido en todas las formas sociales del trabajo[43]. Lo que sucede en cambio, es que al tender a reducirse crecientemente el tiempo de trabajo-vivo necesario para la producción en el proceso de trabajo inmediato, y al volverse esta reducción una tendencia general, el pilar de la riqueza material tiende a radicar ya no en el tiempo de trabajo vivo que ha de cristalizarse en el proceso de trabajo, sino en el conocimiento social y su objetivación que ha precedido al proceso de trabajo inmediato.

Con esto, la base material que hacía del tiempo de trabajo directo el fundamento de la riqueza y la forma de esta determinación que hacía del tiempo de trabajo general objetivado la forma específicamente social de la riqueza se muestran como modos de trabajo estrechos, históricamente limitados y cuyas posibilidades objetivas-materiales de superación comienzan a emerger. Cuando esta tendencia material llegue a realizarse, el tiempo de trabajo no desaparecerá como cristalización de un quantum de esfuerzo laboral humano, sino que desaparecerá la existencia, la medida y la adquisición social de los productos por ese tiempo de trabajo objetivado. La forma mercancía, la forma de valor del producto del trabajo se habrá extinguido como resultado de las propias fuerzas de trabajo social en sus distintos niveles de realidad (como actividad no objetivada, como autoorganización de clase). El valor de cambio deja de ser la medida de los valores de uso, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza; éstos se muestran como una raquítica y estrecha base social de la producción que estalla ante

[43] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», véase sección «Proceso de valorización», cit.

la amplitud de las fuerzas y la productividad del trabajo social sustentado ahora en el «intelecto general» aplicado a la producción.

Recapitulemos esta última parte. Colocados en el terreno de determinadas cualidades del funcionamiento y de la realidad estrictamente maquinal como fuerza productiva objetiva del trabajo social y universalizado, esto es, abstrayéndonos de la *función social* capitalista, e incluso de parte de la propia materialidad de la máquina que objetiviza lentamente las determinaciones de la forma-valor del proceso de trabajo, el sistema automático de máquinas ha despertado un conjunto de fuerzas sociales del trabajo que al fin posibilitan (y nada más posibilitan) vislumbrar las condiciones materiales de la supresión del trabajo subsumido al valor y, con ello, del propio tipo de sistema automático de máquinas que ha surgido como forma material específicamente capitalista del proceso de producción. Veamos: fijándonos en un proceso de trabajo cualquiera en el que se ha introducido el empleo de máquinas (impulso actualmente creciente en todo el planeta), el tiempo de trabajo inmediato consumido, esto es, el tiempo de trabajo-vivo total que se extrae al obrero en ese proceso laboral, tiende relativamente a disminuir en relación con el mismo número total de productos que anteriormente se producían sin la intervención de las nuevas máquinas y con el empleo de más obreros. Individualmente, por tanto, cada mercancía incorpora ahora, con el uso de las nuevas máquinas, un menor tiempo de trabajo nuevo en relación con el que incorporaba anteriormente sin el uso de las maquinarias. De hecho, es esta productividad la que otorga al capitalista individual una ganancia extraordinaria frente a los capitalistas que siguen al mando de procesos productivos con la tecnología promedio anterior y que, en tanto, le permite extraer de cada obrero individual un mayor tiempo de trabajo impago del total de la jornada laboral, lo que ha de empujar a su vez con el tiempo al resto de los capitalistas a introducir el uso de las nuevas maquinarias, etc.

A la larga, entonces, el trabajo objetivado depositado en la máquina y que es lentamente incorporado a las diversas mercancías, no sólo va sustituyendo el volumen y la importancia cuantitativa del trabajo directo requerido en cada una de ellas en el proceso industrial considerado, sino que, además, como corolario, tiende a disminuir el mismo tiempo total de trabajo requerido para producir la mercancía en relación con el total anteriormente requerido, pues en ello radica la forma de productividad que el capital requiere e impulsa. Resulta así que la forma de productividad del capital, basada en la ampliación del tiempo de trabajo excedente apropiado para expandir indefinidamente la valorización del valor, va desplegando implícitamente una tendencia oculta y contradictoria a sus propios fines, que es la disminución de la importancia del tiempo de trabajo directo en la

elaboración industrial de un producto respecto al tiempo de trabajo social general de carácter científico, organizador y regulador.

La máquina, vista en sus componentes materiales principales y abstractos, tiene como utilidad ante el trabajo «sustituir al trabajo humano»[44] en el proceso de trabajo, abreviar el tiempo de trabajo absoluto, tanto vivo como pasado, en la producción de los valores de uso, así como ayudar a crear cosas que sin su ayuda son irrealizables[45], ampliar el cambio de los valores de uso posibles de la sociedad, la amplitud de los goces y a la vez, esto es esencial, liberar tiempo de trabajo social dedicado a la producción y crear entonces también la posibilidad real de la mayor de las riquezas posibles, el fundamento del desarrollo de las fuerzas productivas sociales: el tiempo disponible, el tiempo liberado de la «necesidad y la adecuación a finalidades exteriores»[46] como riqueza común generalizada, socialmente disfrutada.

El tiempo libre, levantado sobre el cúmulo creciente de riquezas materiales disponibles directamente por la sociedad, que la máquina abre como posibilidad real abstracta, no es pues ya ni la abstención del disfrute o la socialización de las riquezas materiales limitadas como en la comunidad ancestral, ni el disfrute privilegiado y restringido de la sociedad moderna. Es, por el contrario, el goce social de la abundancia y el libre ejercicio común del «ocio creador», del juego y descanso útil como fuerza productiva del desarrollo gustoso e ilimitado de las fuerzas productivas de los individuos sociales[47] en todas sus dimensiones, incluidas ahora nuevamente las simbólico-festivas, que repercuten a la vez sobre la productividad del trabajo social y la nueva ampliación del tiempo social liberado de la necesidad. El tiempo, que es el «espacio del desarrollo del ser humano»[48] pero que en el capitalismo existe como tortuosa medida de normatividad de las actividades sociales, ahora ya no existirá como contenido de la riqueza ni sustancia de la actividad humana Éste será postulado, en cambio, como goce común universal, así como espacio de la realización del ser humano en la plenitud de sus capacidades contenidas y la perfección de sus relaciones con la naturaleza exterior, que es el objeto de la suya propia; en definitiva, de su existencia social como fruto propio en el que se reconoce directamente como su intencionalidad, en la que la objetivación, comenzando por el tiempo de trabajo, deja de existir como enajenación.

---

[44] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 477.
[45] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Grundrisse 1857-1858*, 2 vols. México DF, FCE, 1985, cit., vol. 1, p. 259.
[46] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 3, p. 1044.
[47] K. Marx, *Grundrisse*, FCE, cit., p. 17.
[48] K. Marx, «Manuscrito sobre List», en *Marx Engels Collected Works* (MECW) vol. 5, traducción propia. Para mayor referencia, ver este manuscrito en Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución*, La Paz, Ofensiva Roja, 1991.

No pasa inadvertido que esta forma social del tiempo libre, en tanto modalidad de lo que Baudrillard llama el «terrorismo del valor», siga preso de la cuantificación del tiempo de trabajo que en el fondo, es parte de la racionalidad del valor. Pero el mismo Marx nos advirtió que la sociedad que sale de las entrañas del capital no puede aún despojarse por completo del influjo de ese pasado que ha de guiar todavía un trecho del devenir de la nueva sociedad. La emancipación social del trabajo y el no-trabajo medido por el tiempo, el trabajo como simple desprendimiento no cuantificable de prodigalidad y de fuerza corporal-intelectual hacia los demás corresponde a un momento posterior y superior: a lo que se ha venido a denominar la *comunidad universal*[49].

Pero estas potencias desatadas y despertadas en el contenido material abstracto del sistema automático de máquinas, en la calidad social general de este medio de producción, en las tendencias de su desarrollo, hacen abstracción de las «determinaciones de forma» social-material que definen la realidad histórica del sistema automático de máquinas, de su función específica que no sólo materializa la forma social de su existencia, sino la propia forma natural en la que se objetivizan estos medios de producción; por ello, también de la forma social de su realidad efectiva en el proceso de trabajo.

B. «De cómo el capital se convierte así en una cualidad altamente misteriosa»

Tomada en su realidad inmediata como trabajo objetivado, la máquina en el régimen del capital existe como valor, como mercancía cuya cualidad es la de incorporarse, en su valor de uso, en el propio proceso de producción.

Como cualquier otro componente objetivo del proceso de trabajo perteneciente al capitalista y subsumido a la forma de valor de su concentración en el proceso de trabajo, la máquina existe como capital; en este caso, como capital constante cuya utilidad material radica en intervenir directamente en el proceso productivo (que es proceso de valorización del capital) y, en su caso, en ser consumida total o parcialmente con el objeto de dar como resultado un nuevo producto. Esta característica de desgaste productivo de su materialidad, de su valor de uso, es independiente de la forma social del proceso productivo pues es común a todo medio de producción en cualquier época histórica. Se trata ciertamente de una cualidad específicamente material del medio de trabajo, pero que en el proceso

[49] «La libertad en este terreno [de la satisfacción de las necesidades materiales] sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como un poder ciego», K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 1044.

capitalista de producción se da bajo su forma específica social, que compromete la misma forma material objetiva del instrumento de trabajo.

Al ser consumido en el proceso de producción el medio de trabajo específico, la máquina, «agrega al producto el valor que ella misma contenía, vale decir, lo encarece con un tiempo de trabajo que era requerido para su propia producción»[50]. Que su consumo sea tornado como incorporación parcial o total, según el grado de su desgaste, de su valor incorporado en el producto final, es una determinación no material sino social que se manifiesta en la materialidad de las cosas, en el desgaste del valor de uso y que coloca al tiempo de trabajo como medida específica de la riqueza. El que una parte de la materialidad actuante del medio de trabajo se halle contenida en el producto (realización del valor de uso), es una determinación material natural transhistórica del medio de producción que es, por una parte, donde toma cuerpo la contabilidad de este desgaste como valor agregado de la máquina al producto y, por otra, lo que sostiene a la forma de valor del producto, pues permite recuperar al capitalista lo que como valor invirtió en ese medio de trabajo. Con la máquina, entonces, el capital no se valoriza, no crea un valor mayor del que inicialmente incorpora en ella a la producción. De ahí que hasta ahora, en su uso social, la máquina no se diferencia de los medios de producción precedentes; más lo que ya comienza a notarse con la máquina como medio de producción y no todavía específicamente como máquina, es que es partícipe o está recubierta en su uso social por la determinación de forma del valor.

Al incorporar la máquina al proceso de trabajo, el capital lo hace incorporando su valor de uso general, que es la disminución del tiempo de trabajo directo necesario para la producción de un producto, la elevación de la productividad del trabajo en el proceso de producción. Esto, en primer lugar, significa la sustitución de la capacidad viva de trabajo por trabajo objetivado dentro del proceso de trabajo o, lo que es lo mismo, la liberación de tiempo de trabajo que ahora puede ser utilizado de manera gozosa por la sociedad. Sin embargo, en el régimen del capital, del total de tiempo de trabajo y de la capacidad de trabajo disponible, una parte de esta última se presenta como superflua, inservible para la producción[51], por lo que es desplazada; la otra es colocada como «necesaria» y es dispuesta para poner en marcha el proceso de trabajo maquinal y para suplir, apoyada en la nueva productividad, la fuerza de trabajo desplazada. Un obrero realiza con las nuevas fuerzas productivas del trabajo las funciones de «muchos obreros»[52], ya sea mediante la intensificación de su trabajo o bien por la

[50] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 192; también *El capital*, cit., vol. 1, p. 471.
[51] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, pp. 139-201.
[52] *Ibid*.

transformación del proceso de trabajo introducido por la máquina, por la reducción de sus antiguas funciones, lo que le permite hacerse cargo de aquellas funciones, tal vez igualmente simplificadas por la máquina, que antes las hacían otros obreros, y todo en el mismo período de trabajo y con el mismo nivel de intensidad del esfuerzo laboral.

Esta forma de desplazamiento de la fuerza de trabajo y su nuevo uso son ciertamente también determinaciones de la forma social que ha asumido el proceso de trabajo; pero acá ya se marca el inicio de la diferenciación de la máquina con los otros medios de trabajo precedentes utilizados por el capital, y es que esta forma de organización y utilización de la fuerza de trabajo por el capital reposa en el valor de uso de la máquina, en su cualidad natural que eleva la productividad del trabajo pero que, en su uso social, utiliza la fuerza de trabajo de una determinada manera.

En segundo lugar, vista en términos de la composición social objetiva del producto como cristalización de tiempo de trabajo, la introducción de la máquina reduce necesariamente el tiempo de trabajo contenido en cada mercancía, y esto lo logra en tanto el «tiempo de trabajo contenido en la máquina es menor que el tiempo de trabajo contenido en la capacidad de trabajo que ésta ha sustituido»[53]. Si el valor de las mercancías producidas con la ayuda de las máquinas no fuese menor que el valor que resultaba en la forma tecnológica precedente, la introducción de las máquinas en el proceso productivo no sería ventajosa ni productiva para el capital[54].

Ahora, dado que la maquinaria contiene necesariamente un monto mayor de valor que el de las herramientas desplazadas, pues objetiva un mayor tiempo de trabajo social invertido en el conocimiento y apropiación de las fuerzas naturales que han de ser incorporadas al proceso productivo, el volumen de valor que estos medios de producción traspasan al producto en todo el proceso de producción hasta su desgaste total es mayor que el valor traspasado por los anteriores medios de producción. Por tanto, para que esta introducción de la maquinaria resulte efectiva para el capital, el valor total de los productos individuales producidos con ayuda de la maquinaria tiene que ser menor que el valor individual de los productos producidos sin ella[55], o, lo que es lo mismo, el valor de la totalidad de los productos producidos con la tecnología anterior tiene que ser mayor que el

---

[53] *Ibid.*, p. 192. Véase también K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 425-426.

[54] Para simplificar las cosas estamos suponiendo que en este ramo de la producción en el capital tiene la composición media del capital social (proporción entre capital constante y capital variable) y, por tanto, el precio de producción de la mercancía (cc+cv+ganancia media) coincide con su valor y su ganancia (g) es igual al plusvalor obtenido.

[55] «Todas las circunstancias que hacen que el empleo de la máquina abarate el precio de las mercancías producidas con ella, siempre se limitan a la reducción de la cantidad de trabajo absorbido por una mercancía individual», K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 340.

valor del mismo número de productos fabricados con la nueva tecnología. Y decimos el mismo número de productos pues, de hecho, la máquina posee un valor mayor que los anteriores medios de producción porque contiene, a la par, una mayor efectividad laboral que los anteriores medios y, por tanto, su valor se repone en un mayor número de productos que el anterior medio de producción, y cada uno de los productos contiene menos valor.

Lo importante aquí para que el capitalista vea como productiva la incorporación de las nuevas máquinas (forma social de la representación del tipo de utilidad capitalista) es que, considerado el total de las mercancías producidas con el anterior medio de producción, el valor total de ellas sea mayor al monto total de valor del mismo número de mercancías producidas ahora con la innovación tecnológica. En este caso entonces, si bien el valor de la nueva tecnología ha aumentado con el desarrollo de las fuerzas productivas, lo ha hecho «no en la misma proporción en que ha aumentado esa fuerza productiva, es decir que la máquina proporciona mayor cantidad de productos»[56].

Pueden darse varios cambios para que se cumpla esta regla. Uno: que el valor individual que cada producto contiene del nuevo medio de producción sea mayor al que anteriormente contenía. Entonces, el efecto de productividad bajo la forma capitalista se produce si y sólo si el nuevo trabajo vivo es menor al trabajo vivo anteriormente incorporado al producto con la forma tecnológica reemplazada, y lo es además en una proporción en que, sumado al valor transferido por la máquina, resulte menor al valor de la suma total contenida en el producto en la anterior forma productiva. Es más común, sin embargo, que el monto de valor de la nueva máquina incorporado al producto individual sea menor al monto de valor incorporado por los antiguos medios de producción, y que el valor del trabajo nuevo introducido sea menor o igual al que se incorporaba antes. Dado que el reemplazo del anterior medio tecnológico no sólo es reducción de valor objetivado que él incorpora al producto, sino también del trabajo-vivo a través del cual se ejecuta esta transferencia, la reducción del valor de la mercancía individual por la introducción de la nueva maquinaria es necesariamente una reducción del tiempo de trabajo inmediato que el producto contiene.

Dos: suponiendo que el trabajo objetivado que se incorpora al producto con la introducción de maquinaria sea mayor al que cedía el anterior medio tecnológico, el efecto de productividad bajo la forma capitalista se daría si y sólo si el monto de valor que la máquina incorpora al producto individual por encima del monto del valor incorporado por los anteriores

[56] *Ibid.*, vol. 3, p. 133-134.

medios de trabajo es menor que el monto de valor de la fuerza de trabajo reemplazada, pues sólo de esa manera el nuevo trabajo añadido en conjunto es menor al que se añadía anteriormente y el valor total del producto resulta menor que el que se producía anteriormente.

Tres: si el valor de la maquinaria es igual a la suma de los valores de los antiguos medios de producción y la fuerza de trabajo sustituida, la introducción de la maquinaria desde el punto de vista del capital sólo sería beneficiosa si reduce el tiempo de trabajo vivo inmediato necesario en la producción de cada producto individual, pues si éste se mantuviera igual, el valor de la mercancía se mantendría como antes y no habría para el capital ningún motivo objetivo para el uso de la maquinaria. Pero el que el nuevo trabajo vivo necesario para la producción de la mercancía sea menor que el que antes se requería, en realidad no es más que una forma de manifestación del menor valor de la maquinaria con respecto al trabajo que se reemplaza[57].

Suponiendo que el monto de valor de las máquinas sea mayor al monto de valor de la capacidad de trabajo y las herramientas desplazadas, pero que el valor del producto sea menor al valor del producto en la forma tecnológica anterior, significaría que, dado que estamos suponiendo que el valor de las materias primas se mantiene constante, este último resultado se podría lograr si el valor nuevo añadido por la fuerza de trabajo es menor al que anteriormente se añadía, y por tanto que el trabajo que sustituye la máquina es mayor que el que ella posee, lo que resulta una contradicción con el supuesto inicial. Entonces, o bien el monto de valor de las máquinas es mayor que el trabajo que sustituye, pero entonces el valor del producto también es mayor que lo que se produce sin la innovación tecnológica, lo que desde el punto de vista capitalista no interesa, o bien el valor del producto producido con la introducción de maquinarias es menor que el que resulta del modo tecnológico precedente, y entonces «el valor de la maquinaria que entra en la mercancía es menor que el valor del trabajo que sustituye»[58].

Por último suponer que el monto de valor de la maquinaria es menor que el total del trabajo que reemplaza, pero que el tiempo de trabajo vivo necesario aumenta, es directamente una contradicción pues se estaría suponiendo que no hay reemplazo absoluto del tiempo de trabajo vivo necesario, tal como lo afirma la suposición inicial.

---

[57] Si la producción de una máquina cuesta tanto trabajo como el que ahorra su empleo, es obvio que sólo se habrá operado un desplazamiento de trabajo, y por lo tanto no se habría reducido la suma total de trabajo requerido para la producción de una mercancía, ni aumentando la fuerza productiva del trabajo. Véase K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 478.

[58] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 193.

En todos los casos resulta entonces que la introducción de maquinaria en el proceso productivo, y, en general, la transformación del contenido tecnológico del proceso de trabajo en aquellas ramas de trabajo en que ya hay un precedente de realidad tecnológica, provoca una transformación de la totalidad de la interconexión técnica del proceso de trabajo, incluida la eficacia directa entre la relación de la fuerza de trabajo y el medio de trabajo. Bajo el capital esta introducción de maquinaria sólo se lleva a cabo si, considerando el conjunto del ciclo productivo de duración –desgaste– de los antiguos medios de trabajo con relación al nuevo, la parte de valor que la nueva máquina introduce en el valor total de cada mercancía es menor al «valor del trabajo que sustituye». Y como el trabajo nuevo incorporado en el nuevo proceso del trabajo es tanto el valor de la capacidad de trabajo como el valor del trabajo impago producido por la capacidad de trabajo y apropiado por el capitalista (trabajo excedente), que aparecen como componentes de valor de la mercancía individual, el límite general para la utilización de las maquinarias en el régimen del capital está dado por el «hecho de que su propia producción [de la maquinaria) cueste menos trabajo que el trabajo sustituido por su empleo»[59], esto es, que cueste menos que el valor de la fuerza de trabajo sumado al tiempo de trabajo excedente apropiado por el capitalista, y como el capitalista no paga el tiempo de trabajo excedente, el límite real para que el capitalista vea por conveniente el uso de la maquinaria está dado por el valor de la máquina: que no exceda el valor de la fuerza de trabajo y los medios de trabajo desplazados.

En conjunto tenemos que bajo esta modalidad de la composición de valor de la mercancía, la máquina, que no crea un valor nuevo, al hacer «desaparecer» el valor que porta en cada una de las mercancías en cuya producción ha participado y en «proporción al grado de desgaste de su valor de uso durante el proceso laboral»[60] –dado que el volumen de estas mercancías se ha incrementado en términos absolutos y relativos en comparación a la forma productiva anterior– permite que el tiempo de trabajo social que reaparece en cada producto disminuya también absolutamente (como disminución del valor en relación con su anterior forma tecnológica de producción) y relativamente (en relación con el monto del valor de los medios de producción introducidos en la producción), precisamente a medida del acrecentamiento del tiempo de trabajo total objetivado contenido en las máquinas. Cuanto mayor es el valor que la máquina contiene y, por tanto, mayor el monto de tiempo de trabajo directo que ha desplazado del proceso de producción, mayor es el número de mercancías en el que reaparece este valor y menor el valor que cada una de estas mercancías individuales contiene de este monto total de trabajo objetivado representado por la máquina.

---

[59] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 478.
[60] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 193.

Con la introducción de la máquina, «el trabajo pretérito, objetivado, entra en grandes cantidades en el proceso productivo mientras una parte relativamente insignificante de esta parte de capital se consume en el mismo proceso laboral y entra, por tanto, en el proceso de valorización. Este trabajo objetivado encarece relativamente la mercancía, pero sólo en una medida insignificante frente al monto total y, en todo caso, mucho menos de cuanto lo habría encarecido el trabajo manual sustituido por la maquinaria». Hay, por tanto, una diferencia sustancial entre la acción material de la máquina en el proceso laboral en la que interviene como un todo y la forma material de su desgaste subsumida a la forma del valor que incorpora como valor en el producto la cuantificación valorizada de esa acción material, o en palabras de Marx, «en un determinado tiempo de trabajo toda la máquina entra en el proceso laboral, pero solamente una parte relativamente insignificante de la misma entra en el proceso de valorización»[61].

Las fuerzas del trabajo colectivo y de la naturaleza que contiene la máquina en el movimiento total de sus componentes, se presentan concentradas, objetivadas, y desarrolladas en su totalidad en todo momento del proceso laboral; materialmente existen como totalidad desplegada en todo el tiempo de duración del proceso de trabajo, sin embargo, tomado el proceso de trabajo como proceso de valorización, sólo una pequeña parte del valor de estos medios se incorpora como valor de la mercancía. Lo que sucede es que la forma de valor, al subsumir para sí el proceso de trabajo como proceso de valorización, subsume el valor de uso de la máquina y, por tanto, también su desgaste material a la forma social del valor como transferencia de valor de la máquina al producto. Al hacerlo, el capital no sólo garantiza objetivamente la realidad material de su valorización sino que también, para la amplitud de esa valorización, se apropia gratuitamente de las potencias colectivas de estas fuerzas materiales. Así, a mayor volumen de fuerzas sociales y naturales objetivadas como medios de producción maquinales en el proceso de trabajo, menor el valor proporcional de estas máquinas que se incorpora en cada producto y mayor el número de mercancías en las que este valor se realiza o, desde el punto de vista material, la máquina se desgasta. «La producción en masa»[62] se presenta por ello como resultado propio del desarrollo de la producción maquinizada, a la par de la desvalorización de la fuerza de trabajo, que no es más que la forma social capitalista de la productividad del trabajo.

En cuanto forma material, la máquina porta un contenido social general que rebasa la forma social específica del proceso de producción capitalista, que consiste en la disminución del tiempo de trabajo directo

---

[61] *Ibid.*, p. 195.
[62] *Ibid.*, p. 193.

necesario para la producción de un producto. Pero bajo el capitalismo este contenido social objetivizado aparece como forma material específica de la realidad del proceso de valorización y del desarrollo del proceso de producción capitalista. Objetivamente entonces, la máquina, en la realidad de su materialidad en el proceso de trabajo como proceso de valorización, lleva contenida esta intencionalidad social y, por tanto, su objetividad actuante bajo el dominio de la forma social capitalista del proceso de trabajo existe como consustancial, como óptima, como propia de esa forma de producción que hace del tiempo de trabajo la sustancia de la riqueza social y del valor la forma social del producto del trabajo.

Vista en el proceso de trabajo en su aspecto material, la máquina actúa como un todo. Todo el trabajo objetivado en ella como potencias productivas se pone en movimiento en el proceso de producción del producto, y un desgaste del todo aparece ya sea como materialidad o energía transformadora aplicada en la materia prima cuya huella material es el producto. Mas, visto desde el lado del proceso de valorización, esta cualidad material-natural del desgaste aparece recubierta o mejor, bajo la forma específicamente social de incorporación de una parte del valor de la máquina en el producto. El capital da pues, así, un contenido material a su forma social de proceso o producto. Y para que esta forma social adquiera una realidad tecnológica, el medio de trabajo tiene que aparecer también como medio creciente de valorización, lo que logra precisamente cuando la utilidad social del medio de trabajo aparece como medio de ampliación del plustrabajo, como sucede con la máquina, cuando su utilidad material (reducción del tiempo de trabajo necesario en la producción del producto) subsumida al valor aparece como utilidad social esencial a la realidad del capital (reducción del tiempo necesario, ampliación del tiempo excedente, del plusvalor).

Para que esta forma social de apropiación de la cualidad material de la máquina se dé, ha tenido que suceder primeramente la subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización[63]. Mas para que esta ocurra con la contundencia y realidad irresistible que le permite fundarse a sí misma, la forma natural del medio de trabajo, su valor de uso y su realidad tecnológica han tenido que ser subsumidos a la forma de valor. Esta subsunción cobra realidad objetiva con y en la máquina. Se puede decir entonces que la forma tecnológica de la máquina aparece como la más adecuada forma material del capital, aunque, por supuesto, no se agote en ella[64].

---

[63] Véase la sección segunda de este trabajo sobre la forma social del proceso de trabajo.

[64] Se puede decir que, en este primer momento, la máquina entra en relación-con-el-capital, como lo hace el oro con el dinero. «El ser dinero no es ninguna característica natural del oro. Pero el dinero es inmediatamente oro», K. Marx, *Grundrisse*, OME, cit., vol. 1.

Esto queda más claro si tomamos el valor de uso general de la máquina que sustituye el trabajo directo necesario en la producción de objetos. Al sustituir tiempo de trabajo, libera tiempo de trabajo, pero al hacerlo en medio de un espacio social en el que la medida del tiempo de trabajo necesario en la producción total es la medida inversamente proporcional del tiempo apropiado, impago o, de manera más general, en un espacio en el que el tiempo de trabajo objetivado es la forma social de la riqueza y de su intercambiabilidad, resulta entonces que la reducción del tiempo de trabajo en cada producto es la reducción del tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo y, por tanto, la ampliación del tiempo de trabajo excedente apropiado por el capital. La objetividad de la máquina en movimiento no sólo ejecuta entonces esta intencionalidad social de forma del proceso productivo, sino que ella misma aparece, en su desarrollo, como la forma material adecuada de la forma social específica de la relación-del-capital. Veamos esto más de cerca.

Al disminuir el tiempo de trabajo contenido en cada producto, o al aumentar «la magnitud de la masa de mercancías que el trabajador puede producir en comparación al mismo tiempo de trabajo» que utilizaba anteriormente sin el uso de las máquinas, inicialmente el capital logra una disminución del valor individual de sus productos en relación con el valor social de esos productos, lo que le significará inmediatamente una elevación sustancial de sus ganancias al vender sus mercancías por su valor social[65]. De hecho, ésta es su intención. Posteriormente, al generalizarse la utilización del sistema maquinal de esta «generación» en la misma rama productiva y en el resto, se producirá simultáneamente una disminución global del valor de las mercancías y, por consiguiente, también de las mercancías que el trabajador utiliza para reponer el desgaste de su fuerza de trabajo que, en términos de la jornada laboral, significa la disminución del tiempo de trabajo necesario que el trabajador necesita para realizar, para reproducir el valor de su fuerza de trabajo[66].

---

[65] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 197.

[66] Si tomamos al «capital total de la sociedad y por tanto al conjunto de la clase capitalista frente a la clase trabajadora, es claro que la clase capitalista sólo puede incrementar el valor excedente sin extender el tiempo de trabajo y sin disminuir el salario normal en la medida en que una mayor productividad del trabajo, un mayor desarrollo de la potencia productiva del trabajo, hace posible mantener a la clase trabajadora como un todo con menos trabajo, producir el total de sus medios de subsistencia en forma más 'barata' y por tanto, reducir el total de sus medios de subsistencia en forma más 'barata' y por tanto, reducir el tiempo de trabajo que la clase trabajadora requiere para la reproducción de su propio salario». K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., capítulo «Plusvalía relativa» (traducción nuestra). Esto no significa que el conjunto de medios de vida de la clase trabajadora no pueda aumentar; puede hacerlo sin que esto signifique una disminución del tiempo excedente apropiado por el capital: «de hecho el plusvalor relativo, puede muy bien aumentar continuamente el valor de la capacidad de trabajo, y por tanto, el valor promedio de los salarios caer continuamente y esto todavía pese a que el marco de los medios de subsistencia del trabajador y por tanto los placeres de su vida pueden expandirse continuamente», *ibid*.

La máquina reemplaza objetivamente tiempo de trabajo, mas esta realidad material se erige a su vez en sostén eficaz, propio, de la forma del proceso de trabajo como proceso de valorización en la que la máquina y la fuerza de trabajo existen como valores y medios de valorización. La utilización de la máquina al «desvalorizar» relativamente la capacidad de trabajo, conduce a que ésta, en su forma directa en el proceso de trabajo, pierda relativamente importancia frente al trabajo total contenido en el producto en ese mismo proceso de trabajo; pero aumenta a la vez su importancia frente al valor autonomizado frente a la forma específica de la riqueza, pues se incrementa la cantidad de tiempo apropiado, impago[67], que escapa al control del trabajador y aumenta la magnitud y poderío de la entidad abstracta que se valoriza.

Esta desvalorización de la fuerza de trabajo impulsada por la utilización de las máquinas no significa, por supuesto, que el consumo de mercancías para la reproducción de la fuerza de trabajo no se incremente con la propia elevación de la productividad del trabajo[68]; lo que sí significa, es que, precisamente apoyado en este desarrollo de la productividad del trabajo social, el tiempo de trabajo para obtener las mercancías necesarias, incluso incrementadas, para la reproducción de la fuerza de trabajo, disminuye en comparación al tiempo de trabajo anteriormente necesario. Pero al suceder esto, que es un resultado objetivo de la forma social del trabajo y de su composición técnica, se amplía la magnitud del tiempo de trabajo excedente, de plusvalor, con lo que la forma material de ese proceso de trabajo adquiere un uso social, una función social directamente basada, asentada, en su contenido material. El grado de eficacia entre la forma material y la forma social es lo que hemos de denominar la identidad tecnológica entre la forma social del proceso de trabajo y su contenido material o cristalización de las relaciones sociales como objetividad-material actuante en el proceso de producción.

Ciertamente, nunca se puede hablar de una identidad absoluta, pues la objetividad material es ante todo sustancia natural modificada por el trabajo, mas sí se puede hablar de un óptimo entre ambas que señala hasta que punto la forma material ha logrado resumir (aunque no solamente), lo más plenamente posible, las intenciones y determinaciones sociales ante las que se presenta como utilidad, como valor de uso plenamente social. En este caso, la máquina aparece como un auténtico valor de uso del capital, como la forma tecnológica del medio de producción, propia del régimen del capital.

Para el capital, la finalidad del desarrollo de las fuerzas productivas, de la introducción de la maquinaria en el proceso de producción radica, pues, ante todo, en el «acortamiento del tiempo de trabajo que necesita

---

[67] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 195.
[68] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 635.

el trabajador para la reproducción de su capacidad de trabajo o sea, de la reducción de esa parte de la jornada y de prolongar, mediante la reducción de ésta, la otra parte de la jornada, la que trabaja gratis para el capitalista, la parte no retribuida de la jornada laboral, su tiempo de plustrabajo»[69]. El valor de uso general de la máquina coincide inicialmente con la intencionalidad social específica del proceso de trabajo capitalista (la reducción del tiempo de trabajo necesario) y su subsunción es, a la vez, la formación del valor de uso social específico de la máquina para el capital (la apropiación del tiempo de trabajo excedente), la existencia de la máquina como valor y como medio objetivo pleno de la materialidad de la vaporización.

Este plusvalor, o alma y energía de vida de la existencia del régimen capitalista, no emerge de la materialidad maquinal desplazadora de la capacidad de trabajo, pues ella sólo incorpora su valor a las mercancías, sino de la capacidad de trabajo que se mantiene, de la «capacidad de trabajo que la máquina utiliza» pero que, gracias precisamente a esta maquinaria, es sometida a una ampliación del tiempo de trabajo a excedente del plustrabajo.

Es cierto que con la introducción de máquinas en el proceso productivo «disminuye la masa de obreros necesarios para la producción de esa determinada cantidad de mercancías»[70], en comparación con el proceso de producción anterior y, con ello, disminuye a la vez la amplitud de la fuente latente de la potencial plusvalía. Pero las cosas suceden de tal modo que la producción creciente de esta plusvalía (una vez limitada la posibilidad de extender la jornada de trabajo por la propia resistencia de las masas asalariadas) sólo puede ir por el lado de la reducción creciente de la fuente potencial de ella en relación al monto total de trabajo objetivado invertido en la producción de determinada mercancía, esto es, a través de la introducción constante y creciente de maquinaria que reduce la cantidad de fuerza de trabajo viva, necesaria, en relación al proceso tecnológico anterior para la producción de esa «determinada cantidad de mercancías», pero que amplía al mismo tiempo el componente del tiempo de trabajo excedente en relación al tiempo de trabajo necesario que se plasma en la actividad diaria de la capacidad de trabajo.

Por otra parte, la máquina, al reducir la cantidad de trabajo directo necesario en la producción de un monto determinado de mercancías con respecto al que es necesario sin su uso, sustituye fuerza de trabajo y eleva la eficacia de la que se mantiene, al tiempo que puede ser objeto de otra función para el capital, que consiste en concentrar la actividad en el tiempo de la misma jornada laboral o, como le llama Marx, producir

---

[69] *Ibid*.

[70] *Ibid.*, pp. 499-500; véase también en K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5,

«una condensación del tiempo de trabajo», producir la intensificación del trabajo en la jornada de trabajo a través de la subsunción de la actividad del trabajo a los ritmos del movimiento de la máquina o la ocupación de otras funciones anteriormente desempeñadas por otros trabajadores. Aquí se produce «un mayor gasto de trabajo en el mismo tiempo, una tensión acrecentada de la fuerza de trabajo, un taponamiento más denso de los poros que se producen en el tiempo de trabajo, esto es, impone al obrero una condensación del trabajo en un grado que es sólo alcanzable dentro de la jornada laboral reducida[71]. Si en un primer momento la máquina reemplaza el trabajo completo cualificado por el «trabajo simple» que puede ser realizado incluso por los mayores, las mujeres, los trabajadores sin experiencia y los niños[72] que se incorporan al proceso de producción, en un segundo momento, el capital, con la máquina, que empuja a la «condensación del trabajo»[73], que obliga objetivamente al trabajador a «aumentar su trabajo, a llenar de trabajo más intensamente cada fracción de tiempo»[74], a raíz de la cadencia de movimientos laborales impuesta objetivamente por el movimiento de la máquina regulada por el capitalista, tiende a engendrar con ello, a medida de la extensión social del uso de máquinas, un cierto tipo de cualificación general del trabajo necesario requerido por ella, que combina, según los procesos y necesidades del trabajo concreto, una cualificación del uso de los distintos aspectos de la fuerza de trabajo: el intelectual, el físico-muscular, etc. Esta especialización no es ya la del trabajador para dar movimiento eficaz al instrumento de trabajo, sino del conjunto de máquinas o, si se quiere, del trabajador para servir eficazmente al ritmo y necesidades objetivas del movimiento del conjunto de máquinas en el proceso de trabajo.

Otra forma que tiene el capital para ampliar el tiempo de trabajo excedente con el uso de la máquina, o ampliación del contenido social de la forma material, es la de poder comprar más fuerza de trabajo con el mismo capital variable (monto de capital destinado a la compra de fuerza de trabajo) que antes requería para poner en marcha el proceso productivo y que ahora, al ser «liberado» por la incorporación de la máquina, puede ser dispuesto ya sea para ampliar la escala del proceso laboral o para crear uno nuevo impulsado por el uso generalizado de la máquina; en ambos casos, contratando nueva fuerza de trabajo.

---

[71] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1; véase también en K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 201.

[72] «El gran principio de la manufactura moderna es reducir, a través de la unión del capital y la ciencia, el trabajo de los obreros al simple ejercicio de la vigilancia y destreza, facultades que alcanzan una especie de perfección en los niños». Andrew Ure, *The Philosophy of Manufactures, or an Exposition of the Scientific, Moral and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, 1835, citado en Benjamin Coriat, *El taller y el cronómetro*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 16.

[73] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 204.

[74] *Ibid.*, p. 201.

Visto de manera aislada, el mismo capital variable pone ahora en movimiento el proceso productivo en una escala mayor, coloca a disposición del capital la misma mayor cantidad de fuerza laboral viva y extrae de ella una mayor cantidad de trabajo impago, de plusvalor: «por tanto la tendencia de la producción a máquina se manifiesta por una parte, en un despido continuo de obreros [...] pero, por la otra, en un reclutamiento constante de los mismos, desde el momento en que en un determinado grado del desarrollo de las fuerzas productivas el plusvalor puede aumentar sólo a través del incremento de nuevos obreros ocupados simultáneamente. Esta atracción y repulsión son características»[75] de la forma social del uso que la máquina tiene en el régimen del capital, y en torno al cual, con sus momentos de ampliación del trabajo excedente, de transformación de la interconexión técnica de la fuerza de trabajo y los medios de trabajo, de expulsión y atracción de fuerza de trabajo, etc, el capitalismo funda su realidad de desarrollo capitalista.

Y es que la amplitud del trabajo excedente que el capital puede extraer al obrero, bajo la forma de valor en la que la capacidad de trabajo existe en el proceso de valorización, tiene un límite social-natural que impone el valor de los medios materiales necesarios para la reproducción física de la fuerza de trabajo y que tiene que ser entregada por el capital al trabajador. La ampliación del tiempo excedente a través del uso de las máquinas, y cuyo desarrollo con este contenido social define precisamente el tipo de desarrollo de las fuerzas productivas materiales bajo el capital, tiene un límite, que es el mismo que restringe la ampliación de la masa de plusvalor total que el capital puede extraer al conjunto de sus asalariados que trabajan con sus máquinas en un proceso de trabajo específico.

Así, a partir de cierto desarrollo del proceso maquinal, a medida que las nuevas máquinas reducen el número de obreros empleados en el proceso de trabajo, cada vez es más difícil para el capital que el mayor tiempo de trabajo excedente, o en términos cuantificables, que la masa de plusvalor apropiada, sea mayor a la masa de plusvalor que extraía anteriormente con una tasa de plusvalía menor (relación entre el tiempo de trabajo excedente respecto al necesario), pero con un mayor número de obreros sometidos a la explotación de su fuerza de trabajo[76]. De aquí que esta masa de plusvalor sólo pueda ser aumentada con una nueva contratación de obreros que, con la nueva productividad traída por el uso de máquinas y la elevación de la composición orgánica del proceso de trabajo, acrecienta, en términos absolutos, tanto esta masa de plusvalor como la tasa de plusvalor.

---

[75] «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 20, p. 1260.

[76] «Cuando más reducen las máquinas el aumento de obreros puestos en movimiento por un determinado capital, tanto más difícil es que la restante parte de obreros produzca una masa de plusvalor mayor e igual que la obtenida por los obreros sustituidos», K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5.

Fijándonos ahora con más atención en el tipo de desarrollo de las fuerzas productivas que impone la forma social del proceso de trabajo como proceso de valorización, vemos que el aumento del tiempo de trabajo excedente impago en el proceso productivo (determinación de forma social del proceso de trabajo) se logra a través de la sustitución parcial del trabajo-vivo necesario en la producción de los productos (determinación de la forma material del medio de trabajo). Mas esta relación de desarrollo de la eficacia de la forma material con la forma social del proceso de trabajo lleva en sí misma sus especificidades y sus contradicciones. Por una parte, el capital no impulsa el desarrollo de cualquier forma material de la productividad del trabajo, sino sólo aquella que realiza una «economía más importante» por lo pagada por ella en cuanto trabajo objetivado que lo que se pagaba por el trabajo vivo desplazado[77], considerado el lapso total de la realización de la utilidad de la máquina. Aquí la forma social del proceso de trabajo impone un tipo de desarrollo particular unilateral de la forma material; subsume a la productividad y al intelecto social para la elaboración de una forma específica general de la materialidad del medio de trabajo, aunque esta, ciertamente, por su propia naturaleza material, rebasa la intencionalidad y su actual «forma social de explotación» (Marx).

Por otra parte, el desplazamiento de la fuerza de trabajo, a la par de la intensificación de su explotación, supone el crecimiento de la parte fija del capital, el valor de la máquina en relación con el capital variable, que es el valor de la fuerza de trabajo adquirida. La elevación de la productividad del trabajo, que extiende la magnitud del tiempo de trabajo impago, se logra reemplazando trabajo vivo por trabajo objetivado, esto es, aumentando la parte del capital constante en relación al monto del capital variable, aun en el caso de que el capital variable «liberado» por la máquina sea utilizado en una nueva contratación de obreros, pues su explotación requiere, a su vez, una nueva inversión de capital constante.

Resulta así que para mantener la tasa y masa de plusvalor (pues el desarrollo de la productividad social tiende a reducir el valor de los productos, incluidos el suyo, a través de los competidores, con lo que su masa de ganancia tiende a disminuir si el capitalista particular no renueva constantemente las condiciones objetivas de su proceso de producción o acrecienta la masa y tasa de plusvalía), el capital está «obligado» a incorporar cada vez mayor capital constante que ha devenido ya en la forma propia del desarrollo de la productividad del trabajo y, con ello, del tiempo de trabajo excedente apropiado[78]. Pero al hacerlo, la relación entre el capital variable con respecto al capital constante (v/c) tiende a decrecer, al igual que la que

[77] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 259.
[78] «El valor excedente depende de la productividad del trabajo», K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., capítulo «Plusvalía relativa».

existe entre la plusvalía sobre el capital total (pl/c+v). Entonces cada vez se necesita una mayor cantidad del capital total como capital constante para someter a la fuerza de trabajo a las condiciones generales de autovalorización del capital y, al hacerlo, la tasa de ganancia del capital tiende a desarrollarse decrecientemente. Lo notable de esta tendencia[79] es que el aumento del tiempo de trabajo excedente (TE) con respecto al tiempo de trabajo necesario (TN), en relación con el aumento del capital constante, que es la forma general del desarrollo de la productividad social bajo el capital, tiene un tipo específico de realización. Y es que el ritmo de crecimiento de la segunda relación, que es condición de la primera, es crecientemente superior al de la primera, es decir que el aumento de la tasa de plusvalor (TE/TN) producido por el aumento creciente del capital constante es decrecientemente creciente.

Esto significa que el capital, para elevar la tasa de plusvalía a través de la elevación del tiempo de trabajo excedente, necesita incorporar un conjunto de fuerzas productivas materiales que elevan la productividad del trabajo y, al hacerlo como productividad del trabajo para-el-capital, consiguen su objetivo de elevar tanto la tasa de plusvalor como el monto total de plusvalía, como también, en un primer momento, la tasa de ganancia (pl/c+v). Mas para ello, y de una manera inconsciente, el capital ha revolucionado la composición orgánica del proceso de trabajo (relación entre el monto de valor de los medios de producción y el valor de la fuerza de trabajo), que si bien le proporciona la misma o mayor tasa y masa de plusvalor, en términos de la interconexión material del proceso de trabajo medido por la relación de valor de sus componentes (valor de los medios de producción, valor de la fuerza de trabajo, plusvalor), va creando tendencialmente una contrafinalidad al proceso de valorización en su conjunto, pues la masa y tasa de plusvalor, en un momento específico e ineluctable de este proceso, se obtiene en relación con un incremento porcentual mayor del capital total necesario invertido que el requerido anteriormente.

La elevación del tiempo de trabajo impago se realiza en una magnitud tal que permite elevar el «rendimiento» del capital total invertido y mantener su tasa de ganancia en un ritmo ascendente. Pero llega un momento en que, manteniendo creciente la masa de plusvalía y el tiempo de trabajo excedente, éstas ya no lo hacen en una magnitud suficiente como para mantener o elevar la relación entre la plusvalía obtenida y el total del capital invertido. Crece la plusvalía total obtenida y es mayor a la del ciclo anterior, pero el monto total del capital constante ha aumentado en una proporción tal que la relación entre esta plusvalía y la suma total del capital comienza a

[79] Véase Qhantat Wara Wara, *¿A dónde va el capitalismo mundial?*, La Paz, Ofensiva Roja, 1990, capítulos 1 y 2.

descender. No es que no hay ganancia, sino que la relación entre lo invertido y lo ganado, entre el valor adelantado y el valor acrecentado, disminuye en relación con la proporción que resultaba en el ciclo anterior; estamos ante el «hundimiento de la tasa de ganancia en el progreso de la producción capitalista»[80]. Desde este momento, el desarrollo del capital ha llegado al punto de inflexión a partir del cual la continuidad de la forma de desarrollo de las formas tecnológicas e interconexiones materiales del proceso productivo se vuelven insostenibles para el capital porque tienden a desvalorizarlo: la crisis es la manifestación y el inicio de resolución de esta contradicción inmanente que lo desgarra abiertamente.

Y decimos que esta contradicción es inmanente al capital porque las causas que la engendran están fundadas en la naturaleza de la forma social de la producción capitalista y, por tanto, en la forma social del proceso de trabajo y las formas materiales generales que ella ha creado para sí como su sustento material.

Pero volviendo a la forma social del contenido material de la utilidad de la máquina bajo el capital, es posible aquí desdoblar otras dos determinaciones de la realidad específicamente social-capitalista de la máquina, que nos señalan el contenido de la realidad que introduce la utilización de máquinas. En primer lugar, la productividad del trabajo alcanzado con la máquina en una rama de la producción no cuenta como productividad directamente social que disminuye el tiempo de trabajo global necesario de la sociedad, incluida la de la misma rama, sino que cuenta como productividad específica que sólo asume el carácter de productividad social en tanto disminuye el tiempo de trabajo que el obrero necesita para reproducir el valor de sus condiciones de existencia. Es decir que para ser directamente social, la productividad del capital necesita ser medida en relación con disminución general del tiempo de trabajo social necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, esto es, por la mediación de la mercancía fuerza de trabajo, que aquí juega de representante y medida general de la productividad social específica del régimen del capital. Y como en ésta no sólo entran los productos que directa o indirectamente son resultado de la producción (y de la productividad) específica en una rama de producción sino en muchas otras, el porcentaje de productividad específica alcanzada en una rama de la producción no es similar a la proporción del trabajo excedente logrado[81].

Es por eso que el capital particular requiera elevar enormemente la productividad técnica en su rama de producción: para que la productividad social, que requiera la disminución del tiempo de trabajo necesario

---

[80] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., pp. 36-37.
[81] *Ibid.*, capítulo «Plusvalía relativa».

y la ampliación del tiempo de trabajo excedente, sea perceptible. Estos desfases o, mejor, ritmos de crecimiento desiguales entre productividad objetiva específica del proceso de trabajo y productividad social, son un componente técnico-social que condiciona el mayor ritmo de elevación de la parte constante del capital en relación con la elevación de la tasa de plusvalor y, a la larga, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

En segundo lugar, considerado el monto de tiempo de trabajo excedente en una jornada de trabajo, éste tiene tendencialmente un ritmo de crecimiento decreciente frente al ritmo de crecimiento de la productividad y, por tanto, en una menor proporción frente al ritmo de crecimiento del capital constante que sostiene la forma maquinal del desarrollo capitalista. Dada una jornada de trabajo y una relación entre tiempo de trabajo necesario y tiempo de trabajo excedente, la elevación de la productividad, por ejemplo del 50% a raíz de la incorporación de máquinas, y «asumiendo que cubre todas las ramas de la producción» (Marx) puede producir una reducción del tiempo de trabajo necesario del 50%. Así, si la relación entre trabajo excedente y trabajo necesario (TE/TN) al principio era de dos horas de trabajo excedente sobre seis horas de trabajo necesario, y el plusvalor equivalía a un tercio de la jornada total, es decir, 2/6 = 1/3, la relación ahora será de cinco horas sobre tres horas (5/3), que es mayor a 1/3. Pero, además, la elevación del porcentaje del TE respecto a la jornada total no es idéntica a la disminución del porcentaje del TN respecto a la jornada laboral o disminución de la jornada total del valor de la fuerza de trabajo.

En el primer caso es del 150% (de dos a cinco horas); en el segundo de 50% (de seis a tres horas), y es así, porque ésta última depende de la «proporción original en la que el tiempo de trabajo necesario y el tiempo de trabajo excedente se encontraban y compartían en el tiempo global del día de trabajo normal»[82]. Ahora, suponiendo un incremento de la fuerza productiva en el «mismo grado» (Marx), esto es, un desarrollo de la productividad del 50%, el tiempo de trabajo necesario habrá caído a 1½ horas, mientras el tiempo de trabajo excedente habrá aumentado a 6½, siendo la relación entre ambas de 13/16 mayor que 5/8 mayor que 1/4. El plusvalor ha aumentado al aumentar el tiempo de trabajo excedente y, con él, la tasa de plusvalía. Mas proporcionalmente, el aumento de la relación entre TE/TN va decreciendo y el aumento del tiempo de trabajo excedente es menor al ocasionado en el anterior desarrollo de la productividad o composición tecnológica del proceso de trabajo. En la primera oportunidad, con un aumento de la productividad similar a la segunda, del 50%, el aumento del trabajo excedente fue de tres horas y ahora, en cambio, sólo de 1½; y si consideramos la jornada total de trabajo de ocho horas, el aumento de

[82] *Ibid.*

productividad anterior llevó el aumento del trabajo excedente de 2/8 del total trabajado a 5/8, lo que significa un incremento de tres octavas partes del tiempo de trabajo excedente sobre el total trabajado. Pero ahora el trabajo excedente, siendo de 6½ horas, sólo ha significado un aumento de 5/8 a 6½/8 de la jornada total, esto es, de 1½ de octavos de tiempo de trabajo excedente sobre el total trabajado. El incremento total del tiempo de trabajo excedente ha disminuido en un 50% en relación con el anterior incremento (de 3 a 1½) y de 3/8 a 1½/8 en relación con la jornada total, siendo que en ambos casos se ha tenido un «mismo grado» de aumento de las fuerzas productivas materiales, es decir, el mismo porcentaje de elevación de la productividad del trabajo social.

Resulta así, pues, que «mientras más grande sea el valor excedente anterior al nuevo incremento de la productividad y mientras más grande sea la parte del día trabajada por nada a cambio y mientras menor sea la parte del día que resulte pagada, menor será el crecimiento en el valor excedente que el capital obtiene de cada nuevo incremento de la fuerza productiva. Su valor excedente aumenta cada vez en una proporción menor al desarrollo de las fuerzas productivas. Un nuevo incremento de la productividad y, por tanto, del volumen del capital fijo similar al anterior se traduce en un menor incremento del tiempo de trabajo excedente. Por tanto, considerando un proceso de trabajo en su composición orgánica, no sólo la magnitud total del capital constante se ha incrementado en relación con el capital variable (incluso éste puede haber disminuido por la sustitución de trabajadores), sino que además la proporción del aumento de trabajo excedente apropiado disminuye en relación con el conseguido anteriormente con el mismo aumento de la productividad. Alcanzar el monto anterior de aumento de tiempo de trabajo excedente impago significa para el capital elevar la productividad de la anterior inversión y, por lo general, esto sólo lo puede lograr agigantando la inversión en capital constante, elevándola en volúmenes mayores a la realizada anteriormente.

Son entonces, por una parte, la forma general de consumo de la capacidad de trabajo por el capital en el proceso de trabajo y, por otra, la realidad técnico-material del medio de trabajo en su forma de valor y medio para la valorización del capital, las que engendran estos resultados social-materiales que luego devienen en contradicciones definitorias de la forma social del proceso de trabajo capitalista. La elevación del tiempo de trabajo excedente, fundamento del desarrollo del régimen del capital, lograda a través del aumento de la productividad del trabajo social objetivado en la forma social de capital constante y, dentro de él, como máquina y tecnología (formas eficaces del capital constante), en un momento de su desarrollo choca con la forma de la magnitud en que esta valorización se da y que hace de la valorización existente una valorización formal y una desvalorización real

del capital, pues los montos totales de plusvalor absorbidos en relación con el valor objetivado adelantado se revelan coma insuficientes en relación a los niveles anteriores de absorción y al nivel social promedio fijado por el capital en su movimiento global. Y la propia forma anteriormente útil para remontar esta disminución, el aumento de la productividad social, se erige en su contrario, en un impulso a la acentuación de la «desvalorización» del capital, de la caída en picada de la tasa de ganancia. El capital se muestra en plenitud como la pura contradicción; el capital aparece como el «límite del plustiempo de trabajo y en relación con el plustiempo de trabajo relativo, como el límite del desarrollo de las fuerzas productivas»[83].

El valor o «el cambio basado en el valor» se manifiesta así «como límite de la producción» pues, al quedar ésta subordinada a la forma del valor, tanto la cualidad material de lo producido, la forma de producirlo y los medios materiales para producirlo, la no-realización de la relación de valorización fijada por el capital en un momento dado se traduce en una paulatina paralización del proceso productivo. El valor de cambio, que se presenta como fuerza social que despierta la productividad del trabajo y la creación de la infinidad de valores de uso, emerge al mismo tiempo como límite de la creación de los mismos valores de uso, como freno al goce y a la capacidad de consumo real de la sociedad. La riqueza social bajo el capital, al ser obligada a asumir la forma de valor, esto es, una forma distinta a sí misma en cuanto materialidad útil producida, limita su carácter general, si se quiere, que pueda ser postulada como producto del trabajo por sí mismo en cuanto objeto de satisfacción de la necesidad social.

Frente a la tendencia inmanente del desarrollo del capital a la caída de la tasa de ganancia, que saca a la luz la estrechez real de la forma capitalista de producción, el capital busca levantar contratendencias que frenen este desgarramiento. Para ello intentará (de hecho, de aquí también nació el impulso al desarrollo de las formas tecnológicas del trabajo objetivado frente al trabajo vivo) reducir las proporciones de las ganancias que son apropiadas por los sectores no industriales (reducción de impuestos, disminución de la renta de la tierra, contención de las tasas de interés, etc.)[84]. Pero esto sólo paliará temporalmente la tendencia general presente en la misma producción. Buscará también crear «nuevas ramas de la producción que requieran más trabajo inmediato con relación al capital o en las que no se halle todavía plenamente desarrollada la productividad del trabajo, es decir, la del capital»[85], como inversiones en los países de la periferia del cuerpo capitalista, donde el reducido valor de la fuerza de trabajo se combina con su abundancia y su desorganización. Pero esto, a

[83] K. Marx, *Grundrisse*, FCE, cit., vol. 1, pp. 281-284.
[84] *Ibid.*, pp., 184, 189, 281.
[85] *Ibid.*

la larga, por el influjo de las mismas leyes de la valorización del capital que ha desarrollado el maquinismo, será paulatinamente subsumido por esa forma tecnológica del consumo productivo de la fuerza de trabajo basada en el aumento creciente del trabajo objetivado succionador de trabajo vivo, que engendrará en una escala más desarrollada y agobiante la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

Otras medidas que el capital implementará para reducir esta tendencia serán las de realizar economías en el uso de las condiciones materiales del proceso de trabajo (aprovechamiento colectivo de los medios de producción, aumento de la eficacia de su uso, reducción de los desechos, reutilización de ellos, etcétera), abaratamiento forzado de la fuerza de trabajo, de las materias primas, de los gastos de circulación, acortamiento de los tiempos de rotación del capital, etc.[86]. Sin embargo, pese a que todo esto ayudará en un momento a controlar la influencia de esta tendencia, en la medida en que se lo hace intensificando las relaciones de producción capitalistas, favorece a crear mayores y más expandidas condiciones para la emergencia de la misma ley.

Resulta así que lo que en un momento se colocó como condición de valorización del capital, el trabajo-objetivado-creciente como forma tecnológica específicamente capitalista del consumo de la fuerza de trabajo, deviene luego en condición de desvalorización. El capital, llegado un determinado momento del ciclo reproductivo, no puede valorizarse en las proporciones anteriores. Un mayor monto de capital fijo y la transformación orgánica del proceso de trabajo correspondiente aumenta el volumen de plustrabajo apropiado, pero lo hace disminuyendo en relación con el volumen de inversión del capital fijo en el anterior ciclo productivo. La manifestación abierta de este desgarramiento social, cuando se expande como una peste sobre la producción en general, son la crisis y las convulsiones que sacuden al cuerpo capitalista en su integridad.

El trabajo como actividad creadora y fuente de valor queda suspendido en su efectivización. El trabajador, portador de la fuente social de la riqueza, queda rebajado al atrofiamiento absoluto de su capacidad. El capital, valor que se autovaloriza, se ve sumergido en una autodesvalorización; las fuerzas productivas existentes y potenciales son estancadas y destruidas junto a la paralización de la producción. Pareciera que el capital, como sistema general, hubiese llegado a un límite infranqueable en el que éste, que había despertado el desarrollo creciente de las fuerzas productivas del trabajo (un tipo de este desarrollo), se presentará ahora como su más

---

[86] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, capítulo 5, «Economía en el empleo del capital constante»; capítulo 14, «Causas contrarrestantes a la Ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia en el desarrollo de la producción capitalista», etcétera.

gigantesca barrera, su más encarnizado enemigo destructor. El capital aparece así en la misma posición que en su día ocupó «el régimen gremial, la servidumbre y la esclavitud»: como el límite de la riqueza social que tiene que ser desechado como lo fueron los anteriores límites.

Las condiciones de esta posibilidad como necesidad están dadas por el propio desarrollo del capital. Ha llegado el momento en el que «se aconseja al capital que se largue». Pero estas condiciones que han llevado a ese límite al capital son, a su vez, las posibilidades de su «propio mantenimiento» y llevan consigo, con la propia destrucción de parte del capital, también el impulso material a reproducirlo y, ante todo, a desarrollarlo, es decir, de crear una realidad material e interconexión técnica de las condiciones de trabajo que permitan al capital emprender un nuevo período de ascenso y reproducción ampliada. «La suspensión temporal de todo trabajo», el «aniquilamiento de una parte del capital, de la riqueza social que se da bajo esta forma, así como lleva a éste al punto en que puede ser retirado de la escena histórica», lo lleva también al punto en que «puede utilizarse plenamente su productividad sin suicidarse». El desarrollo de las fuerzas productivas social-materiales que engendraron la crisis aparece ahora como sustento material de una nueva composición orgánica del proceso de trabajo sobre la que ha de darse el nuevo desarrollo de la productividad social. En este caso, se puede decir que la crisis ha sido subsumida realmente al proceso de desarrollo de las fuerzas productivas del capital.

Las fuerzas que se develaron como contrarias al desarrollo del régimen del capital son también ahora las que contienen la posibilidad de un nuevo despliegue de la valorización acrecentada del capital; claro, no sin antes haber sido reconfiguradas y readecuadas en su forma material para existir como utilidad real en el nuevo momento de desarrollo de la forma social del proceso productivo capitalista. La forma material de la intencionalidad social es entonces recompuesta y, con ella, la forma particular del consumo de la fuerza de trabajo o forma de proletarización de la capacidad de trabajo y el contenido de la interconexión entre las condiciones objetivas del proceso de trabajo.

Con la máquina y el sistema automático de máquinas como medios de trabajo para el capital, el proceso de trabajo existe entonces objetiva y realmente como proceso de valorización, y la reducción del tiempo de trabajo necesario y la ampliación del tiempo de trabajo excedente, como el contenido social de la forma material del medio de trabajo o valor de uso de máquina-para-el-capital. Esto ha supuesto, en primer lugar, un tipo específico de desarrollo de las fuerzas productivas incorporadas al proceso de trabajo por el capital, o determinación de la utilidad social del medio de trabajo material; en segundo lugar, una forma de consumo cualitativo

o forma de subordinación específica del trabajo vivo al capital dentro del proceso de trabajo.

La forma de subordinación del trabajo vivo al capital o «subsunción efectiva»[87] que la máquina introduce, es la relación inmediata del valor de uso del capital con el «valor de uso de la capacidad de trabajo»[88], esto es, la forma de la relación tecnológica material que entabla el trabajador, como portador de la fuerza de trabajo, con la máquina como «forma más adecuada del capital» en el proceso de trabajo inmediato. Esta relación de subordinación, bajo el sistema automático de máquinas, llega a darse «incluso desde el punto de vista de sus elementos materiales y de su movimiento material»[89]. Veamos.

Cuando el trabajador es unificado activamente con el medio de trabajo maquinal en el proceso de trabajo, no lo hace, en primer lugar, voluntariamente como libre despliegue de su capacidad, sino como utilización forzada de ella y vendida, poseída (temporalmente) por otro, por el capitalista que la ha comprado. En segundo lugar, se relaciona con el medio de trabajo no como ante su propiedad, no como ante el momento propio de la realidad objetiva de su capacidad de trabajo, sino como ante una propiedad ajena y opuesta que no es más que la realidad de la forma social que tiene el proceso de trabajo. Este modo de existencia del medio de trabajo en el proceso de trabajo manifiesta la forma social que éste ha adoptado sin afectar todavía la propia materialidad del medio de trabajo (como en la manufactura y el taller artesanal), pero que ha de permitir y de hecho sostener la forma material en la que se ha de realizar la forma social del proceso de trabajo. De aquí que estas características son propias del medio de trabajo en todos los momentos del desarrollo histórico del régimen del capital. Lo que caracteriza a la máquina en el terreno de la subordinación efectiva de la fuerza de trabajo al capital es, en cambio, que esta relación de ajenitud y poderío del medio de trabajo que parecería adquirir vida propia y autónoma frente y sobre el trabajador existe como realidad del propio movimiento material de la máquina.

En cuanto capital, medio de producción adquirido por el no-trabajador para succionar trabajo-vivo impago, la máquina existe en la unificación externa con el trabajo como supuesto previo de su actividad, ajena a sus decisiones: como su no-propiedad. Esto significa, por tanto, que el conjunto de las fuerzas productivas del cerebro social (la ciencia), objetivadas como movimientos y destrezas productivas en las máquinas, se presentan también como extrañas, como cualidades ajenas al trabajador, depositadas

---

[87] K. Marx, *Grundrisse*, OME, cit., vol. 2, p. 82.
[88] *Ibid.*, p. 83.
[89] *Ibid.*, p. 82.

en la máquina que se erigen en fuerzas que lo guían, lo someten como mero engranaje secundario de su funcionamiento. Las fuerzas objetivas del trabajo social se le enfrentan al trabajador no como lo que son, resultado del laborar social, sino como potencias de las cosas, y el dominio del capital sobre el trabajo se presenta como dominio de las máquinas sobre el individuo.

La máquina, al «desubjetivizar» la capacidad de trabajo social, esto es, al despojar de la pericia laboral al individuo y al incorporar el espíritu del trabajo común en su propio funcionamiento maquinal, por la forma social en que acontece esto, convierte a estas fuerzas del trabajo no sólo en extrañas al individuo, sino en enajenadas, opresivas y explotadoras de la actividad del propio individuo. Claro, estas cualidades del trabajo social objetivadas no existen para suplir al trabajo en ese ramo y permitirle el libre desarrollo de otras capacidades, sino para reducir su capacidad concreta a una mera capacidad abstracta[90] y, luego, someter esa capacidad a su explotación, a su efectivización bajo la forma de valor y de cantidad de valor impago. La máquina, producto del trabajo, en sí misma, en su realidad tecnológica en movimiento en el proceso de valorización, concentra estos tres momentos de desrrealización del trabajo: al suplir al trabajo concreto su cualidad efectiva priva al trabajador de esta habilidad que existía previamente como propiedad monopólica del trabajador[91], y si bien luego puede inducir un nuevo tipo de especialización de la utilidad de la fuerza de trabajo, la máquina se presenta como una auténtica expropiadora de la habilidad de la fuerza de trabajo; y al existir esta máquina como componente material del capital, la expropiación de esas cualidades se presentan como expropiación por el capital, como anulación de los espacios de soberanía y decisión del trabajador sobre su actividad.

Las cualidades, ahora objetivadas en la realidad tecnológica de la máquina, a su vez, en tanto empujan a la desvalorización del trabajo en el proceso de valorización y, por tanto, son los medios a través de los cuales el capital se valoriza, existen como potencias del capital en el capital mismo. Cuando esta unión se logra, el medio de trabajo aparece en su relación óptima con la forma del trabajo a la que pareciera personificar y darle vida sensible. A este movimiento continuo de expropiación de la concreticidad de la fuerza de trabajo, de su soberanía, hemos de llamarle forma cualitativa del consumo de la fuerza de trabajo, que sólo bajo el sistema automático de máquinas adquiere una realidad tecnológica sistemática y continua.

Históricamente, esta tecnología del dominio del trabajo muerto sobre el trabajo-vivo se dio tanto por medio de la expropiación de la máquina del

---

[90] K. Marx, *El capital*, Siglo xxi, cit., vol. 1, p. 516.
[91] B. Coriat, *El taller y el cronómetro*, cit.

conjunto de movimientos laborales, de destrezas, de aptitudes individuales y colectivas poseídas por el trabajador y en cuya propiedad radicaba la amplitud de su autonomía y «prepotencia» ante el capital[92], como por la supresión de las formas simbólicas y rituales del proceso de producción no supeditadas a la forma de valor. Colocadas las primeras habilidades en la máquina e introducidos los consiguientes cambios en la forma de la interconexión de las condiciones generales del proceso de trabajo, como la parcialización y repetición del movimiento laboral individual, la introducción de la producción de «flujo continuo», la cadena de montaje, el trabajo vivo necesario, es reducido tecnológicamente a la forma de simple potencia del tiempo de trabajo abstracto y, dentro de él, a ser capacidad de trabajo media despojada de cualquier concreticidad que no sea la cuantificación en el tiempo que dará lugar, también por este lado, a una desvalorización de la fuerza de trabajo que elevará el tiempo de trabajo excedente.

Esta forma de consumo de la fuerza de trabajo durante un período ofrecerá al capital la elevación del plustrabajo apropiado, ya sea por medio de la prolongación de la jornada de trabajo ocupando los «espacios muertos» o intensificando el ritmo de trabajo. Pero esta forma de apropiación del trabajo excedente a la larga se mostrará limitada, tanto por la exigencia continua de establecer puestos de vigilancia que controlen la actividad del trabajador en puestos individuales fijos de control de calidad para detector las irregularidades que, especialmente en la producción en cadena, los obreros realizan como formas individuales de resistencia al despotismo de la fábrica, como por el carácter restringido de la capacidad de trabajo en su forma de simple fuerza apropiada por el capital. La realización del trabajo en pequeños grupos, el otorgamiento de cierta autonomía a ellos para la fijación de sus tareas y la relativa sustitución de las tareas parceladas y fijas por un conjunto de tareas con una exigencia de iniciativa, de flexibilidad y creatividad del trabajador, implementadas por el capital, marcan en las últimas décadas un segundo momento de la realidad de la forma del consumo de la fuerza de trabajo introducida por el sistema automático de máquinas, pero ahora referida a su consumo cuantitativo por el capital[93].

---

[92] «La máquina elimina a los especialistas y a la particularidad de los oficios», K. Marx, *Miseria de la filosofía*, México DF, Siglo XXI, 1980.

[93] Que esta forma de consumo de la fuerza de trabajo se dé por medio de la reestructuración tecnológica y organizativa de los antiguos grandes centros de producción industrial, de la dispersión inducida o del adelgazamiento de las unidades de producción clásicas o, por último, por medio de algunas formas locales de «industrialización difusa», como los llamados distritos marshalianos supeditados todos a una lógica de internacionalización del capital y proceso de trabajo, circulación y consumo mundialmente eslabonadas, no debe hacernos olvidas las similitudes medulares y las prioridades en las transformaciones que se dan en estas formas históricas de organización maquinal del proceso de valorización con los que el capital busca remontar la actual crisis de acumulación.

En primer lugar, la puesta en marcha de unidades productivas capaces de absorber cambios tecnológicos repentinos e innovaciones en el proceso laboral; sistemas de producción flexibles

Al igual que al inicio de la utilización de las máquinas, el capital, a través de esta forma, enfrenta las modalidades de resistencia obrera fundadas en su homogenización abstracta. Primeramente, se apropia de la potencia laboral física que residía en esa forma de realidad productiva de la fuerza de trabajo y, por último, avanza en la construcción real del contenido material-tecnológico del proceso de trabajo como proceso del capital, subsumiendo real y totalmente la capacidad de trabajo al capital al subsumir su componente más propio y esencial: la capacidad creativa, la inventiva que el trabajador posee, la voluntad orientada a un fin, la atención creativa, etc., que son las cualidades naturales que diferencian precisamente la actividad humana de la actividad animal y a partir de la cual se modifica precisamente la naturaleza humana.

Al otorgar cierta autonomía a los grupos laborales sin descuidar la concentración del mando global y la unificación total de la actividad de estos grupos en la personificación del capital, se reemplazan las tareas de repetición e individualmente parceladas. La exigencia de iniciativas no suprime el control del capital ni la enajenación del sistema automático de máquinas hacia el trabajador. Si antes era el individuo directo quien asumía estas fatalidades como acción continua, ahora es el grupo colectivo el que la soporta, pues fuera de su parcela agrandada, el movimiento maquinal total le es ajeno; la realidad social de ésta, en tanto capital constante, le es extraña y opuesta, los resultados de su productividad que pueden ampliar el volumen del valor recibido no hacen más que ampliar la vida autónoma y separada del valor autovalorizándose y, objetivamente, el dominio de sus actos laborales particulares queda trazado ya sea por una eficiencia promedio a lograr, ya por una banda transportadora que no es más que la objetivización maquinal de una intencionalidad social extraña. Si para algo sirven entonces estas autonomías parciales en el proceso de trabajo es para

---

a una amplia gama de diversidad en la especialización de los productos y desmantelamiento tecnológicamente sustentable de antiguas formas institucionales de organización obrera, de compromisos y costos sociales, como medio de reducir el capital variable (cv) utilizado.

En segundo lugar, el aprovechamiento de la cooperación informal y «voluntaria» de los trabajadores, de su capacidad de inventiva, de autorregulación y autodisciplina; la conversión de los actos y espacios cotidianos e íntimos de trabajador, anteriormente no productivos, en materia de valorización; como otras tantas modalidades de la supeditación de la capacidad creativa-intelectual y asociativa del trabajador en el PTI para valorizar el valor.

Las primeras, en su especificidad, son modalidades contemporáneas de las estrategias del capital para remontar la disminución de la tasa de ganancia (tg); las segundas, en cambio, constituyen una innovación decisiva y de proyección ascendente en esta sistemática supeditación del trabajo al valor en el marco del completamiento de la subsunción real del proceso de trabajo al capital. Sobre esta discusión se puede consultar: *¿Neofordismo o especialización flexible?, Sociología del Trabajo,* Madrid, Siglo XXI, 1991. Véase también A. Amin, J. Goddard (Eds.), *Technological Change, Industrial Restructuring and Regional Development*, Londres, Allen and Unwin, 1986; M. J. Piore y F. Sabel, *La segunda ruptura industrial*, Madrid, Alianza, 1990; A. Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism*, Londres, 1987; Qhantat Wara-Wara, *Apuntes sobre la crisis actual del capitalismo mundial*, cit.

incrementar la productividad, no sólo por la vía muscular que tendencialmente es sustituida como modo de consumo de la fuerza de trabajo en el sistema maquinal, sino por el esfuerzo intelectual y la apropiación de la creatividad colectiva e individual del trabajo. Esta supeditación, a su vez, quedará fijada, como sucedió con la anterior forma de subordinación de la capacidad de trabajo, como movimiento objetivo maquinal, al introducirse y generalizarse la utilización de una «nueva generación» de máquinas y de la organización del trabajo maquinal en la que la utilización de las aptitudes intelectuales y de creatividad del trabajo vivo están incorporadas a su realidad material productiva.

Con la introducción del sistema automático de máquinas, el saber social general se objetiva, pero lo hace en tanto poder extraño al trabajador (forma social), como confiscación del saber efectivo del trabajador en el proceso de trabajo que queda en manos del capital (contenido material de la forma social del proceso de trabajo). La máquina reduce objetivamente el tiempo de trabajo, pero para ampliar el uso social específico de este tiempo, como plustiempo apropiado por el capital bajo la regulación tecnológica del incremento de la productividad del trabajo y la incorporación del tiempo, de su medición y su regulación, en tanto cualidad material del movimiento maquinal; anula los «tiempos muertos» de trabajo para ampliar el tiempo efectivo de trabajo y, con ello, la porción del tiempo excedente apropiado por el capital, regula objetivamente los movimientos del trabajador, establece sus cadencias, su rapidez, e incluso fija los espacios de su creatividad controlada, con lo que se amplia el plustrabajo. La actividad productiva del obrero queda así «subsumida tecnológicamente» a la marcha del medio de trabajo en cuanto capital. No es que la máquina sea por sí misma capital, mas la utilidad o función[94] específicamente social de su realidad tecnológica y de su movimiento material existe como capital, como valor sustancializado que somete al trabajo vivo y lo utiliza para autovalorizarse[95].

Con la introducción del sistema maquinal, la medición de los tiempos, el cálculo de los movimientos laborales, la reglamentación de la eficacia productiva fijada por el capital, existen como realidad objetiva que

---

[94] «La función social de los medios de producción en la producción capitalista –que les hace expresar una determinada relación de producción– se halla tan íntimamente unidad a la existencia material de estos medios de producción en cuanto medios de producción en cuanto medios de producción, y es alto, tan inseparable de ellos, en el modo de representarse las cosas propios de la sociedad burguesa, que aquella determinación (determinación categorial), se aplica incluso allí donde se halla en contradicción directa con la relación», K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863, cuaderno 21, p. 1329. En otro texto, Marx llama a esta «función social» de los medios de producción «propiedad social amalgamada», *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, p. 48.

[95] «En la máquina toma cuerpo la ciencia realizada como capital frente a los trabajadores […] como medios de explotación del trabajo […]. Los medios de producción sólo se convierten en capital cuando se sustantivan como una potencia social frente al trabajador». K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit. vol. 1, p. 378.

incrementa el tiempo de trabajo excedente y, entonces, la realidad social del movimiento maquinal no puede ser menos que la del sometimiento del trabajo vivo y medio de extracción de plusvalor. Se inicia así la era del «despotismo tecnológico» como forma específicamente social de la relación del trabajo con el medio de trabajo en el proceso de trabajo.

Los antiguos medios de defensa y de poder relativo del trabajo-vivo en el proceso productivo quedan así anulados; el «desorden» y los «tiempos libres» que el trabajador lograba en el proceso laboral, en tanto medios de hacer frente a la intensidad y la prolongación relativa del tiempo de trabajo, quedan suprimidos por la medición tecnológica de los gestos, la utilización de la línea de montaje regulada automáticamente y la regularidad del movimiento del medio maquinal. El obrero de oficio poseedor de los secretos del gremio da lugar al obrero sin especialización definitoria, simple portador medio de la fuerza de trabajo que adquiere su utilidad específica en el movimiento objetivo de la interconexión maquinal de las condiciones de trabajo en el proceso de trabajo. El sistema automático de máquinas se presenta entonces como forma del capital, como capital mismo que no sólo existe como tal en cuanto trabajo objetivado ajeno al trabajo vivo sino que, ante todo, existe como capital, frente al trabajo, desde la realidad de sus movimientos objetivos y funciones, que engendra trabajo excedente, por tanto, directamente, objetivamente, como «potencia contrapuesta»[96] al trabajo-vivo, como «fuerza hostil» que lo domina. La máquina existe por ello en el proceso de trabajo inmediato como «monstruo animado», como fuerza dirigida a «reprimir toda prestación de autonomía real por parte del trabajo»[97], como fuerza agresiva, disgregadora, atomizadora de las formas de autoorganización del trabajo. Con la máquina dentro de la fábrica, el capital tiende a suprimir la personificación del dominio y la coerción sobre el trabajo; éstos se dan ya directamente como movimiento material-objetivo de la forma maquinal.

El obrero aparece así colocado como simple aditamento de las condiciones del trabajo; lo que objetivamente es la presencia del obrero como «auxiliar de la máquina»[98], bajo el régimen del capital adquiere la forma material de simple «apéndice viviente» de la máquina que lo usa a discreción, que «se sirve de él»[99]. El obrero se relaciona directamente con la máquina en la posición de simple capacidad de trabajo socialmente existente, en cuanto medida por el tiempo de trabajo «subordinada al

---

[96] K. Marx, *Grundrisse*, OME, cit., vol. 1, p. 82.
[97] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 5, p. 206.
[98] K. Marx, *El capital*, cit. vol. 1, p. 513.
[99] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., p. 1236; también *El capital*, cit. vol. 1, p. 515.

servicio de la máquina», «sirviente de ella»[100]. No importa cuánto crea dominarla en determinado momento; su movimiento escapa a sus propias intenciones, son momentos de la valorización del capital. La antigua especialidad es sustituida, primeramente, por el «sometimiento pasivo» y luego activo al movimiento maquinal, que es donde adquiere y ejecuta su nueva «especialidad» rotativa fundada en la actividad de la máquina y ya no básicamente en la educación y experiencia de la fuerza de trabajo.

El trabajo, en cualquiera de sus formas de consumo por el capital y de su interconexión material con el medio de trabajo, cobra cuerpo objetivamente como «simple capacidad de trabajo abstracta», como actividad «puramente material, actividad en general indiferente a su forma»[101]. Si alguna especialización real asume el trabajador incorporado al sistema automático junto a la renuncia de su tradición y organización, es la «especialización de la pasividad o sea la anulación de la especialización misma en cuanto especialización»[102]. No es que su trabajo concreto no lleve cierta especialización respecto a los demás, ni tampoco que al momento de su subsunción no se le exijan determinadas cualidades sino que, en primer lugar, se trata de una cualificación generalizada, por tanto, no propia del trabajador particular; o en segundo lugar, básicamente la especialidad laboral existe como movimiento material del mecanismo maquinal al que el trabajador específico se acopla como accesorio y, en tercer lugar, fuera de la industria donde él realiza su actividad, el trabajo «cualificado» no tiene utilidad directa.

El valor de uso de la capacidad de trabajo ha sido unilateralizado tecnológicamente como fuente de tiempo de trabajo. El consumo de este valor de uso ha quedado tecnológicamente conceptualizado como consumo de tiempo de trabajo y su interconexión material con el medio de trabajo queda así fijado objetivamente como medio del incremento de la valorización del capital. Los actos productivos del trabajador aparecen medidos, disciplinados; la cooperación con otros trabajadores se desarrolla marcada por el dominio del capital: de hecho aparecen como capital en fluidez. La máquina existe como una auténtica tecnología del control del cuerpo en el proceso de trabajo para el proceso de valorización o, como dice Marx, «la apropiación del trabajo vivo por el capital adquiere en la máquina una realidad inmediata»[103].

El trabajo pasado bajo la forma maquinal en el proceso de trabajo ha reducido, por tanto, al obrero colectivo a depósito latente de tiempo de trabajo por objetivar y al obrero individual a la «condición de ser humano

---

[100] *Ibid*. vol. 1, p. 515.
[101] K. Marx, *Grundrisse*, OME, cit., vol 1, p. 237; también en K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 19, p. 1.237.
[102] *Ibid*., pp. 1237, 1240, 1241.
[103] K. Marx, *Grundrisse*, OME, cit, vol 2, p. 89.

superfluo», privado de la «especialización y las reivindicaciones que nacen de ella» y sometido al despotismo de la fábrica y la disciplina militar, que son las formas de interconexión del trabajo con el medio de trabajo en su forma maquinal, en el proceso de trabajo como proceso de valorización. Con esto, queda garantizada material y políticamente la extracción del plusvalor; el obrero existe ya sólo como «órgano dotado de conciencia», incorporado como parte fija del sistema maquinal de valorización del valor que es el que pareciera tomar vida[104]. La enajenación del trabajo asume acá un carácter eminentemente tecnológico.

La máquina y el sistema objetivo de relaciones que entabla con el trabajo en el proceso de valorización se postula así como la realización materializada de la subsunción real del trabajo vivo al capital: «el proceso de objetivación desde el punto de vista del trabajo, se manifiesta de hecho como un proceso de enajenación y desde el punto de vista del capital, como un proceso de explotación»[105].

La máquina en su «función social», en su utilidad social o forma material del contenido social del medio de producción, al presentarse como recipiente del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social en tanto fuerzas productivas del capital, su movimiento automático no puede menos que presentarse como movimiento del capital; la máquina aparece entonces como el funcionamiento automático de la producción del capital, de trabajo enajenado y, por tanto, como la forma más adecuada del capital «considerado en sí mismo». Se puede decir por ello que el funcionamiento del sistema automático de máquinas como realidad material del medio de trabajo en el proceso de valorización, es también un proceso de perpetuación automática del movimiento del valor y de la subsunción del proceso de trabajo a la forma del valor.

Visto en conjunto, el desarrollo de la productividad social del trabajo hasta adquirir la forma maquinal ha significado, en primer lugar, la transformación creciente de las fuerzas de la naturaleza en «agentes del trabajo social», en fuerzas controladas por la laboriosidad general, que son además fuerzas que asumen el protagonismo productivo en el proceso de trabajo. En segundo lugar, ha significado la incorporación de fuerzas productivas del trabajo, «la división del trabajo y la combinación del trabajo, y todas las fuerzas que surgen del desarrollo histórico» como fuerzas productivas del trabajo social, materialmente incorporadas al proceso productivo inmediato[106]. En tercer lugar y como fundamento de todo esto, significa la conversión de la ciencia en instrumento directo al «servicio inmediato del

---

[104] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 20, p. 1260-1261
[105] Marx, *Grundrisse*, FCE, cit., vol. 2, p. 235.
[106] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 20, p. 1256.

proceso de producción» al tiempo de la conversión del proceso de producción en «esfera de aplicación continua de la ciencia» en todas sus ramas[107]. La producción se presenta entonces como problema práctico a ser resuelto por el conocimiento científico general y es este último el que obtiene el reconocimiento de ser el medio fundamental para producir riqueza.

La actividad laboral aparece ahí por primera vez como actividad esencialmente científica en la que el tiempo de trabajo tiende objetivamente a desaparecer como pilar fundamental de la producción de la riqueza social en el proceso de trabajo inmediato. Mas todas estas conquistas históricas del desarrollo del trabajo social se presentan subsumidas bajo una forma social, una forma material y una forma organizativa de su realidad inmediata que hacen que se muestren ante el trabajador como enajenación de su actividad común, como desrealización de su ser colectivo, como «configuración del capital»[108], como auténticos «medios de tortura»[109]. Y es que estas conquistas existen como formas meramente abstractas y subjetivas que se levantan ante el trabajador como extrañas y opuestas; sus formas de desarrollo real e históricas son unilaterales, estrechas y a la larga constreñidas y frenadas, aun en su propia unilateralidad, por el históricamente miserable marco de la forma del proceso de trabajo capitalista, que determina la forma material y el contenido social de la forma material del medio de trabajo maquinal como fundamento material del proceso de producción capitalista.

El capital levanta la producción universal como conquista, pero sólo de una manera abstracta y unilateralmente sustancializada en el tiempo de trabajo, pues la universalidad de capacidades, de necesidades y goces no es una actividad libre, festiva y lograda como desprendimiento de cada uno hacia los demás individuos asociados; no son ellos quienes se apoderan directamente de la laboriosidad general de la sociedad, de las fuerzas de la naturaleza como componentes de su cuerpo físico-sensible-simbólico real producido, sino que estas fuerzas social-naturales existen como objetividad misteriosa, hostil y personificaciones vivas del capital. La universalidad y el desarrollo de la totalidad de las facultades individuales en el régimen del capital se levantan sobre la «enajenación general»[110] del ser humano con respecto a sí mismo y a los demás.

El capital postula como condición de la producción a la riqueza material en todas sus formas en tanto realización del valor de cambio y al desarrollo universal de las fuerzas productivas objetivas en tanto medio de succión

---

[107] *Ibid.*, pp. 1261-1262.
[108] *Ibid.*, cuaderno 21, p. 1.317.
[109] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 516.
[110] K. Marx, *Grundrisse*, FCE, cit., pp. 65, 364.

creciente del trabajo impago. Al hacerlo, produce la «constante transformación de las premisas en las que se encuentra»[111], la revolucionarización permanente de las formas materiales y del contenido de la interconexión material de las condiciones generales del trabajo (objeto, medio y trabajo), esto es, coloca al trabajo creador como única referencia estable y a la transformación de lo existente como necesidad social general, mas todo ello como simple forma unilateral de un contenido social que erige a la objetividad, al trabajo muerto como dominio omnipresente sobre el trabajo vivo, como usurpador de sus potencias que devienen en sus contrarias.

El mercado mundial, la asociación de los trabajadores, la cooperación, la división del trabajo, el desarrollo de la ciencia y la efectividad laboral que ahora se «presentan como condiciones fundamentales de la productividad del trabajo y de las fuerzas productivas del trabajo», al manifestarse bajo la forma social de fuerzas productivas del capital (las fuerzas supeditadas materialmente al capital), producen el mismo resultado social que el capital en general ante el trabajador: mostrarse como fuerzas ajenas, avasalladoras y usurpadoras de su capacidad viva. En la industria, la asociación para el trabajo sólo existe en tanto asociación impuesta por el capital y vuelta fuerza del capital mismo, esto es, producto del trabajo para autonomizarse de él y dominarlo.

El capital, con la introducción de la máquina, reduce el tiempo de trabajo necesario y libera para la sociedad tiempo de trabajo disponible; pero lo hace para esclavizarla como plus tiempo de trabajo, como sustancia creadora de plusvalor, de capital. «El capital pone en marcha todas las fuerzas de la naturaleza y la ciencia, estimula la cooperación y el intercambio social, para hacer a la creación de la riqueza relativamente independiente del tiempo de trabajo, pero de otra parte trata de medir en tiempo de trabajo esas inmensas fuerzas sociales así creadas, condenándolas con ello a mantenerse dentro de los límites necesarios para mantener como valor el valor ya creado»[112]. El capital crea las bases para el desarrollo de la riqueza ilimitada en todas sus formas objetivas y simbólicas, pero para limitarla a la forma social del valor, que no es otra cosa que el desarrollo fragmentado de una parte de ellas y la perversa supresión de las otras. El capital engendra la riqueza universal, pero sólo como abstracción cercenadora, pues la constriñe realmente a la forma miserable de la riqueza burguesa privada.

La ciencia, que es la más plena fuerza productiva del trabajo social y que entre sus formas de objetivarse lo hace bajo la materialidad de máquinas y medios de trabajo, sólo es desarrollada por el capital como medio de apropiación del trabajo excedente (forma social del desarrollo tecnológico), e incluso

---

[111] *Ibid.*, p. 395.
[112] *Ibid.*, vol. 3, p. 114-115.

ella misma es «explotada en el proceso productivo»[113]. De medio para la producción de la riqueza social en general deviene en medio para producir riqueza en su forma estrecha de valor de cambio y de medio de valorización que, a la larga, frena y constriñe a su vez el «propio desarrollo intelectual»[114].

La máquina y el sistema automático de máquinas objetivan, pues, esta contradicción en movimiento; de hecho se puede decir que es su realidad tecnológica. Por una parte, «la máquina en sí» no es capital, «su existencia como maquinaria» no es «idéntica a su existencia como capital»[115] en tanto ella es tan sólo una forma material que objetiviza un conjunto de fuerzas del trabajo social conquistadas históricamente y, en ese sentido, su valor de uso íntimo rebasa la «forma capitalista de su explotación»[116]. Pero, por otro lado, en tanto la máquina porta efectivamente intencionalidades de la forma social de la producción, materializa en sus propios movimientos, y en la interconexión objetiva con la fuerza de trabajo, la relación de dominio despótico y de consumo como explotación de la fuerza de trabajo (contenido social total de la forma material) por el capital.

La máquina existe como forma más adecuada del capital fijo o, en palabras del joven Marx, «la causa de la riqueza», en este caso la máquina «no es distinta de la forma de la riqueza en sí»: la «causa», la forma maquinal del proceso productivo, lleva «consigo las características determinantes que se manifiestan después en efecto»[117] en la forma social del producto y en la propia forma social del proceso de trabajo, que es, como hemos visto, también el producto material del proceso de valorización.

La positividad histórica de la máquina y del sistema automático de maquinarias del proceso de trabajo, desde el punto de vista del desarrollo social y la construcción de la comunidad universal, no es pues la de su forma material de existencia presente, «no la industria como tal», ya que ella contiene objetivamente el sometimiento real del trabajo vivo al capital, sino la trascendencia de su poder laboral, de las fuerzas transformadoras de la naturaleza que ella actualmente «tiene sin saberlo», de las fuerzas del trabajo social general que están despertadas e incorporadas, pero constreñidas a la vez, por la forma material actual supeditada a la forma del valor del proceso de trabajo capitalista.

---

[113] K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., cuaderno 20, p. 1262.

[114] «Considerada en sí la máquina abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza», K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 537-538.

[115] K. Marx, *Grundrisse,* cit.

[116] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 523.

[117] K. Marx, *Manuscrito sobre List. Das Nationale System der Politischen Oekonomie*, citado en Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución*, cit.

Las fuerzas del trabajo social contenidas en el medio de trabajo maquinal sólo podrán expandirse ilimitadamente cuando se haga estallar la forma estrecha en la que se han desarrollado, comenzando por la forma social del trabajo y terminando en la propia forma material, que ha sido producida como objetividad plena de la forma social. No es que la forma maquinal deba ser abolida, sino la forma de utilidad social del medio de trabajo en el capitalismo y, por tanto, junto con ella, la forma material específica del sistema maquinal bajo el capitalismo. En cuanto formas materiales, las máquinas en el capitalismo no son directamente capital en cuanto objetividad «en sí misma», mas su realidad social objetiva, sus movimientos, finalidades y usos contienen una específica relación material con el trabajo y una específica forma de materialización de las fuerzas del trabajo social en el proceso productivo, que corresponden plena y directamente a la forma de producción capitalista. El desarrollo multiforme e ilimitado de la productividad del trabajo social que supone el control del trabajo vivo, de sus potencias colectivas creadas históricamente, exige por tanto también la sustitución del uso social de las actuales formas materiales y de la realidad objetiva del movimiento maquinal que se han dado bajo el capital. Desde este punto de vista, la máquina y el sistema automático de máquinas engendrado por el capital como forma específica de materialización de las fuerzas del trabajo social, serán reemplazados y sustituidos por otras formas materiales maquinales que objetivicen en plenitud el contenido de la nueva forma social del proceso de trabajo universal.

V
CONSIDERACIONES SOBRE LA NACIÓN A PARTIR DE LA FORMA DEL VALOR

> En el concepto simple del capital deben estar contenidas en sí sus tendencias civilizatorias [...] del mismo modo se comprueban en él, de manera latente, las contradicciones que se manifiestan más tarde.
>
> K. Marx, *Grundrisse* [1857-1858]

¿Es posible hallar en la forma de valor de la organización del proceso de trabajo determinaciones de la forma nacional de la organización política de la sociedad burguesa? Algunos autores han señalado que la construcción nacional es un resultado histórico específico cuyas determinaciones esenciales no pueden ser halladas en las relaciones abstractas[1].

Compartiendo esta opinión en el terreno de la formación concreta de cada nación en particular, creemos nosotros, sin embargo, que es posible y necesario, para no quedar atrapados en un historicismo de las singularidades básicamente disconexas, el rastrear un conjunto de determinaciones generales dadas por la forma celular de la relación del-capital, sobre cuyo terreno fértil precisamente se vuelve inteligible la formación histórica específica de cada construcción nacional moderna como construcción nacional en-el-capital. Veamos algunos aspectos.

En el terreno del valor de uso del producto bajo la propiedad mercantil, cuando se afirma su actual «carácter directamente social», que implica que éste sólo existe para otros que no son sus productores o que unos son productores y todos son potencialmente consumidores, se está haciendo referencia a la existencia de un primer entorno mínimo de la socialidad dada por el valor de uso, de relación entre los productos del trabajo y, por tanto, de los miembros de la sociedad en su actividad esencial de obtención de los medios de vida, que puede ser vista como primera territorialidad social de la organización indispensable de los individuos que, en este caso,

[1] Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, clase, nación*, Madrid, Iepala, 1991; también en Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991.

realizan y representan su existencia material, imaginativa, organizativa en la actividad productiva consuntiva de todos los otros, que al igual que él, no producen valores de uso para su autoconsumo.

La nación, comenzando por la que resulta de la unificación superior de tribus y etnias de poseedores propietarios comunales, fusionadas en una lengua, en territorios autónomos e intereses generales comunes condensados en un cuerpo político-cultural-religioso-administrativo reproductivo (Atenas, Roma)[2], pasando por la unidad de comunidades agrícolas productivamente autosuficientes, laboral y circulatoriamente intercomunicadas, cultural, histórica y lingüísticamente fusionadas y sujetas a una misma relación de soberanía o dominio político, es en esencia figura organizativa social-natural de autorreproducción social, de realización colectiva, de autorrepresentación legitimada y políticamente cohesionada de la existencia general material, imaginativa, cultural, administrativa individual y colectiva de amplios conglomerados humanos estables, territorialmente asentados (como realidad o como imaginario colectivo movilizador); en el caso del régimen capitalista un primer espacio de socialidad reproductiva (conjunto abierto e interdependiente de relaciones entre personas a través de las cosas, en el que el territorio físico no necesariamente es uno de sus componentes relevantes) que apunta a esta forma de organización, es la socialidad universal fundada por el espacio de eficacia del carácter social universal del valor de uso y que hemos de definirlo como primer entorno de la reproductividad social general indispensable de los individuos u organización «nacional» en la que está abstraída toda referencia a determinaciones social-naturales como la unidad de lengua, de raza, etc. Pero esto pareciera definir una territorialidad social casi infinita, a excepción de los territorios donde el valor de uso de los productos satisface directamente al productor, esto es, donde prevalecen otras formas sociales del carácter del valor de uso y del producto del trabajo. Con todo, éste es el primer territorio social abstracto potencial de unificación social-nacional que destaca la relación mercantil.

Un segundo momento más específico vendría a ser aquel en el que el valor de uso con carácter social está definido densamente, esto es, en donde la mutua interdependencia de los individuos en la realización de sus productos-posesiones adquiere una cohesión indispensable para todos y mínimamente satisfactoria para cada uno. El valor de uso, en su diversidad y en sus formas naturales básicas de reproductividad de los individuos y de sus actividades, alcanza un nivel mínimo indispensable de realización a partir del cual es irreversible como forma en su carácter enteramente

---

[2] Véase K. Marx, *Apuntes etnológicos,* Madrid, Siglo XXI y Fundación Pablo Iglesias, 1991, parte 1, «Extractos Comentarios a L. H. Morgan». Como se va a citar dos traducciones, la de Siglo XXI y Fundación Pablo Iglesias y una propia, en adelante utilizaremos: *Apuntes etnológicos,* indicando la traducción utilizada.

social. No es que la territorialidad social-universal del desenvolvimiento del valor de uso no cuente, sino que cuenta como potencial, como no todavía directamente esencial. Un nivel de densidad irreversible así formado se constituye en productor directo de mayor densidad por la forma de atracción que ejerce. El territorio social de mínima cohesión óptima aparece así como una construcción continua.

La sustancia unificadora del espacio no es natural, no es parte objetiva de los valores de uso. Éstos sólo cuentan como sustrato material de la condición social del uso, del deseo y necesidad extendidos y depositados por los individuos en los objetos que no producen y la intención de quienes los producen de dar curso, de utilizar ese deseo como forma de satisfacer, a la vez, el suyo propio a través de los productos de los demás. Donde sí se presenta la determinación social-natural del espacio social primario abstracto afirmado como «nación» es en la construcción del carácter social del valor de uso, que manifiesta, ante todo, la participación de los individuos componentes del espacio en una «división social-natural del trabajo» que satisface el «sistema natural de necesidades sociales»[3], a través de la forma social de circulación en la que los productos de los otros miembros de la colectividad son valores de uso para uno, y el suyo existe como necesario para los demás, que lo realizan en su utilidad. Y decimos que es una división social-natural pues, considerada en su existencia general de distribución de distintas actividades entre los miembros de la colectividad, esta distribución del trabajo es una constante que se da en toda época, independientemente de la forma histórico-social que asume esa distribución de las fuerzas laborales sociales. Lo único que puede variar son las formas en que se da esta distribución del tiempo social en las distintas actividades de la colectividad; la forma de distribución que se da en la familia antigua es distinta de la que se da en la comunidad, y ambas, a la que se da en la economía mercantil. La forma de esta distribución depende, a su vez, de las relaciones específicas en que los individuos entablan sus relaciones productivas, y esto es justamente la forma social de esta determinación natural fundada en la exigencia natural de toda colectividad de «completarse», de satisfacer sus necesidades heterogéneas a través de su relación con la naturaleza exterior.

Entonces, el espacio social primario abstracto de la construcción nacional a partir del valor de uso contiene una determinación social-natural, en la medida en que constituye una modalidad singular cerrada de la forma general de la división social-natural del trabajo prevaleciente históricamente (algo así como un subespacio). Esto significa que la «nación», en

[3] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 1027; véase también en «Fragmento del texto primitivo de la *Contribución a la crítica de la economía política*», redactado entre agosto y noviembre de 1858, *Grundrisse*, OME, cit. vol. 2; y «Manuscritos económicos de 1861-1863»,cit., capítulo «Digresión sobre el trabajo productivo».

este segundo terreno abstracto de su construcción, adquiere pluralidad en tanto representa los espacios sociales en los que la división social del trabajo, definido por el valor de uso social, se desarrolla. Esta fragmentación que recubre el universo no-fraccionado del valor de uso es remanente potencial, latente, pues no hay nada que impida suponer, en la abstracción, una división social del trabajo en la que cada centro productor mantenga la misma «cercanía» de vínculo o «atracción gravitatoria», con todos los centros de consumo.

Para que la división del trabajo genere procesos diferenciados de compactación local de las relaciones productivas-consuntivas, tiene que haber ocurrido algo así como una «inestabilidad gravitacional» que genera jerarquizaciones de las importancias de los centros de realización del valor de uso, es decir, una calificación de las distancias y los lugares sociales. Cuando esto sucede (y de hecho, el mismo tiempo y la distancia física contribuyen a ello), tenemos la posibilidad del surgimiento de subespacios locales susceptibles de adquirir un límite mínimo de densidad interna, además de independencia relativa inmediata entre sí (pues absoluta y estratégicamente es ya imposible por el carácter social-universal del valor de uso que existe como premisa) frente al resto del espacio social definido por el valor de uso social.

Un límite mínimo de densidad, de tal forma que los individuos partícipes de esta distribución de actividades forman un enmarañado de relaciones lo suficientemente compacto como para verse a sí mismos directamente como premonición o destino en los otros, para realizar continua y necesariamente su existencia inmediata (y mínimamente indispensable) personal, en los otros componentes del mismo subespacio social. Y decimos un mínimo de independencia directa de tal forma que ese conjunto de los otros, incluido su hábitat físico (que existe como supuesto natural del espacio social y que en parte moldea las expresiones de carácter del conglomerado social), en el que cada uno vincula su existencia y su necesidad inmediata más allá de sí mismo, está limitado, tiene una frontera. Un mínimo de densidad e independencia a partir de las cuales, hacia «afuera», el resto es no-indispensable-inmediatamente (inicialmente de manera real, después ficticia); es dependencia indirecta no asumida como definitoria básica del ejercicio de la inclinación de cada uno en los otros y, hacia adentro, en la que la distribución de capacidades de la colectividad se muestra como ya satisfactoria (lo que no significa que necesariamente lo sea) para la adquisición de utilidades colectivas y en la que los individuos reflejan la necesidad directa o inmediatamente potencial de cada uno en los otros.

La forma de valor del producto del trabajo supone una específica distribución, en el tiempo, de las actividades de la sociedad, una división

del trabajo entre los miembros de la sociedad[4], de tal manera que los no-valores de uso para sus «productores» pueden existir y realizarse ininterrumpidamente como valores para sus no-poseedores, y puede tener lugar la equiparación de los productos como cristalización del trabajo abstracto, homogéneo, igualado en cuanto valor. Podemos decir entonces que el carácter social-universal del valor de uso se realiza en la forma social de valor de los productos del trabajo, a través de la división social específica del trabajo que los contiene. Dado que se trata de una distribución del trabajo social que necesariamente abarca el territorio social primario establecido por el carácter social del valor de uso, y si el valor como forma se define recubriendo y subsumiendo a la forma natural del producto, necesariamente estamos hablando entonces de la manifestación de la forma de valor también como expresión de una determinada distribución de trabajo social inconsciente, no subjetivamente definida en determinadas proporciones[5].

La forma general de esta distribución de las actividades sociales generales crecientes sostenidas de manera regular y caracterizada en esa no homogeneidad en su forma de compactación, no es otra cosa que la construcción regularizada de espacios sociales limitados a partir de la forma de valor que luego sustentan la forma de valor o predisposición a la forma nacional de-el-valor. El «modo de manifestarse» y de aglutinarse de la distribución del trabajo social general establece formas de socialidad de las actividades de los individuos a través de los productos pero, a la vez, es necesario que en esta distribución general del trabajo los individuos se autosocialicen entre sí para relacionarse socialmente a través de sus productos entre sí, para darle sentido de continuidad y «naturalidad» al modo de relacionarse y asumir la distribución de las actividades de que son objeto, que ejecutan; o, lo que es lo mismo, que los individuos separados, convocados por la forma valor, representen intersubjetivamente la profundidad de la socialidad abstracta del valor que los unifica objetivamente a través de sus productos.

Esta manera de compactación primaria del espacio social permite esa tarea histórico-concreta de espiritualización de las determinaciones abstractas de la forma valor, por lo que puede ser vista también como la construcción de un tipo de subjetividad consolidadora de la base de un interés unificador: el de su realidad de propietarios privados independientes (de productos, de medios de producción, de fuerza de trabajo) que preservan un fondo común, la territorialidad física de la eficacia del valor. La forma de valor se ha desplegado como autoidentidad de las personas y hace del desprendimiento entre los individuos, de su orfandad de

---

[4] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., cap. 1. «La mercancía»; véase también *Capítulo VI (Inédito)*, cit., pp. 111 y ss.

[5] K. Marx, «Carta a Kugelmann de 11/07/1868», cit.; véase también *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 1, pp. 93, 97, 132.

socialidad directa, la materia de la autorrepresentación unificatoria, de un Yo colectivo en-el-devenir, como ambición de futuro. Las formas geográficas de estos distintos modos globales de distribución del trabajo social y de intersubjetivación primaria o relativamente autónoma de los individuos-propietarios en la distribución general del trabajo correspondiente al predominio de la forma de valor del producto es, así, el subespacio social limitado sobre el que se levanta la forma nación contemporánea como espacio sociopolítico y organización de los miembros de la colectividad. Y es que si los trabajos de los individuos independientes se socializan a través de la forma de valor de sus productos, los individuos deben a su vez socializarse en la forma general de distribución de sus trabajos para que éstos aparezcan como valor. Deben socializarse (en cuanto formas específicas de socialización correspondiente a las formas de valor) en la ocupación y para la ocupación sostenida de su actividad existente en el marco de una diferenciación social-territorial de la ejecución de la distribución del trabajo social.

El que el carácter de este valor de uso y la división social del trabajo correspondiente definan el espacio de su relación como tendencialmente universal y que, por tanto, no se pueda hablar de una independencia real de las actividades distribuidas locales, debido a la preeminencia radical de la globalidad social no quita la formación de entidades mínimamente autónomas («subespacios»), de tal forma que su vinculación con el resto de actividades «externas» se presente como indirectamente vital, y que la forma de relacionamiento con éstas sea asumida precisamente como cuerpo básicamente separado, como unidad diferenciada. Esta unidad presenta ciertamente el contenido de voluntad y politicidad subjetivada, pues ¿por qué restringir el ámbito de realización universal del valor de uso y asumir como vital, como básicamente imprescindible, sólo una parte definida de la división del trabajo social? Por una intencionalidad colectiva cohesionadora del espacio social limitado pero que, a su vez, reposa, se halla enraizada en la materialidad de la consistencia y del «mínimo» de autonomía, de independencia inmediata de territorios del valor de uso social y de la división social-natural del trabajo mundializado que «admiten», por así decirlo, la formación de estos subespacios definitorios abstractos del espacio social nacional y que, a la vez, una vez constituido, este último se hace imprescindible para la continuidad lógica-histórica de la división del trabajo y del carácter social del valor de uso.

No es en el valor de uso en que hallamos entonces la determinación de la forma nacional contemporánea, pero sí su sustento en reposo, su condición material, pues si alguna forma de colectividad tiende a definir con mayor fuerza intencionalmente, activamente este «valor de uso de carácter social» (Marx) es precisamente la universalidad del espacio social, la comunidad mundializada que no debe confundirse con la homogeneidad, ya que así como se parte del carácter universal del valor de uso del producto del trabajo, esto no significa su reducción a un conjunto de formas

naturales específicas, sino la utilidad social general en sus más variadas e indefinidas formas particulares.

La determinación social de la forma nacional burguesa, por tanto, en sus fundamentos abstractos, tiene que ser buscada en la forma social específica que asume la división social-natural-mundial del trabajo que surge del carácter social del valor de uso y, con ello, en la forma de valor del producto que de ella se apodera para someterla a las relaciones sociales del valor y a las instituciones colectivas en que se manifiesta como materialización social.

Es sobre esta predisposición elemental de la cohesión social existente ahora como cohesión en-el-valor de los productos del trabajo (incluido entonces también el ser humano), que ha de completarse la subsunción formal del proceso de trabajo social a la forma valor o lo que se ha venido a llamar, la devastación desoladora de las antiguas formas organizativas y autorrepresentativas del destino social. La sustancia nacional subjetiva es ahora el estado de desprendimiento, de pérdida, de ausencia de las anteriores identidades social-reproductivas. Es una sustancialización por ausencia, negativa, que sin embargo abre, ahora sí, la posibilidad de una nueva subjetivización de-el-valor como discurso positivo irresistible, deseado, de las individualidades, que se unifican por lo que tienen, por lo que son, por lo que desean, por la cualidad de su existencia. La propiedad privada (de los medios de producción, del producto del trabajo, de la tierra, de la fuerza de trabajo) y el territorio de su reproductividad, la interacción de los libres propietarios privados en lazos mínimamente satisfactorios y favorables, existen en este último caso, al fin como proyecto, y la nación como socialidad politizada de los propietarios privados, o si se quiere, como nación del Estado. Es la ascensión de la subsunción real de la sociedad al valor mercantil, esto es, la creación de la intersubjetivación como producto específico de la (re)producción social organizada en el Estado: el valor como sustancia nacional materializada en el Estado.

Con la coronación de la subsunción formal como hábito social-material autoproducido o subsunción real del alma social al valor, se asiste a la aplicación de la lógica maquinal al comportamiento civil ciudadano de los individuos, que deviene eficaz, predecible en sus goces y sus ocios, calculable, secularizado, cronometrizado en sus gestos, especializado en sus funciones. La socialidad efectiva ha adoptado la forma de realidad maquinal que se alza como naturalidad sobrepuesta a la elección individual, como garante de su atomización, de apetencias y capacidades despersonalizadas. La individualidad aparece despojada de la seductora incertidumbre de las elecciones aleatorias que caracterizan a toda libre individualidad, y su temperamento ya no contemporiza el mundo de lo sagrado-natural con lo profano-social; la individualidad es ahora sólo «soporte» que cumple funciones impersonales de una socialidad meramente objetiva, despojada de

politicidad, abstracta-maquinal. Si es cierto que la subsunción real es la concreción de la ciencia como prejuicio de masas, entonces, en términos del nuevo paradigma nacionalizador de las personas, esto significa el triunfo de la racionalidad fragmentada y cosificada en el sentido de totalidad que las personas poseen, comenzando por la autorrepresentación que de sí mismas hacen ante el resto y de cada entorno en que queda fijado ese resto.

El subespacio del valor en su autoperpetuación, supone la subsunción real como momento histórico. Por tanto, el Estado-nación sólo es posible cuando la organización industrial de la economía ha copado la realidad material predominante (no necesariamente mayoritaria) de la organización social, cuando la subsunción real es una costumbre interiorizada como contenido implícito de la cosmovisión de los individuos, de la lógica y destino asignado a las cosas. De hecho, la forma particular de adquisición de este «prejuicio popular» como denso recubrimiento localizado en una parte del espacio social-universal definido por el valor de uso, puede ser entendido como el devenir histórico de la formación del Estado-nación moderno que, sin agotar los fundamentos concretos de esta formación histórica, le da al fin la calidad de objetividad autoproducida, de sustanciación social que es condición y resultado de sí misma.

En lo que respecta a las determinaciones sociales de las formas «nacionales» que han antecedido a la forma burguesa, específicamente la «forma comunitaria», que tiene como célula productiva mínima a la familia nuclear y máxima a las propias comunidades interconectadas, vemos que la extensión social del valor de uso, de las formas de apropiación de la naturaleza para satisfacer las necesidades primordiales del individuo, están restringidas a la propia comunidad o a las comunidades cercanas asociadas que, por lo general, se presentan como extensión familiar unas de otras o de socialidad de reproducción material (posesión rotativa de tierras, trabajos comunes, circulación de productos, técnicas sociales, etc.), humana (territorio de circulación de las mujeres) y cultural. Este es el ámbito fundante abstracto de la posible «construcción nacional» antigua. La división del trabajo familiar –la base– como comunal –que existe como distribución de trabajos entre familias–, «en su forma natural son sociales», pues ambos se manifiestan como distribución del tiempo, según las actividades, del cuerpo colectivo que forman. Y es esa división del trabajo local y regional la que les brinda consistencia, perennidad y autonomía como colectividad reproductiva. Aquí el ámbito pleno de realización del valor de uso y el espacio de densidad directamente autónomo resultante independiente de la división del trabajo social-natural coinciden con el espacio de definición indispensable de la colectividad que abarca un conjunto de comunidades.

En lo que respecta a la forma social del producto en la forma comunitaria, éste presenta una doble determinación. Por una parte, es el propio

trabajo colectivo (comunal, familiar) el que regula el acceso de los individuos a esos productos, tanto en la esfera familiar como en la esfera comunitaria, y esto es así porque en la actividad de cada uno de ellos existen como integrantes directos y conscientes de la fuerza de trabajo colectiva familiar-comunal que define la amplitud de la unidad social. La forma común del trabajo (familiar o familiar comunal) es aquí, por tanto, componente de la forma del producto del trabajo en su circulación y acceso. Por otra parte, el producto del trabajo, al existir directamente como valor de uso que satisface necesidades de sus productores, al adquirir un uso social extraordinario o disponibilidad social por su cualidad consuntiva en su circulación hacia los no-directamente productores, toma forma social (que vendría a completar la forma social total del producto del trabajo en la comunidad) por la utilidad social del valor de uso (entendida esta última como espacio de relaciones humanas definidas por la comunidad de células productivas cohesionadas o por la asociación de comunidades por relaciones de parentesco, por la referencia a un antepasado común, por posesiones territoriales o actividades culturales comunes, por la amplitud de la autoconstrucción política, etc.), que satisface necesidades vitales de la reproducción de la vida material. Esta forma complementaria de la forma social del producto comunitario aparece entonces como técnica autodeterminativa de identidad social o, si la cohesión intercomunal es débil, cuando la reproducción de algún miembro componente de la sociedad comunitaria está en peligro o no es susceptible de afirmarse, entonces, el valor de uso circula como valor de uso imprescindible para la reproducción inmediata y aparece regulado por las relaciones de socialidad vigentes que, a su vez, fijan la forma cuantificada de la devolución del esfuerzo laboral extraordinariamente entregado. El valor de uso elevado a la potencia social se presenta entonces como componente de la forma social del producto.

La forma de organización social general reproductiva mínima, necesaria, real, imaginaria y potencial es aquí la asociación de comunidades, pues el territorio social esencial de ejercicio y realización de las actividades sociales indispensables de los individuos entre sí y colectivamente, se llevan a cabo en este espacio social de la asociación de las comunidades. La referencia de identidad social del individuo es así, en primer lugar, su comunidad o el conjunto de comunidades cercanas y lejanas asociadas en las que su trabajo existe como directamente social, como utilidad social aprehensible. La lengua, la cultura, las costumbres, los rasgos raciales, si es que los hay, todos construcciones social-naturales heredadas o producidas recientemente, recubren este espacio, le dan una consistencia sensible, comunicante, cotidiana, ritualizable, plenamente reproductiva que compacta el espacio social, enriquece sus fundamentos y proyecta su irresistibilidad sobre los individuos, tanto cuando éstos son desligados física y territorialmente del ámbito del espacio social que los definió,

cuanto sobre otras territorialidades que comparten los fundamentos esenciales generales de la forma de socialidad.

En este caso, aun cuando las condiciones social-naturales del carácter social de la utilidad-local del producto y de la distribución de las actividades define fronteras que separan a unos espacios de otros en su realidad específica de socialidad, la similitud de los fundamentos de socialidad interna (producida-soportada) de los espacios puede levantar una forma secundaria de organización social, ahora sí nacional, producida sobre un producto previo, semicompacta, de territorialidad social completa, que abarca ya un tipo de fusionamiento político y cohesión lingüística, histórica y cultural de estos espacios básicamente similares; por ejemplo, los aymaras contemporáneos.

La historia antigua de los aymaras está caracterizada, entre otras cosas, por el fraccionamiento local, administrativo, cultural y organizativo que prevalecía incluso antes del dominio incaico. Cada confederación extendida de ayllus, los Charcas, los Lupacas, los Collas, los Caracaras, los Paka-jakes, etc., aparte de compartir una lengua común, unos rasgos fisonómicos similares, una relación con el producto del trabajo familiar comunitario, formas tecnológicas iguales (canales de irrigación, terracerías, medios de trabajo, almacenamiento de productos, etc.), en muchos casos dioses similares, actitudes técnico-religiosas indiferenciadas (la naturaleza como cuerpo vivo que totaliza todo lo existente, diálogo ceremonioso con ella para recibir sus dones, etc.) en tanto pueblos vivían separados unos de otros en cuanto figuras autónomas de reproducción social políticamente autounificadas.

El ámbito esencial de esta reproducción material y autoidentidad, de ubicación en el pasado y el futuro colectivo, estaba marcado por un entorno patrimonial: el límite de extensión de las tierras poseídas por las comunidades unificadas en sus formas de acceso familiar y comunal a tierras comunes, en la organización rotativa de los cultivos, en la creación de centros de acopio; y las relaciones productivas, circulatorias cooperativas y culturales entre los miembros «emparentados», avecinados, que habitaban esas tierras, y por un segundo entorno definitorio más exterior, no necesariamente físicamente continuo, que abarcaba el territorio social de los ayllus unificados como «nación» en base a relaciones expresas de autounificación política, de parentesco, de alianzas matrimoniales, de antepasados comunes, de unidad política-administrativa a cargo de una serie de autoridades rotativas o hereditarias (autonomización de la jerarquía parental), o de actividades guerreras en conjunto, asociación para grandes obras colectivas, fiestas religiosas decisivas compartidas, etc.; esto es, de reproducción específicamente social de identidad individualizada, de representación común en el devenir mordiendo el futuro.

En ambos casos, aunque se puede hablar de una consistencia relevante de las relaciones puramente sociales de la unificación, están recubiertas por la forma de organización social de la reproducción natural (forma de filiación de la descendencia, de la circulación de las mujeres) de la colectividad, que permite representar a la gran unidad regional de ayllus, ante sus habitantes, como una compleja forma de cohesión y extensión familiar. Entonces, una de las específicas determinaciones sociales, la relación de parentesco real y ritual ampliado, aparece ante los miembros de los ayllus como propiedad unificadora por encima de las otras relaciones (la forma comunitaria de producir, de relacionarse con la naturaleza, de hacer circular los productos, de formación de autoridades, etc.), para definir la amplitud de la territorialidad social reproductiva general del grupo.

Pero esta determinación social que eleva a categoría social identificatoria una especificidad natural (la filiación consanguínea), es relativamente rígida, pues fija los lazos de interdependencia material e interunificación política en base a la cercanía parental. Por tanto, la integración con otros conglomerados sociales cultural y tecnológicamente similares es dificultosa y no disuelve su separación territorial. Aunque vinculados por complejos sistemas de organización política entre las distintas confederaciones de ayllus[6], que nos hablan de extraordinarios niveles de autounificación político-administrativa, esta unificación entre las distintas confederaciones y agrupaciones de ayllus no existen entre sí como fusión objetiva-subjetiva de la realidad reproductiva y de la politicidad actuante de los miembros de los diferentes ayllus de cada una de las fusiones locales y regionales (federaciones y confederaciones de ayllus), es decir, la territorialidad social[7] de cada ayllu aymara no existe como patrimonio común de los demás ayllus, del resto de los ayllus, de las otras confederaciones, no son parte de una gran nación aymara, sino integrantes de diversas «naciones» regionales.

A pesar de que en este último terreno las confederaciones de ayllus compartían entre sí relaciones similares, la primera relación (social-natural) los separaba y en muchos casos servía de impulso justificador para el enfrentamiento entre los individuos de estas formas sociales confederadas reproductivas similares en la disputa por el control de las riquezas naturales y sociales existentes[8]. No se puede decir, entonces, con contundencia, que antes del Incario e incluso en pleno dominio incásico, y luego en las primeras décadas de la Colonia, existiera una nación aymara en el sentido general que hemos definido al principio.

---

[6] Tristan Platt, «Pensamiento político aymara», en Xavier Albó (comp.) *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
[7] Véase T. Platt, «Pensamiento político aymara», cit.
[8] Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva corónica y buen gobierno,* libro 1, México DF, Siglo XXI, 1988.

Antes e inmediatamente después del dominio de los Incas se debe hablar de la existencia de varios «pueblos aymaras» o confederaciones de ayllus o «naciones aymaras» de carácter local y de un contenido nacional mucho más restringido al que hemos definido inicialmente, muchas veces enfrentadas entre sí (basta recordar que algunas confederaciones de ayllus apoyaron a la invasión incaica mientras que otras, por ejemplo los Charcas, se opusieron heroicamente incluso en momentos en que se iniciaba la invasión española, etcétera).

Desde este punto de vista exclusivo y unilateral, con todas las desgracias y calamidades indecibles que trajo la invasión colonial española, truncando el magnifico desarrollo «autónomo» de estas formas sociales de organización de una manera inconsciente y no deseada, de hecho, como contrafinalidad del dominio colonial, con su criminal política de reducción de comunidades, de flujos migratorios, de esclavitud mitaya, de discriminación étnica, de desplazamiento de poblaciones enteras de un lugar a otro, de brutal sometimiento colectivo, etc., se creó material y organizativamente la posibilidad de una nueva forma de construcción específica de una sola nación aymara (y luego qhiswa). La sublevación de Tupak Katari, entre una infinidad de significados, resalta ante todo esta autoconstrucción subversiva de una nación a partir de la perversa unificación-para-la-explotación fundada por el coloniaje español; autoconstrucción nacional aymara a partir del terrible desgarramiento y descuartizamiento de la anterior unidad confederada de los ayllus, pero para proyectarla y reconstruirla de una manera superior, como unificación total radical de todos los ayllus aymaras fusionados en una sola unidad política-organizativa reproductiva, tal como comenzó a funcionar, por ejemplo, en el desarrollo de la guerra de 1781 contra el poder colonial.

Si nos fijamos en esta sublevación heroica e históricamente definitoria de toda posible unidad emancipativa aymara posterior, los caudillos, la representación por parcialidad o interétnica llamada «autoridad de sangre» (*jilakatas*, *mallkus*, etc.) no son ya el punto de identidad decisiva de la cohesión de los combatientes, de la población en armas, de la emancipación aymara enarbolada, por tanto, de diferenciación entre sí (esto sólo volverá a surgir en el momento de la derrota cuando lo que habla no es la vitalidad, la acción-viva en marcha, sino el apego obligado al dominio del viejo régimen, al *status quo*). En pleno movimiento autodeterminativo contra la corona, lo que cuenta como decisivo (no exclusivo, claro) por encima de las diferencias locales, es la autoridad general de Tupak Katari (que es un indio del común, sin jerarquía comunal tradicional) que corporaliza en su valentía, en su mando, en su decisión, en sus actos, las reivindicaciones libertarias aymaras como un todo nacional-comunal en construcción contra el poder extranjero,

colonial y explotador[9]. A partir de esta sublevación y de una manera irreversible en los momentos cumbres de la autoemancipación, lo aymara cuenta entonces primero como eso, como aymara, como comunidad de formas de trabajo, de idioma, de ritos, de historia pasada e imaginada primeramente, libre y luego sometida al régimen colonial y posteriormente republicano y, ante todo, como programa social de emancipación del colonialismo; de vida comunitaria, de reconstrucción del ayllu libre que abarque a todos los aymaras. Lo aymara es pues ya ahora infinitamente más que una lengua o una estirpe o una cultura regional: es una estrategia de sociedad, es el ayllu autodeterminándose radicalmente, deseándose y trabajando por su universalidad allí donde está trazada la historia y la presencia de cualquier ayllu.

Los antiguos pueblos regionales aymaras han dado lugar a la construcción en marcha (y no exenta de enormes dificultades localistas) de una sola nación aymara, de un gran ayllu de ayllus ya unificado, vivo, en las múltiples y dinámicas formas objetivas-subjetivas de intencionalidad y búsqueda práctica de su encuentro. Cuando se forma la república (construcción meramente burocrática de inicio), ésta encuentra a la nación aymara ya unificada en sus componentes básicos, pero en postración. No han pasado entonces ni 50 años de la derrota de Tupak Katari y del aniquilamiento de los más dignos representantes de la nación aymara por la espada española. Y por cierto, no pasarán mucho más de 50 años hasta que nuevas formas de autounificación viva de la entidad nacional aymara emerjan encabezadas por los Willka, al finalizar el siglo. Estos son, en parte, autoridades comunales locales pero que ya no representan efectivamente

[9] De las declaraciones de Tupak Katari a sus captores españoles, se desprende que existieron tres tipos de autoridad político-militar en el Gran Levantamiento de 1781: (1) la de los «cabecillas» de sublevaciones regionales que precedieron inmediatamente a la Gran Sublevación Nacional Aymara; se trata de hombres y mujeres que no son autoridades naturales de los ayllus, como Marcelo Calle y los Choqueticlla, que dirigieron los levantamientos de Río Abajo y de los valles de Sica Sica; el propio Julián Apaza que dirige el levantamiento en su lugar de origen pertenece a esa categoría. Es probable que el estado mayor del Ejército Nacional Aymara se haya formado de la coordinación entre todos estos comandantes. (2) La de las autoridades «naturales» de los ayllus y «parcialidades», que organizan a sus respectivos destacamentos armados para la guerra (la guerra es pues la seña en la que todos se reconocen y convalidan sus cargos) se trata en todos los casos de mandos intermedios del Ejército Nacional Aymara que, sin embargo, lo señala Katari, pueden ser nombrados también por la propia tropa o por el estado mayor, según las circunstancias. (3) El mando superior o estado mayor de la Guerra Nacional Aymara, cuyo máximo representante es Tupak Katari y que expresa el grado de fusionamiento político de todos los ayllus aymaras en un sólo Movimiento Nacional Emancipativo Aymara. Esta riquísima condensación y combinación de todos los ayllus aymaras en un solo ayllu superior que preserva la identidad de los ayllus que lo componen, se puede apreciar también en la complementación entre los sistemas de autoabastecimiento de cada ayllu que participa en la guerra con sus recursos logísticos y alimenticios, y el sistema de abastecimiento general de todo el Ejército Nacional Aymara a través de la centralización de los recursos recuperados en las haciendas y ciudades y la administración de la venta de la coca de los Yungas. La publicación de las declaraciones de Tupak Katari se la puede hallar en Jorge Ovando Sanz, *Cercos de ayer y de hoy*, La Paz, UMSA, 1993.

a la antigua forma regionalmente restringida; son más bien autoridades nacionales aymaras localmente destacadas. Posteriormente, esto se repetirá con la autoridad de los apoderados generales, aunque claro, de una manera más tenue y dispersa por la misma ambigüedad del programa nacional aymara que ellos propugnaban y representaban.

Con la destrucción de las antiguas élites de los pueblos aymaras, de la ruptura de esa forma de complementariedad ecológica, de la «reducción de indios» implantada por la Colonia y la formación del latifundio, se rompió el espacio social local de reproductividad de la segunda forma definitoria de la reproducción de las antiguas formas organizativas de los aymaras que hemos citado antes. Mientras que la comunidad nuclear (y a veces cierta asociación de comunidades), junto con los vínculos de intercambio secundario o migratorio temporal, se mantuvo así en el exclusivo espacio social primordial de reproductividad de los individuos (hasta hoy). Sucede entonces una cosa curiosa. Si, por una parte, se reafirma atomizadamente el ámbito del espacio social esencial de reproductividad (en torno al proceso de trabajo inmediato familiar-comunal) y se anula en parte el antiguo espacio secundario de reproductividad local-restringida, esto sucede porque se amplía un nuevo espacio secundario (en el sentido de construcción posterior, no de importancia) de reproductividad general en el que las determinaciones social-naturales, como la lengua oprimida e identificatoria de la opresión, los rasgos étnicos, pero también, la actitud común técnica-productiva ante la naturaleza, la cultura de resistencia común al sometimiento colonial, etc., juegan un papel destacadísimo en la nueva y más extendida autocohesión reproductiva general de los individuos y las unidades comunitarias. Claro que esta forma de autoidentidad no viene por sí misma, pues ahí está la similitud de las relaciones de producción tanto inmediatas como generales, el carácter social del producto del trabajo, del espacio social primordial (familiar-comunal), las estrategias de reconstrucción del ayllu mediante la incorporación de los forasteros y la supeditación de las imposiciones mercantiles a la lógica reproductiva de la entidad comunal, que son las que sostienen la nueva construcción, las que le dan coherencia y direccionalidad emancipativa. Así, este nuevo «segundo» espacio social de reproductividad general de los individuos es la fuerza condensadora de la construcción de la nueva nación aymara con sus riquísimas y variadas particularidades decisivas, ya sea que se hable de la de antes del fin del siglo pasado o de la que comienza a surgir ahora, etc.

En estas condiciones, (a) la socialidad histórica similar (de formas de trabajo y propiedad de la tierra, de forma social del producto basada en el valor de uso, de historia sojuzgada, de discriminación y exclusión, de cultura, de cosmovisión expansiva), existente como contenido objetivo

unificante, y, (b) las estrategias inter-ayllus de reconstrucción histórica de la validez de su existencia a través de la retotalización comunal de la totalización colonial-mercantil (desde la participación en condiciones favorables en el cambio mercantil, la preafirmación del espacio del ayllu incorporando a los migrantes, el mantener lazos de comunión festiva-religiosa con los que parten de él dirigiéndose a otros ayllus o a actividades urbanas, hasta el proyecto de emancipación general del poder colonial-republicano), en tanto sustancialización subjetiva de una politicidad fusionada de todos los ayllus como nación, son los que desempeñan ahora el papel de motor, la fuerza aglutinante que va separando las viejas fronteras locales étnicas (materialmente ya disgregadas por el dominio colonial y republicano) y creando una frontera tendencialmente nacional ante el poder colonial (español, republicano, estatal-boliviano). De este modo, al tiempo de recrearse la unificación primordial (familiar-comunal), de darle certeza histórica, se extiende la definición de espacio social de nación a varios grupos autónomos, pero a la vez independientes, en este terreno de la reproductividad, de la imaginación de ella, de sus formas naturales objetivadas.

La nación ahora pareciera radicar en estas determinaciones de lengua, de costumbres, de símbolos, pero si nos fijamos bien, en cuanto lengua nacional, costumbre nacional, espíritu nacional, son extensiones producidas por la irradiación condensada del carácter común de la forma de la socialidad parcial en el que la colectividad se reconoce y se produce a sí misma frente a la adversidad colonial hasta hoy vigente; son resultantes de la forma de reproducción social-natural en la que los individuos se desean y califican el significado de la vida social en contra y por encima de la *forma social que ha sido impuesta por otros*.

Al principio, es posible que la densidad de este nuevo espacio sea reducida, que los lazos de interdependencia sean escasos, mas son relaciones de similitud y comunicación asumidas entre las colectividades autónomas. Pero esto es ya el proceso de la construcción de la densidad social-nacional que se afianza y tupe en la medida de la eficacia de la nueva unidad parcial ante los peligros comunes y las conflictividades internas. No en vano se afirma que la contradicción es la forma de afirmar la compacticidad nacional interna, el medio en que se reconocen en ella los individuos fortuitamente agrupados y se proyectan al futuro en esa unidad, en su perpetuación, como si ésta fuera y hubiera sido siempre trascendental. La agresión o calamidad colonial-mercantil-republicana común, ya sobre la base de esta maduración, no sólo llamará a todos los vinculados real o ficticiamente al espacio social primario (el ayllu-comunidad local) a identificarse en la similitud de sus actitudes defensivas, comunicacionales y reproductivas, sino que los llamará también a ampliarlas y afirmarlas

ininterrumpidamente como medio de identidad propia, como condición de existencia, de futuro, debido a las cuales aferrarse más allá de su colectividad esencial primaria (la comunidad), que mantiene su papel fundador, pero ahora proyectado (frágil o sólidamente, dependiendo de las circunstancias y los medios colectivos levantados contra la agresión común, etc.) en la colectividad mayor que constituye el cuerpo de la nación, y su imagen, el espíritu de la nación.

Aunque lejana a nuestra experiencia, un otro tipo de construcción secundaria de la organización social reproductiva, puede darse cuando la unificación práctica de las comunidades toma primeramente la modalidad de autoridades que asumen el papel de coordinadores de la distribución de la actividad de la colectividad y, posteriormente, la forma de soberano en que la necesidad y decisión común se han autonomizado y se presentan como decisión y habilidad de la autoridad; el cuerpo de la unión política-administrativa de comunidades, y luego de la nación, pareciera personificarse en el soberano y él es capaz de ponerlo en movimiento, tanto como resguardador, real o imaginario y ampliador, igualmente real o imaginario, de la sustancia definitoria del espacio social de la comunidad y de su asociación reproductiva. La solidez del soberano, pero a la vez su límite, radica en que no constituye una trasgresión de la forma social del producto como valor de uso y de la autonomía reproductiva esencial que posee cada comunidad. El mismo tributo que pudiera en su momento acaparar no lleva un significado social distinto tanto para quienes lo entregan como para quienes lo reciben. La forma de soberano y, en general, la forma política de organización de la colectividad, debe guardar en todo caso una correspondencia con la forma social del producto del trabajo. En este ejemplo del soberano, él no es directamente su expresión ni el modo exclusivo de expresarse, pero sí una forma no trasgredible de las determinaciones esenciales de la forma social y del espacio social comunitario levantado por la comunidad.

Los otros tipos de organización política de la nación que pueden erigirse sobre este proceso de unificación de las comunidades dependerán en todo momento de las formas de la autounificación viva de las comunidades, de la cultura asambleísta o delegada del ejercicio y el control de sus representantes. Lo decisivo, sin embargo, es que esta forma de construcción nacional es susceptible de engendrar tipos profundamente comunitarios de ejercicio de la soberanía y organización política que no hacen más que revitalizar los fundamentos reproductivos comunitarios, o bien tipos autonomizados de la unidad política que en unos casos se mantienen indiferentes ante el destine de la célula reproductiva y en otros coadyuvan, a la larga, a su desintegración.

En el caso de la economía mercantil, la premisa histórica de la que parte el intercambio es que los individuos aparecen directamente independientes de los demás. Sus actividades, comenzando por la de producir sus medios de vida, se realizan de manera privada y mantienen ante su producto-posesión una relación de soberanía individual; sus fuerzas individuales y sus necesidades se representan como fuerzas y necesidades privadas. La determinación social-universal del valor de uso que sólo se realiza en relación con los demás, y la distribución social de los trabajos entre los miembros de la sociedad que supone esta premisa de productores privados, existe entonces sólo como abstracción, no como realidad inmediata sustancial e interiorizada del individuo, pues sólo se presenta en la realidad en la medida en que el producto del trabajo es primeramente valor.

La relación de estos individuos aparece así básicamente como relación abstracta a través de las cosas que deviene luego en relaciones sociales entre las cosas. Los individuos se vinculan con los demás a través de sus productos independientes, y estos productos son relacionados a través de la forma de valor, que existe como la forma específicamente social de la actividad del individuo. El modo histórico progresivo de esta socialidad mediada, que se erige y domina la socialidad general del valor de uso, resulta entonces como nueva delimitación de frontera del espacio social más concreta que la definida por el valor de uso y la de la división del trabajo no homogeneizante repartida (la tercera) a la cual domina, recubre y en la que las primeras se manifiestan históricamente. Esta tercera determinación de la forma nacional contemporánea es la específicamente correspondiente a la forma-valor de las relaciones sociales. Veamos.

En la medida en que el producto del trabajo sólo puede realizarse como valor de uso en la economía mercantil en tanto manifestación de valor, en tanto se presenta en el cambio como valor de cambio, el entorno directo de su realización, el territorio social en el que existe como valor es el territorio en el que los demás productos también tienen la forma social del valor, pero además es el espacio en el que la forma del valor no presenta obstáculos más que los que surgen de la propia forma del valor. Los territorios que presentan otra forma social del producto quedan primeramente excluidos de este espacio; es más, se presentan como lo opuesto a su identidad, como los espacios sociales del no-valor. De aquí que la discontinuidad territorial de los espacios de la forma de valor, tal como se da históricamente, no impida trazar una sola territorialidad social estable. El espacio ajeno cercano, antes que potencialmente idéntico a él, existe como desvalorización. Por ello, el espacio social en el que surge la forma de valor, antes que extenderse tiende a tupirse, a copar densamente los espacios continuos inmediatos donde su influjo es directo, no interrumpido territorialmente.

Tendencialmente, cada lugar donde brota la forma de valor del producto busca reagrupar el entorno inmediato y continuo como el ámbito de ejercicio de la socialidad del valor de uso o, lo que es lo mismo, limita este carácter del valor de uso de alcance ilimitado, ya sea como producción o consumo o ambos, al ámbito del territorio social continuo e inmediato donde prevalece la forma de valor del producto. Cada uno de los centros de emanación de la forma de valor busca consolidarse como espacio estable y directamente autónomo (pues realmente autónomo ya es imposible por el carácter social-universal del valor de uso), en el que la actividad orientada al valor sea la actividad social con capacidad reproductiva, autorreproductiva. Y esto puede suceder –este impulso a la conformación de espacios sociales relativamente «autónomos» de realización del valor es permisible y hasta imprescindible desde el punto de vista de la naturaleza de la forma del valor del producto– porque no es más que la potenciación social de la naturaleza íntima y simple de la forma valor, según la cual el valor del producto sólo existe, sólo refleja su ser-valor, en relación a una «contraparte» que se le enfrenta como autónoma, indiferente pero necesaria, pues sólo en este opuesto convalida su ser social como valor. El valor de cambio sólo puede realizarse como relación conmensurable a través de esta convergencia repulsiva autoperpetuada. Por un lado, los valores de uso como valores se homogeneizan como trabajos humanos generales. En esto se manifiesta el valor de uso con carácter social-universal, al mismo tiempo que es reprimido unilateralmente como simple cuerpo del valor que, en cuanto tal, por definición, sólo realiza de manera abstracta esa potencia universal del carácter social del valor de uso. El valor manifiesta la universalidad de la interdependencia de las actividades de la sociedad, mas sólo lo hace para someterla a la mezquina representación abstracta que esconde la realidad fragmentada del trabajo concreto en la que los valores de uso tienen su contenido social-universal concreto mutilado.

Por otro lado, esta socialidad-universalizada de la relación de valor de los productos del trabajo no sólo es desustancializada y abstracta, sino que además se afirma negándose. La universalidad fundada por la relación de valor sólo existe en tanto fragmentación ininterrumpida del mismo espacio, pues el valor de un producto necesita para realizarse de otro producto extraño, ajeno en la realidad de su producción, que se le confronte como autónomo, por tanto, portado por otro productor--poseedor diferente y con una intencionalidad directamente opuesta al primer portador. Aquí la universalidad capitalista existe en la separación, en el fraccionamiento o, en palabras de Marx: «la repulsión recíproca de los capitales ya está impuesta en él como valor de cambio realizado»[10]. Este movimiento esencial de la forma de valor es, por tanto, lo que permite y de hecho exige que

[10] K. Marx, *Grundrisse,* México DF, Siglo XXI, 1982, pp. 375-376.

los subespacios sociales aún delimitados de manera amorfa por la densidad del valor de uso con carácter universal, por la división social del trabajo y la localización específica de los primeros momentos del surgimiento de la forma de valor como forma social de los productos, cobren necesariamente consistencia interior y una «autonomía relativa» para poder reflejarse en los cuerpos de valor unos en otros, similares pero mutuamente repulsivos por esa ineludible naturaleza de su ser, de sólo poder verse a través de otros iguales-ajenos, similares pero «autónomos», como lo son dos portadores de mercancías que confrontan sus productos como valores en tanto productores-portadores-individuales. Los subespacios sociales fragmentados, en tanto potenciación social de lo que sucede a nivel simple entre dos portadores de mercancías, se constituyen así en una condición ineludible del imperio social de la forma del valor. Aquí no importa si antiguos subespacios sociales («naciones») se unifican dando curso a una ampliación territorial de la socialidad densa y relativamente autónoma. Esto viene imprescindiblemente acompañado por la fragmentación de otros espacios sociales («naciones») o por el surgimiento de nuevas formas de espacios sociales «relativamente autónomos», «privados», dentro de los anteriores, que señalan abstractamente el surgimiento de nuevas formas de nación (en sus facultades políticas, económicas, militares, culturales), como formas organizativas sociales subsumidas a las premisas y necesidades de la forma de valor universalizada.

Estos entornos relativamente definidos de relaciones tupidas y, ante todo, autodensificadas en sí mismas, potencialmente son «nación», esto es, espacios sociales «autónomos» de realización esencial del valor de uso a partir de la forma de valor con continuidad territorial que, a la vez, es el ámbito físico de la definición de la socialidad inmediata, de la validez del equivalente general. La búsqueda de densidad de las relaciones del valor, de la forma de socialidad-local que ellas representan dentro del espacio mundial, se vuelve entonces una intencionalidad general, pues existen siempre como forma social organizativa del impulso expansivo del carácter social universal del valor de uso bajo el dominio de la universalidad abstracta del valor, y también como necesidad de la afirmación de su «autonomía» relativa, de la viabilidad ante los espacios del no-valor y, por último, como desarrollo de la necesidad íntima de la forma de valor de disolver toda forma social del producto distinta a sí misma pues, como veremos después, aquí radica también un fundamento de su existencia como forma social.

Esto no significa que los espacios sociales iniciales construidos en torno a la forma del valor y limitados al inicio por la extensión continua de primacía de esta forma social no puedan desarrollarse, en términos de su relacionamiento mayoritario de la forma del producto, con las necesidades de otros espacios unificados o dispersos de la forma del valor, y que incluso

lleguen a fundirse algunos de ellos. Pero lo decisivo aquí es que para que estos espacios adquieran solidez es necesario que la forma de valor recubra densamente la actividad de la colectividad y alcance un desarrollo de reproductividad no circunstancial, no sometido a la incertidumbre. Por otro lado, es necesario que hasta la certeza de la no-continuidad absoluta entre los espacios sociales (de los capitalistas individuales, de los capitalistas unificados como interés general, de los capitales de la «nación»), fundados en el valor y que realizan su ser siempre reflejándose en «otro», se logre mayoritariamente por medio de la identificación básica del ámbito de la socialidad del carácter del valor de uso con el ámbito del espacio social limitado por el valor, esto es, en el terreno de la coincidencia básica (no plena, ni mayoritaria) entre producción y consumo.

Alcanzando un nivel irreversible de desarrollo de los flujos de relacionamiento entre los miembros de la colectividad a través de la forma del valor, la unidad limitada interna y externamente puede ser considerada como una unidad estable e inmediatamente expansiva. Todo espacio social externo es visto como potencialmente suyo por fuerza misma de la realización real de la forma del valor. Esto, junto con un impulso siempre creciente de la forma valor de subsumir a su lógica las infinitas utilidades-necesidades existentes y despertadas, incluso el propio individuo, que la afirman como la única forma estable de la riqueza (por tanto, en que la riqueza no está limitada a ninguna forma natural específica), hacen de esta potencial formación nacional de-el-valor una construcción continua siempre inacabada.

En esta construcción expansiva, los otros espacios «nacionales» similares se presentan a la vez como rival y complemento. Como complemento pues son espacios de valor donde la forma social del producto y de la producción del primero puede reflejarse como valor, lo que refuerza infinitamente la vitalidad social-real de la forma de valor. La preponderancia de este modo de relacionamiento entre las formas de valor lleva a la cohesión de las territorialidades de relaciones, a la unificación en un sólo espacio social. Pero esta unificación no es progresiva, tiene un límite históricamente desplazable, que es el mismo si de entrada los espacios se enfrentan como rivales complementarios.

La forma de valor, vista como específica distribución y relación en el tiempo de las actividades productivas sociales que hacen de los productores unos productores objetiva y subjetivamente privados, independientes y relacionados entre sí por el valor de sus productos, traza, pues, delimitaciones, distribuciones geográficas de actividades generales y, por tanto, de prioridades, de superposiciones y relaciones de dominio entre esas actividades. Esta nueva socialidad específica y territorialmente delimitada del individuo productor-poseedor, en esta forma de distribución del trabajo, es el

espacio social producido por la forma de valor que contiene potencialmente el impulso a la construcción de la forma nacional (contemporánea) como forma política de organización y representación del devenir, del pasado y futuro (real o imaginario) del conglomerado colectivo. La forma de valor como fuerza definitoria, entonces, junto con la tendencia universalizadora, contiene también internamente la tendencia localizadora, regionalizadora del espacio social. Tiende a universalizar el intercambio de productos por su valor, pero también a elegir modos de intercambiabilidad específica correspondientes a las formas fraccionadas de socialidad secundarias, necesarias, de los individuos productores-poseedores-propietarios sumergidos en la específica distributividad (flexible, cambiable) de las actividades sociales generales que supone la forma de valor como «repulsión recíproca» de los corporalizadores del valor. La intercambiabilidad general relativamente limitada y cohesionada como cuerpo social legitimado parcialmente «autónomo», que aparece como freno a la construcción de la intercambiabilidad universal del carácter social del valor, resulta así su condición, pues es precisamente lo que también cohesiona y da cuerpo social homogéneo, estable, a la distribución del trabajo social correspondiente a la forma de valor en la que este carácter se desenvuelve, a la equiparación de los distintos trabajos sociales por el trabajo abstracto homogéneo que contiene.

La forma nación contemporánea, en su basamento abstracto, puede ser vista, por tanto, como el espacio social limitado correspondiente y necesario para la formación histórica del gran espacio esencial elemental del dominio de la relación de valor y de la respectiva distribución de las actividades de los individuos a escala universal que la sostiene. Sólo mediante esta mediación, en lo particular, puede realizarse, en general, la relación de valor, pues sólo ella permite afirmar y perpetuar como socialidad «natural» las formas sociales específicas distributivas del trabajo necesarias para la existencia de la forma de valor como forma específicamente social del producto y del proceso de trabajo.

Históricamente, esta determinación lógica expresa el modo concreto del desarrollo del capitalismo-histórico centrado en áreas geográficas y sociales específicas que luego se van expandiendo como división del trabajo hasta alcanzar una dimensión mundializada en la que las relaciones de jerarquía en esta división del trabajo social han tomado la forma de colonialismo, neocolonialismo, dependencia nacional, etc.

Ahora, este espacio social, en tanto forma del movimiento del valor, ciertamente tampoco nos da las llaves del por qué del surgimiento de tal o cual espacio nacional específico, ni tampoco los modos concretos de construcción nacional. Ambos problemas no son objeto ni pueden ser objeto de una teoría general y, en este sentido específico, estamos de acuerdo en que no puede existir una teoría general de la nación. Esta construcción es

siempre históricamente concreta, pero lo que tampoco se puede negar es que el estudio de las construcciones nacionales, reducido a un conglomerado de circunstancias casuales y aleatorias, no pasa de ser un simple reflejo historiográfico de acontecimientos caóticos sin fundamento real explicativo alguno. Hay una determinación general de la forma nación a partir de la forma de valor en la economía mercantil. Ahora, el modo específico de la realización de esta determinación abstracta, de la socialidad concreta cohesionadora de los individuos para el valor como forma específicamente social, de su riqueza histórica cultural, organizativa, pasional, circunstancial, etc., de la nación que existe –y de la que no puede existir– es un estudio de las formas de existencia histórico-concretas y de la formación económica, ideológica, cultural, política, colectiva, específica, pero que se dan en el marco del impulso, del espacio y del movimiento (que todos los individuos incorporados a la economía-mercantil lo viven pero no lo saben) del triple espacio de socialidad abstracta que contiene la forma valor como predominante forma social del producto del trabajo.

Por último, no debemos dejar de ver que en la época del carácter universal de la forma de valor y del valor de uso subordinado a él, toda otra forma básica de espacio social nacional no directamente emanado de la forma de valor, la nación no-capitalista está a la vez influenciada por la forma nacional burguesa. La forma universalizada de la última ha establecido una determinada calidad a los vínculos de existencia y de posibilidad de existencia con todas las demás formas nacionales. Las antiguas naciones no pueden existir, ni reproducirse, de manera independiente, pues ya se hallan incorporadas al espacio potencial de existencia de la nación burguesa. O sucumben frente a ella previa abusiva pillería y salvaje explotación, o se refuerzan y se erigen ante ella para defender sus formas de socialidad. La indiferencia es el avasallamiento y destrucción de estas formas no-capitalistas.

Igualmente, la forma nacional postcapitalista sólo puede emerger de este medio universalizado engendrado por la forma capitalista. Cualquier intento de surgir como particularidad perenne está condenado al fracaso ante la supremacía de la socialidad universalizada sobre la que se levanta la forma-valor del espacio nacional. Cualquier forma no-capitalista de construcción nacional tiene, por tanto, que partir de esta universalidad como materia prima e imprimirle una nueva forma: una forma de universalidad no subsumida a la forma de valor, no cosificada ni enfrentada como ajenitud al propio individuo. La forma nacional no capitalista antigua, basada en la organización comunal, despertada en sus potencias por la agresión de la forma de valor, está igualmente obligada a cohesionar sus fuerzas, a expandirse y a reconstruir sus propias expresiones vitales frente a la forma externa (real o formalmente) disgregadora; y sólo puede asumir

una vitalidad nacional irreversible desde el momento en que sabe incorporar (bajo una nueva forma) la universalidad (no la homogeneidad) de las potencias y posibilidades de la actividad humana expropiadas y unilateralizadas por la forma burguesa, pero despertadas por ella. Esto se presenta entonces para las naciones «antiguas» como continuidad de lo propio elevado a su máxima expresión, a la vez que redefinición de su sustancialidad local. Es una nueva identidad y un nuevo espacio social-nacional sobre lo mejor de lo anterior y de lo existente, por tanto, superior a lo existente en cualquiera de sus formas. Lo ancestral del valor de uso como componente directo de la forma social del producto del trabajo queda ligado a lo nuevo del carácter universal del valor de uso, lo que da una síntesis superadora de todo lo existente: la comunidad social-universal o lo que hemos de denominar el Ayllu Universalizado.

VI
LA FORMA COMUNIDAD DEL PROCESO DE PRODUCCIÓN: FORMAS COMUNALES QUE HAN PRECEDIDO AL RÉGIMEN DEL CAPITAL: ALGUNAS DETERMINACIONES DE FORMA Y CONTENIDO TÉCNICO-ORGANIZATIVO

A. Marx y las formas comunales

A. 1. Los avatares de una discusión infructuosa

> Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros sólo lo son potencialmente si están separados. Para que se produzca en general, deben combinarse. La forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social.
>
> K. Marx, *Manuscrito para la redacción del Libro II de El capital*, 1866-1870.

Uno de los trágicos errores del marxismo del siglo XX ha sido la propensión a querer convertir la historia real y los acontecimientos vivos en abnegados sirvientes de una filosofía de la historia tanto más excéntrica y estéril cuanto más era usada como «argumento» demostrativo del inequívoco curso de los acontecimientos sociales. La fosilización de este proceder irracional, con turbios aires sacramentales, vino con los famosos escritos de Stalin sobre el «ineludible» proceso lineal-universal de la historia humana, posteriormente divulgados en todos los idiomas imaginables por esos esquizofrénicos «manuales de marxismo» en los que aún hoy se alimenta una vulgar burocracia parasitaria que especula con su radicalidad para obtener privilegios personales.

La discusión sobre el desarrollo de los pueblos ciertamente no era un problema de erudición especulativa sobre el pasado, sino de candente actualidad para investigadores y políticos de muchos países que buscaban comprender la historia pasada de sus pueblos pero, ante todo, la historia inmediata contemporánea, sus fuerzas y posibilidades transformativas que

se mostraban como «carentes» de las numerosas particularidades que presentaba el avasallador capitalismo clásico. El futuro cercano (colectivo e individual) era, pues, lo que se buscaba elucidar sobre la base de las condiciones presentes heredadas del pasado.

No era ni es poco lo que se pone en juego en esta discusión: era la interpretación de la historia y, ante todo, las posibilidades revolucionarias de países en donde la ortodoxia capitalista parecía jugar una mala pasada a la simple homogeneización productiva, era la comprensión de las posibilidades estratégicas de las fuerzas vitales reales, el tipo de horizonte social a alcanzar con la mano. En otras palabras, el tipo de sociedad a conquistar como superación de lo existente, las fuerzas impulsoras de ese cambio, las fuerzas contrarias a ser enfrentadas, etc. Esta discusión cobró densidad rápidamente entre las organizaciones políticas y parte de la intelectualidad de esos países de las extremidades del cuerpo capitalista mundial comprometidos con esa realidad «anómala», no-plenamente capitalista, de sus sociedades. Dado que éstas eran básicamente agrarias, ¿cuál era en efecto su estructura económica productiva?, ¿cuáles las relaciones económicas mayoritarias y cuáles las decisivas?, ¿cuál el vínculo del espacio agrario con el reducido pero intenso régimen capitalista localmente emergente e internacionalmente predominante?, ¿cuáles las relaciones de explotación que se imponen contra la mayoría laboriosa?, ¿de qué tipo de trabajador agrario estamos hablando?, etc., etc., preguntas tanto más apremiantes si a todas luces era evidente que la Revolución Rusa de 1917 dio inicio a ese «traslado» de los estallidos revolucionarios contemporáneos de «Occidente a Oriente», de los países centrales a la llamada periferia capitalista, tal como lo había previsto Marx.

Lamentablemente, la discusión terminó tan rápido como comenzó. La rigidez de los manuales y los llamados de atención del Komintern zanjaron vertiginosamente la discusión. «¿Para que hacerse problemas sobre el régimen económico social que ha precedido al capitalismo?, ¿es que no saben que, por ley histórica, no puede ser más que el feudalismo o el esclavismo?» Pues bien, si esto era lo que «decía el marxismo», detrás de esos capitalismos «impuros» que agobiaban a esos países había que ir a rastrear «señores feudales», siervos, esclavos o pequeño burgueses camuflados que quisieran escurrirse de la normatividad histórica de los manuales. La búsqueda o explicación devino así en una empresa azarosa y grotesca. Si bien los «manuales» se salvaban de la vulgaridad por la generalidad de sus triviales explicaciones, sus «aplicaciones» locales por los «alumnos» no podían menos que resultar definitivamente absurdas. ¿Era el trabajador poseedor hereditario de la tierra una extensión del siervo y el recaudador estatal de impuestos un señor feudal afilando su espada para emprender cruzadas religiosas? ¿Era el sometimiento colonial de la comunidad una forma camuflada del vasallaje y el yanaconazgo una esclavitud pervertida? Como

no había más salida para «encajar» en regla la realidad con el manual, la respuesta, ya antes incluso de la pregunta, tenía que ser afirmativa. La investigación fue así sustituida por un curioso método eclesiástico de afirmación por exclusión: «si la comunidad agraria no es esto, ni lo otro, entonces no puede ser más que aquello otro que prescribe el dogma».

Nuestro continente, por desgracia, no se salvó de tan inepto clasificacionismo oscurantista. A excepción de brillantes –y por ello rápidamente silenciados– pensadores, la vulgata marxista hizo estragos catastróficos con la historia, especialmente con la historia agraria. La riquísima realidad viva de nuestras sociedades agrarias fue salvajemente reducida a descabellados «feudos» y extraños «esclavismos» salpicados de forzados «comunismos estatalistas», cuyo único fin era justificar la inevitabilidad «progresista» del «capitalismo puro». Y toda esta empresa no venía de la mano de nefastos oligarcas, sino de «extremistas marxistas» que querían ver así diluida de una buena vez la llamada «barbarie» agraria que tantas dificultades les causaba a la hora de la redacción de sus «radicales» programas capitalizantes.

Tuvieron que ser las publicaciones de unos sugestivos manuscritos de Marx a principios de los años cincuenta[1], la amplitud intelectual de antropólogos e historiadores en parte extranjeros y, sobre todo, la persistencia de una realidad rebelde que rebasaba por los cuatro costados los tontos intentos conceptualizadores brotados de los manuales y citas descontextualizadas, lo que rompió ese asfixiante progresivismo teórico-filosófico sobre la naturaleza de las sociedades agrarias no-capitalistas y llevó, desde la década de los sesenta, a la recuperación de un estudio más serio y científico de la realidad. Las investigaciones sobre el carácter de la sociedad incásica y la utilización del concepto de «régimen asiático» abrieron nuevas perspectivas para avanzar con sensatez en la comprensión de las sociedades agrarias. Sin embargo este impulso, llamado a romper con el abusivo y prejuicioso encajonamiento de la realidad en ridículos esquematismos abstractos, pronto se estancó. Si el llamado «modo de producción asiático» hacia derrumbado inicialmente la teorización progresivista-linealista del desarrollo histórico, pues ahora era colocado como justificativo de su renovada aplicación «enriquecida». Haciendo un espacio entre feudalismos y esclavismos, el «asiatismo» quedó incorporado en una novísima filosofía de la historia que volvía a perpetuar su supremo desprecio por el curso irreverente de la historia real y su desmedida pasión justificatoria del anunciado aburguesamiento total de todas las sociedades contemporáneas: «es el curso inalterable e ineludible del desarrollo humano que prepara las condiciones de la nueva sociedad», se nos volvía a repetir con el mismo aborrecible aire sacramental de siempre.

---

[1] K. Marx, *Grundrisse*, OME, cit., vol. 1 y 2.

Pero este degenerado totalitarismo justificatorio del capital, más cercano al premonicionismo religioso inquisidor que a cualquier forma primaria de espíritu investigativo, nada tiene de marxista. Es más, existe como su forzada negación pues, en términos metodológicos, qué es el marxismo sino la más rigurosa y científica crítica de lo existente, esto es, el más sistemático esfuerzo por la comprensión del movimiento íntimo y esencial de todas las sociedades, el escudriñamiento lógico y vivo de sus contradicciones concretas, de sus desgarramientos históricos, de sus fuerzas, de sus potencias, de sus posibilidades conservativas, de sus necesidades efectivas para volver a todas ellas materia de trabajo para la acción de autodeterminación humana hacia su autodeterminación universal que es, en definitiva, a quien se debe y a quien sirve.

El marxismo no tiene nada de profeta de la historia y, por el contrario, es su más agudo auscultador crítico porque es en sí mismo expresión teórica de la fuerza viva crítica más radicalmente transformadora de la historia, del trabajo humano creador, del trabajo vivo-en-acto que se define en el mismo momento de su efectivización de donde brota en definitiva el curso histórico. Todo esto no niega, claro está, la necesidad de realizar comparaciones del curso histórico de sociedades particulares con otras para producir sintéticamente generalizaciones *teóricas*; pero en todo caso, lo que prevalece es la comprensión de la historia real-esencial de cada sociedad y la generalización es sólo síntesis comprensiva de ese devenir concreto. Su producto, nunca su requisito.

La historia del desarrollo de los conceptos sobre las llamadas inicialmente «sociedades asiáticas» y sobre las formas de comunidad en el pensamiento de Marx es, en este sentido, paradigmático sobre cómo el marxismo vivo afronta y debe resolver el estudio de las formas económico-sociales que han precedido al régimen del capital.

Aquí no hemos de recapitular las fuentes y los modos de construcción histórica de estos conceptos en la actividad científica de Marx en sus esfuerzos por entender la realidad agraria no capitalista[2]. Nos interesa sólo resaltar la modalidad del acercamiento de la crítica marxista a esa historia económica.

Cuando, por ejemplo, en el manuscrito sobre la ideología alemana y luego en el Manifiesto Marx se refiere a las sociedades no-capitalistas, lo hace en primer lugar sobre un vasto estudio previo de historiadores y economistas antiguos y contemporáneos que analizaron esas sociedades[3] y, en segundo lugar, sobre la perspectiva limitada de esas referencias. Allí no se detiene a discutir sobre si el feudalismo precedió al capitalismo en toda

---

[2] Véase Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución,* cit.

[3] Sobre las referencias a las abundantes lecturas de Marx en la década de 1840, ver *K. Marx y F. Engels, Historich-Kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Secc. 1, vol. 3.

Europa o si un régimen tribal antecedió obligadamente al esclavismo, ni mucho menos si estas épocas históricas tienen una vigencia universal. Él se apoya en las investigaciones históricas existentes hasta ese momento, pero sometiéndolas a una crítica metodológica, al igual que las reflexiones y generalizaciones de los autores. Estudia con acuciosidad los datos que esas investigaciones brindan sobre las características económicas y sociales de los diversos pueblos. Toma nota de ellas, pero a la vez que coloca bajo un exigente examen las conclusiones y comparaciones que los autores realizan a la luz de sus datos, intenta, en la medida de sus posibilidades, develar aspectos del movimiento interno y fundante de la sociedad estudiada.

Tras las referencias documentadas sobre el comercio, la producción, las divisiones jerárquicas, Marx se esfuerza por develar la forma de organización del proceso de producción, la forma de consumo y concentración de la capacidad de trabajo en el proceso de trabajo, las relaciones de dominio y explotación que se hallan detrás de las estructuras jurídicas y culturales de la sociedad, las relaciones de propiedad que objetivizan el proceso de trabajo, la naturaleza de las fuerzas productivas, la división de la sociedad en segmentos y clases correspondientes a los momentos generales del proceso de producción y reproducción social en su conjunto, etc. El problema de si tal o cual curso histórico específico de la sociedad es general o no, no es una interrogante a la que tiene que responder el marxismo a través del juego de conceptos. Sólo puede develar las fuerzas esenciales impulsoras que palpitan dentro de la sociedad, el espacio de sus posibilidades y ausencias.

Quien tiene que develar el curso real de cada sociedad particular es la propia historia real comprendida en su esencialidad medular, su desarrollo concreto aprehendido en profundidad por los conceptos que ella misma ayuda a recrear como momento de su realidad comprensiva. Que el Manifiesto Comunista sólo hable de esclavismo y feudalismo no significa en absoluto que para el marxismo sólo esas dos formas sociales han precedido al régimen del capital; ello sería reducir brutalmente el marxismo a un salmo bíblico irreflexivamente leído y el pensamiento marxista a un mezquino tribunal de la humanidad. En el caso del Manifiesto, si sólo son nombradas esas dos sociedades históricas es porque en el curso de la historia europea esas son las sociedades de las que Marx tiene conocimiento y en las que se expresa un punto nodal: la división de la sociedad en clases antagónicas, antagonismo que ha sido recreado bajo nuevas formas y con otras clases en la sociedad capitalista. De aquí a convertir la exposición del Manifiesto en un designio teológico-filosófico acerca del tipo de formación social que todo pueblo tiene que atravesar es, no cabe duda, un tributo al delirio más infame en materia de historia social.

Cuando a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX Marx comienza a estudiar las relaciones económicas que prevalecen en la agricultura y en

la sociedad en su conjunto en la India, Medio Oriente, China, etc., no es él quien descubre el concepto de «asiatismo», sino que lo recoge de economistas y filósofos del siglo XVIII que lo habían usado para caracterizar ciertos rasgos comunes de la vida económica y social de algunos pueblos del Oriente estudiados durante esos años. Marx, a través de estos y otros historiadores e investigadores, toma conocimiento de la realidad específica de estos pueblos y reelabora ese concepto heredado para dar cuenta de algo que hasta ese momento no conocía en su dinámica interna: sociedades donde no existía la propiedad privada de las condiciones fundamentales de la producción y donde se desarrollan relaciones de convivencia económica, política, administrativa, comunales.

En estos casos el concepto de «forma asiática» de apropiación de la tierra viene a representar esta realidad social que Marx no conocía en Europa. Posteriormente, estudiando mejor la historia europea y a partir de los nuevos datos que la investigación histórica va brindando, procede a la diferenciación de varias formas de vida social comunitaria y de posesión de la tierra en tanto fundamental condición de la producción material (a las que provisionalmente llama «germánica», «antigua» y «natural»), con lo que lo «asiático» representaría sólo una forma de comunidad hallada también en otras regiones y continentes (Europa Oriental, América...). Estos estadios o épocas históricas de la vida social estudiadas por Marx en los *Grundrisse* y en los borradores de *El capital* no representan ni son expuestos como sucesión progresiva de la organización social. Son ante sus ojos formas sociales particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del régimen capitalista en distintas zonas geográficas del planeta, que amplían enormemente su punto de vista sobre la extraordinaria diversidad de las modalidades organizativas de la sociedad humana y, en particular, sobre la existencia de una muy larga etapa de vida comunitaria de todos los pueblos –en la que el indolente individualismo de la propiedad privada no existía y, por otro lado, sobre la existencia de varias formas económico-sociales frente a las cuales surge el despótico régimen del capital, el feudalismo, para el que el capital constituye su contradictorio desarrollo progresivo–, la «asiática», ante la que el capital se presenta como devastadora destrucción, pues mientras que en el primer caso se trata de la transición de una forma de propiedad privada (la feudal) a otra (la capitalista), en el segundo se trata del desgarrador tránsito de una propiedad comunal a una forma de propiedad privada.

Estos conceptos, que resultan de una comprensión expansiva del devenir histórico de la humanidad, no son adquisiciones fosilizadas. Con el tiempo son sistemáticamente enriquecidas y van a dar lugar a nuevos intentos de generalización clasificatoria igualmente provisionales que, incorporando los nuevos datos de los recientes estudios antropológicos de

finales de siglo, no cierran el paso a los que posteriormente podrían venir. A diferencia de los *Grundrisse*, Marx, en sus apreciaciones de los decenios setenta y ochenta del siglo XIX, no conceptualiza las diversas formas de comunidad por el lugar en que se encuentran, sino por la complejidad de sus características sociales desarrolladas: comunidad de forma primaria, en la que sólo existe apropiación comunitaria de la tierra. Esta forma de comunidad tendría a su vez variantes o tipos históricos según si existen niveles superiores de unificación comunitaria más o menos democráticos (por tanto reales) o despóticos (formales), etc.

Comunidad agraria, donde se presenta la escisión entre la «propiedad comunal» y la posesión individual-familiar de la tierra. Esta forma general de la apropiación comunitaria sería una etapa previa y, dependiendo de las circunstancias histórico-concretas prevalecientes en cada caso, estaría en transición a lo que Marx denomina «formación secundaria». Formación secundaria de la organización social en la que en sus primeros momentos mantienen aún ciertas relaciones comunitarias de ocupación del suelo, pero en la que la posesión individual ha devenido en propiedad privada individual, por tanto, sujeta de manera restringida o abierta a relaciones de cambio-mercantil, dependiendo también del contexto histórico específico. El régimen esclavista, feudal y capitalista serían otros tantos momentos de la «formación secundaria» de la sociedad.

Aquí pareciera insinuada una progresividad entre dos grandes separaciones de la formación social y entre sus distintas formas, que a su vez presentan variaciones histórico-concretas localizadas geográficamente o tipos de formas, según la nomenclatura que vamos a usar. Pero esta clasificación es sólo una abstracción del pensamiento, pues Marx, en estricta fidelidad al movimiento complejo de la historia real de los pueblos, ubica contemporáneamente no sólo la vigencia de la comuna agrícola con la existencia histórica mundializada de la sociedad capitalista, por ejemplo, sino otras variantes de la propia forma primaria (en la India, el Perú antiguo), y en ningún momento se le pasa por la cabeza elucubrar sobre la «necesidad» del paso de la «formación primaria a la formación secundaria» y de aquí al «feudalismo», para luego desembocar en el capitalismo, ni ningún otro tipo de admonición profética.

De hecho, en una famosa carta rechaza enfáticamente todo intento de convertir su esbozo histórico sobre el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental expuesto en *El capital*, en una «teoría filosófico--histórica de la trayectoria general a la que se hallan sometidos todos los pueblos cualquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos ocurran». Contra este escarnio a su pensamiento, que busca hacer de él la «clave universal de una teoría general de la filosofía de la historia», Marx llama a estudiar «cada proceso histórico» particular por separado y hallar en él las fuerzas

y posibilidades materiales que apuntan a su transformación en un nuevo régimen social. Decenas y hasta cientos de investigaciones sobre comunas agrarias, sobre su vitalidad y sus transformaciones internas llevan a Marx no sólo a profundizar su comprensión de las formaciones sociales no-capitalistas, introduciendo nuevos conceptos, como la vida en hordas, la *gens*, los diversos tipos de familias, el surgimiento del Estado por división de la *gens* debido a contradicciones internas, la formación de naciones antiguas, la vitalidad de la comuna rural, etc., sino que además le permiten señalar las potencialidades contemporáneas de estas formas de sociedad comunal, para convertirse en «punto de partida» y fuerza directa para la supresión del sistema capitalista mundial y la reconstrucción, en condiciones nuevas y superiores, de la comunidad primaria ancestral convertida ahora en una de carácter universal.

A. 2. Forma de comunidad ancestral o arcaica, o forma de propiedad y producción comunitaria

> La universalidad del ser humano se revela de un modo práctico precisamente en la universalidad que hace de toda naturaleza su cuerpo inorgánico en cuanto es tanto I) un medio directo de vida como 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano.
>
> K. Marx, *Manuscrito de 1844*.

Precisión conceptual. El concepto de esta forma social del proceso de trabajo ha ocasionado innumerables debates y confusiones entre marxistas, historiadores y etnólogos porque, más que un intento para comprender la realidad social, como lo fue para Marx, ha sido utilizado no pocas veces como norma ante la cual la realidad concreta ha sido manipulada como pretexto para confirmar la validez del concepto.

Y, ciertamente, no se puede negar el complejo significado y los bordes difusos que guarda este concepto en el momento de su uso por Marx. Utilizado inicialmente en la década de 1850, en artículos periodísticos que buscaban dar cuenta de una realidad histórica en que la propiedad privada de la tierra no existe, lo que por un tiempo llamó unilateral y provisionalmente «forma asiática» luego fue vinculado a los esfuerzos por caracterizar un tipo específico de gobierno unipersonalmente representado, despóticamente legitimado. Así, no son escasas las veces en que épocas históricas disímiles, regímenes políticos diferentes y circunstancias económicas distintas son convocados indistintamente por el nuevo concepto, favoreciendo a aumentar la ambigüedad de su significado.

Sin embargo, ya en 1858, en el primer manuscrito del plan de *El capital* (los *Grundrisse*), la rigurosidad conceptual va tomando mayor cuerpo. En tanto que en los artículos periodísticos del *New York Daily Tribune* era una condensación de unas características económicas contemporáneas de ciertas regiones de la India o una forma de régimen político contemporáneo en la Rusia zarista y en regiones del Oriente[4], en los *Grundrisse* la «forma asiática» no sólo va a expresar una forma social de la producción de los bienes materiales con un contenido técnico-organizativo específico del proceso de trabajo inmediato (PTI), sino que además, por este nivel de generalización histórica productiva, va a mostrarse como herramienta conceptual que busca aprehender algo más que una realidad inmediata; a saber, una fase histórica general-abstracta de la organización social del proceso de producción y reproducción de la vida material. De aquí que en los *Grundrisse* se comience a usar conceptos más precisos para designar a esta forma productiva, como: «forma antigua simple de la producción y propiedad comunitaria[5]» o «propiedad comunitaria y producción comunitaria»[6]. En la redacción de los *Manuscritos de 1861-1863,* aunque el denominativo de «forma asiática» o «comuna asiática» va a seguir siendo empleado esporádicamente, éste está referido específicamente a una «determinada forma social del trabajo»[7]. En los *Manuscritos de 1865-1866* hablará de la «comunidad primitiva donde impera el comunismo natural y espontáneo»[8]; en *El capital* (1867) hablará de la «propiedad comunal» como un estado general de la organización social de la producción, uno de cuyos tipos característicos serían la «forma índica», «oriental»[9].

En los escritos públicos y manuscritos posteriores es posible rastrear los términos que Marx va utilizando para conceptualizar este período general de la organización económica de la sociedad, hasta culminar en las cartas a Vera Zasulich donde, a la hora de recapitular las formas generales del trabajo social que ha engendrado la historia humana desde el empleo de la agricultura como principal medio de vida, y en base a un estudio sobre los distintos tipos de producción que se dieron en los distintos continentes en siglos pasados, se refiere a la forma arcaica o primaria de la propiedad y la producción social, a la «propiedad comunista»[10], como aquella forma social en la que quedan resumidas todas las características organizativas, técnico-productivas del proceso de trabajo que en estos últimos años ha

---

[4] Véase Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución,* cit., capítulo 10 y 11.
[5] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 444.
[6] *Ibid.*, p. 443.
[7] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 3, pp. 375, 369.
[8] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 3, pp. 1057, 417.
[9] *Ibid.*, vol. 1, pp. 285, 596.
[10] K. Marx, «Borrador de una carta de respuesta a Vera Zasulich», en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II*, México DF, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, núm. 90, pp. 55, 47.

venido estudiando en los antiguos y contemporáneos pueblos asiáticos, americanos de mucho antes de la colonización, europeos en determinados momentos, etc. Este concepto de forma ancestral o arcaica de la comunidad, en tanto expresa de manera ya definitiva la generalización conceptual rigurosa de una forma del trabajo social, es la que ahora vamos a utilizar para representar a una forma general de la organización comunal que, dependiendo de los rasgos particulares bajo los que ha existido históricamente y regionalmente, se compone de diversos tipos.

El primer lugar, donde Marx toma nota de la presencia de esta forma de propiedad y trabajo comunitarios es en el Asia, especialmente en la India. Antes que él, filósofos, economistas y políticos europeos habían igualmente tomado en cuenta esta forma de organización social, pero ante todo como ejemplo de ausencia de la «moderna propiedad privada» asociada a un determinado tipo de gobierno. Estas discusiones e interpretaciones del siglo XVIII dejaron una profunda huella en la postura de Marx, especialmente en sus primeros escritos sobre el tema[11]. En los *Grundrisse*, y cuando Marx ya otorga a la forma de producción y propiedad directamente comunitarias un significado más preciso y elaborado, señala a las «antiguas comunidades» indias y a la «comunidad peruana» y a la azteca encontradas por los conquistadores españoles, como representantes históricos de esta forma de apropiación social. Igualmente ubicará a los «antiguos celtas en Gales»[12], a los eslavos. En síntesis, lo que ya apreciamos aquí es cómo una forma de producción social inicialmente estudiada en Asia es hallada en sus rasgos globales también en regiones europeas y del llamado continente americano.

Incluso frente a la pretensión de algunos autores contemporáneos a Marx de convertir el «trabajo colectivo» en un atributo privilegiado de algunos pueblos «escogidos» (el caso de los eslavos), en 1872, en las incorporaciones al primer tomo de *El capital* sale al paso afirmando que el trabajo colectivo en su forma originaria se halla en los inicios históricos de todos los pueblos: «es un concepto ridículo –señala– de muy reciente difusión, el que la forma de propiedad común naturalmente originada sea específicamente eslava, y hasta rusa en exclusividad. Es la forma primitiva cuya existencia podemos verificar entre los romanos, los germanos, celtas, y de las cuales encontramos aún hoy, entre los hindúes, un muestrario completo de los especímenes más variados, aunque parte de ellos en ruinas»[13].

Coincidentemente con esta opinión, años más tarde, en los borradores a Zasulich, señalará cómo es que, «remontándonos mucho por todas partes hallamos, en Europa Occidental, propiedad común de un tipo más arcaico»[14],

---

[11] Véase Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución,* cit., capítulo 10 y 11.
[12] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 444.
[13] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 95.
[14] «Carta de Marx a Vera Zasulich, 8 de marzo de 1881», en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II*, cit., pp. 32-47.

añadiendo incluso que la comuna agrícola, que es la tercera forma comunitaria general del trabajo social, surgió en la Germania del desarrollo espontáneo de un tipo de comuna arcaica donde «había ya una distribución anual de tierras entre las gentes y las tribus, pero todavía no entre las distintas familias de una comuna, es probable también que el cultivo se hiciese por grupos en común»[15]. En el *Cuaderno Kovalevsky* y los *Apuntes etnológicos* hallamos estudios sobre un tipo de comunidad de la forma arcaica en el norte y noreste de la India, que perduró incluso hasta el momento de la colonización inglesa; en Argelia a la hora del dominio islámico y hasta la colonización francesa[16]; en Irlanda hasta antes del siglo VIII; y en regiones del llamado continente americano hasta la conquista española[17].

En síntesis, el estudio de esta forma general del proceso de trabajo en el pensamiento marxista abarca todo un largo periodo histórico que puede remontarse hasta varios siglos atrás y que se aproxima a nosotros hasta la época de la conquista violenta y la colonización de territorios ubicados en las más variadas regiones del planeta a manos de invasores europeos que cabalgan sobre una economía mercantil en ascenso.

La conceptualización de esta forma del proceso de trabajo, de unificación activa de las condiciones de producción material, de efectivización en-acto del trabajo, del carácter del producto del trabajo, del destino de la producción, etc., si bien hace referencia a un larguísimo periodo histórico y a una comprensión teórica de la realidad íntima de la obtención de los medios de vida de muchos pueblos del mundo, no anula en lo mas mínimo la existencia de amplias y hasta decisivas diferencias culturales, políticas, organizativas, religiosas, tecnológicas que existen entre estas sociedades que contienen el mismo núcleo productivo inmediato, pero que se reproducen en un entorno económico global que toma cuerpo social de una manera tremendamente distinta y variada entre unas y otras, conformando lo que Marx denomina tipos particulares de la forma general.

De aquí que la forma comunitaria de producción y propiedad arcaica o ancestral no es la realidad inmediata productiva y reproductiva de cada una de esas sociedades histórico-concretas, sino una abstracción de ellas que condensa los componentes más decisivos y generales comunes a cada una de esas sociedades y cuyo entendimiento a plenitud sólo puede hacerse precisamente a partir de la comprensión expositiva de los procesos de producción particulares en su conjunto (del que el PTI. comunal es el núcleo fundante), de la riqueza variada de las estructuras generales culturales, religiosas, políticos, simbólicas y organizativas de esos pueblos.

---

[15] *Ibid.*, pp. 33, 32, 53.
[16] K. Marx, *Cuaderno Kovalevsky,* La Paz, Ofensiva Roja, 1989, pp. 8, 41.
[17] K. Marx, *Los apuntes etnológicos de Marx*, Madrid, Siglo XXI y Fundación Pablo Iglesias, 1988.

Ejemplos de estas profundas diferencias son las extraordinarias variedades culturales y religiosas existentes entre esas diversas sociedades que comparten históricamente un mismo núcleo productivo. Es más, en el espacio específicamente productivo hallamos también distinciones relevantes: en el terreno tecnológico unos pueblos trabajan colectivamente con herramientas individuales, mientras que otros lo hacen también con fuerzas productivas materiales directamente colectivas, como los canales de irrigación, las presas, las gigantescas remociones de los terrenos de cultivo, etc. Igualmente, hay sociedades que desarrollan un marginal comercio e intercambio mercantil intercomunal, es decir, inicios de mercantilización de la forma social del producto del trabajo que no afectan el trabajo y la propiedad comunal ni su finalidad, mientras que hay otras sociedades, como la llamada por Marx «comunidad incásica», estudiada por él en el tomo II de *El capital*, que son completamente «cerradas», que no utilizan el comercio ni el trueque para obtener los medios de satisfacción material de sus condiciones de vida[18], y que emplean otros recursos sociales para lograr una diversidad productiva-consuntiva (la simultánea ocupación de los llamados pisos ecológicos, las técnicas de redistribución del ayllu y de los ayllus fusionados, la reciprocidad, etc.).

Como se observa, no se trata de diferencias secundarias, sino de diferencias de contenido referidas al proceso de producción y reproducción en su conjunto. Podemos decir entonces que, sobre la base de organización y realidad íntima del PTI que define a cada una de estas diversas sociedades históricas como sustentadas en la forma comunal ancestral de la obtención de los medios de vida, el proceso global de producción y reproducción presenta diferencias significativas de una sociedad a otra, con lo que la totalidad de sus estructuras económicas adquiere nuevas características que recubren y amplían su contenido comunal.

Para entender algunas de estas características de la forma comunidad ancestral, Marx distingue dentro de ellas «tipos primarios, secundarios, terciarios, etc.»[19], que si bien resultan de un proceso de abstracción de la realidad inmediata, son ya una síntesis expresiva directamente vinculada a la especificidad de las sociedades concretas estudiadas. En los *Grundrisse* Marx señala dos rasgos básicos que diferencian a dos tipos de la forma comunal arcaica o ancestral: la primera es la referida a que la propiedad comunitaria es trabajada independientemente por cada familia y sólo en parte también comunitariamente, mientras que en otras sociedades se la trabajará mayoritariamente de manera comunal[20]. Esta diferencia no es del todo esclarecedora, pues aquí Marx junta la forma comunal ancestral con otra que posteriormente va a

[18] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 2, p. 136.
[19] K. Marx, «Carta de Marx a Vera Zasulich», cit., p. 32.
[20] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, pp. 429, 444.

denominar forma *comunidad agrícola*, y que corresponde a un periodo posterior y distinto de la organización productiva de la sociedad. Esta diferencia provisional señalada en los *Grundrisse* no es por ello del tipo, sino de la naturaleza misma de las formas comunales que van a ser estudiadas con mayor detenimiento y precisión en *El capital* y en los borradores de sus *Cartas a Zasulich*. Nosotros adoptamos esta última manera de clasificación, por lo que NO colocamos a la *comuna agrícola* como tipo de la forma comunal ancestral, sino como otra forma social de comunidad.

La segunda característica señalada en los *Grundrisse* para diferenciar los tipos dentro de la forma ancestral, sí es reveladora, a la luz de las posteriores reflexiones de Marx. Esta diferencia se refiere al hecho de si la propiedad y el trabajo comunitarios tienen un origen directo por desarrollo propio de la colectividad agrupada en torno a la agricultura o si, en cambio, han sido introducidos por otros pueblos que los conocen y los generalizan entre poblaciones que no las practican: «la producción comunitaria y la propiedad común –anota Marx– tal como, por ejemplo, se presenta en el Perú, es claramente una forma secundaria, introducida y transferida por pueblos conquistadores, que conocían por sí mismos la propiedad común y la producción comunitaria en la forma antigua más simple, tal como aparece en la India, entre los eslavos. La forma que encontramos entre los celtas en Gales, por ejemplo, también parece una forma secundaria, introducida por los conquistadores entre las tribus conquistadas, que están a un nivel inferior. La perfección y la elaboración sistemática de estos sistemas por un *centro supremo* muestra su origen posterior»[21]. Esta similar distinción entre tipos primarios, secundarios, etc., volverá a ser remarcada en los manuscritos de *El capital*[22] y en sus últimos escritos[23].

Las variaciones de tipo de la forma comunal ancestral tomados en cuenta por Marx tienen que ver, entonces, no con la realidad del PTI comunal, sino con el proceso de producción (p de p) y reproducción visto en la continuidad de conjunto. En todos los tipos primarios, secundarios, etc., la propiedad y el trabajo son mayoritariamente comunitarios y la forma de interconexión del proceso técnico-social del trabajo es similar. Pero lo que los distingue es que en unos casos se trata de una organización directa y localmente reproducida, mientras que en el segundo, perfeccionada y elaborada por un poder central colocado por encima de numerosas entidades comunitarias y que a través de su papel director organiza-impone-legitima la exacción de plustrabajo de las comunidades (en especie, en trabajo, a veces en dinero). El tipo secundario tendría que ver entonces con la existencia de un poder estatal regulador de ciertas funciones económicas reproductivas

[21] *Ibid.*, pp. 443-444.
[22] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 1114.
[23] K. Marx, «Carta de Marx a Vera Zasulich», cit., p. 33.

de la comunidad, como la construcción de ciertas obras públicas, la redistribución de los productos, pero además, y esto es decisivo, la fijación de formas de concentración de la fuerza de trabajo para la producción de excedentes expropiados como renta o tributo; la reglamentación de la ocupación de nuevos territorios por las comunidades; las relaciones de control de ciertas porciones del producto del trabajo agrícola-industrial comunal y de la propia laboriosidad de los miembros de la comunidad (relaciones de servidumbre) que aparecen bajo el manto de reciprocidad forzada pero que, en verdad, encubren una expropiación social; por último, la legitimidad político-cultural de estas relaciones de dominio que existen también como otras tantas fuerzas organizativas del proceso laboral. Todas estas funciones se muestran como fuerzas estructuradoras material-espirituales de un tipo económico, de un orden productivo y reproductivo que, suponiendo un núcleo fundante, el proceso de trabajo inmediato (PTI) de la forma comunal ancestral o arcaica, se objetivizan socialmente en una red histórica expandida compleja mucho más diversa y diferenciada de un lugar a otro en la intensidad social de realización del proceso de trabajo inmediato, que en el caso del tipo primario sí coincide aquí con el ámbito de aglomeración social y del espacio del proceso de producción.

En la forma comunal arcaica de segundo tipo, si bien tiene como médula organizativa la misma que la comunidad arcaica a secas o primaria, tomada como un todo abarca otros componentes organizativos de la laboriosidad social creados, impuestos por un poder político centralizado (quizá el Estado), que ejerce su derecho de dominio sobre la comunidad por medio de la introducción de medidas redistributivas del producto del trabajo, pero también referidas a la forma de concentración colateral de las condiciones de producción que expresan ya una intervención del poder político condensado en el control directo de una parte del excedente social comunal. Esta relación de dominio es la que Marx expresa en términos políticos como *despotismo*. Así, en la medida en que el poder estatal que existe por encima de las comunidades se convierte en una fuerza organizadora del sistema económico de expropiación más o menos forzado, más o menos encubierto, de la energía y laboriosidad comunal, se puede hablar de un tipo comunal despótico, que vendría a ser una variante del tipo secundario de la forma comunal ancestral o arcaica. La «obsesión» de Marx por escudriñar el papel del Estado en las formaciones no-capitalistas tiene que ser vista por todo ello como un esfuerzo comprensivo de la dinámica productiva de estas sociedades en que la regulación de la extracción del plustrabajo se construye sobre un extraordinario entramado político-cultural-simbólico que, a tiempo de cohesionar y justificar a posteriori las relaciones de expropiación en sí mismas, existen como normatividades técnicas directamente productivas. Sobre esto volveremos después.

Independientemente de si Marx, con la información que tenía en el siglo XIX, «acertó» o no en la diferenciación conceptual de las sociedades y períodos históricos que se han desarrollado en el espacio de la realidad comunitaria, lo relevante es ese esfuerzo totalizador con el que escudriña permanentemente las formas económico-sociales no-capitalistas. Por un lado, en la inmensa variedad local e histórica, se esfuerza por hallar regularidades conceptuales, similitudes referidas a la esencialidad de la actividad de producción de los bienes sociales, a fin de poder estructurar el concepto sintético de forma social general del trabajo; pero a la vez, el esfuerzo de incorporar, de tomar en cuenta las diferencias específicas y relevantes de cada una de estas realidades históricas. Los tipos primario, secundario, etc., le sirven precisamente para unificar las diferencias particulares culturales, políticas, organizativas que existen entre las múltiples formaciones históricas, pero dentro de una categorización conceptual general y sintética: la forma del proceso de trabajo inmediato que emparenta y capta el movimiento productivo fundante de cada una de estas realidades concretas regionales y locales.

A.3. La forma comuna agrícola o rural

Esta es la forma comunal más estudiada por Marx y la que históricamente es más importante, tanto por su extensión geográfica como por su perdurabilidad en el tiempo. De hecho, aunque de manera cercenada, dispersa y profundamente transformada, muchos de sus componentes económicos siguen siendo la base de la reproducción no-capitalista de enormes contingentes humanos agrarios contemporáneos e incluso de la vida y de la reproducción de amplios sectores asalariados, subsumidos en ambos casos al dominio externo o interno (formal o real) de las relaciones capitalistas de explotación.

El primer lugar donde Marx estudia con detenimiento la *comuna agraria o rural* es en la India, en los primeros años del decenio de cincuenta del siglo XIX. Aunque a veces confundida con la forma arcaica o ancestral que Marx también estudia inicialmente en la India antigua, la *comuna agraria* aparece en sus primeros escritos periodísticos referidos a la historia de las relaciones económicas prevalecientes en la India durante la colonización inglesa.

En la sección «Formas que preceden a la producción capitalista» de los *Grundrisse* la *comuna agraria* aparece confundida con una «forma» de comunidad arcaica que para entonces llamaba todavía asiática, o bien con un tipo específicamente regional, en este caso germánico, que es donde estudia mejor sus características técnico-organizativas. Esta clasificación provisional en los *Grundrisse* esta basada, en el primer caso, en que la comunidad con trabajo y posesión familiar combina su organización productiva con el trabajo comunitario que sirve para «hacer frente a 1os gastos de la comunidad

en cuanto tal», como en la comunidad eslava y rumana[24], por lo que la ve como una variación de la forma comunitaria con propiedad y producción comunal. En el segundo caso, en la distinción de la comuna germánica como una forma específica, lo que Marx toma en cuenta es que en ella no existe ningún tipo de trabajo comunal y se observa un desarrollo de la individualidad desprendida de la comunidad, razón por la cual la separa de las formas «asiática» y «eslava», y la instituye como una forma específica de la organización comunal.

En los años posteriores, esto es, en la redacción de los diversos manuscritos de El capital, esta primera ubicación de las «diversas formas de propiedad común» es objeto de una significativa transformación. Por ejemplo, la propiedad común «naturalmente originada», luego llamada forma ancestral o arcaica, es ya ubicada como una forma de organización productiva presente en la profundidad de la historia social de los pueblos más diversos, como los romanos, los germanos, los celtas, los rusos, los eslavos, los hindúes[25], lo que en cierta manera refuerza la inclinación presente en los *Grundrisse* de señalar a la «forma de propiedad y trabajo común» no como una especificidad asiática o incásica, sino como un momento general de la organización social-productiva de la humanidad que en su segundo tipo nos acercaría conceptualmente a la época de la formación del Estado. Otra variante anotada por Marx en estos años es también el tratamiento de la propiedad agrícola contemporánea en Polonia y en Rusia; en los *Grundrisse* las coloca como derivaciones pertenecientes a la «forma asiática», en la redacción de los tomos I y III de *El capital*, aparecen como representativas de lo que Marx llama Economía Campesina lndependiente[26] con propiedad común, trabajo básicamente familiar combinado con trabajo comunal de la tierra, comuna que a su vez se diferencia del tipo específicamente eslavo e índico[27].

Otro cambio significativo que Marx introduce es que lo que llama «forma germánica» en los *Grundrisse* luego ya no aparece como una categoría específica. Surge, en cambio, el concepto de «forma eslava»[28], que agrupa las características fundamentales de propiedad-posesión la comuna rusa contemporánea[29], de la «economía campesina independiente» rumana, de las «formas primitivas» de la propiedad en Roma y entre los celtas[30], y

---

[24] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 429.
[25] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 95; véase también la «introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*», cit., p. 16.
[26] K. Marx, *El capital*, Siglo XXI, cit., vol. 3, p. 1.022.
[27] *Ibid.*, vol. 1, p. 285.
[28] *Ibid.*, p. 95; véase también «Carta de Marx a Kugelmann del 17/11/1870», cit.
[29] K. Marx, «Cuaderno sobre Morgan», en *Los apuntes etnológicos de Marx*, cit., p. 90.
[30] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 95.

de la propia comuna germana antigua en un determinado momento[31], esto es, la propiedad comunal de la tierra y el trabajo familiar de la tierra en posesión individual que puede o no ir acompañada de la existencia de tierras comunales para el trabajo comunal o el pastoreo, en tanto actividades colaterales a las principales emprendidas por la familia.

Finalmente, todas estas apreciaciones dispersas quedarán brillantemente sintetizadas en los borradores de la carta a Vera Zasulich, en la que ya definitivamente se designa el concepto de comuna rural o comuna agraria como forma general de la apropiación comunitaria de la tierra y del trabajo social, que en términos globales ha caracterizado a la comuna germana estudiada en los *Grundrisse*, a la eslava, hindú, afgana contemporánea, a la celta en Irlanda, a la británica, anglosajona y francesa[32] en una determinada época histórica; en definitiva a «todos los pueblos civilizados de Europa»[33], y a determinadas regiones del continente americano[34].

No está de más resaltar que la llamada forma germánica en los *Grundrisse*, y que ciertos autores han tornado en forma comunal de la sociedad, distinta a las anteriores señaladas por Marx, es en verdad, como hemos visto, un tipo de la *forma de comuna agrícola o rural*. El propio Marx nos aclara esto en los borradores a Zasulich cuando señala que la *comuna germana* estudiada por el historiador romano Tácito, esto es, la comuna germana que el propio Marx describe en los *Grundrisse* con ayuda casi exclusiva de *La Germania* de Tácito, es el equivalente occidental de la *comuna agrícola*[35]. Por lo demás, ahora no nos resulta raro que en los *Grundrisse* Marx, siguiendo a Hegel, no hable de la propiedad privada sino de la propiedad individual existente en la *comuna germánica*, característica de la *comuna agrícola* que luego Marx resalta. Esta «Comuna Agrícola tal y como la describe Tácito», escribe Marx, que «no existía en tiempos de Julio César y ya había desaparecido cuando las tribus germanas fueron a conquistar Italia, las Galias, España, etc.» es el resultado de la transformación de la forma comunal de «tipo más arcaico»[36], y, posteriormente, se pierde posiblemente en «medio de guerras y migraciones incesantes», siendo reemplazada por una forma de comuna con propiedad privada que marca, ésta sí, ya un tipo característico, propiamente germánico, de la transición a la formación social con propiedad privada que luego veremos.

---

[31] «La forma específicamente eslava de esta propiedad (común) que encontramos en Rusia como también entre los eslavos del sur no-rusos es precisamente la que tiene *mutatis mutandis* más analogías con la variante germánica antigua de la propiedad comunitaria hindú», «Carta de Marx a Kugelmann del 17/11/1876», cit.

[32] Véase el «Cuaderno de Marx sobre Maine», en *Los apuntes etnológicos de Marx*, cit.

[33] K. Marx, «Carta de Marx a Kugelmann del 17/11/1876» cit.

[34] Véase K. Marx el «Cuaderno sobre Morgan», cit.

[35] K. Marx, «Carta de Marx a Vera Zasulich», cit., pp. 52-53.

[36] *Ibid.*, p. 53.

En la conceptualización de las formas generales de la apropiación comunitaria de la tierra y de la producción de la vida material, la germánica no establece una forma de la organización social comunal; es más bien un tipo específico de la *forma comuna agrícola o rural*, como lo fue el tipo eslavo, el tipo ruso, el tipo hindú, etc. Siendo que la *comuna agrícola* emergió del desarrollo y extinción de la *forma comuna ancestral*, y a la vez fue sustituida por formas de organización social en las que surge la propiedad privada de la tierra, la *comuna agrícola* «se presenta en todas partes como el tipo más reciente de la formación arcaica de la sociedad y el movimiento histórico» y como la «forma más moderna» de la propiedad comunal de la tierra que Marx denomina «formación primera» de la sociedad humana. La época de la propiedad privada recibirá a su vez el denominativo de «formación secundaria» de la sociedad, con sus diferentes gradaciones o formas que culminan con la moderna propiedad mercantil-capitalista de las condiciones de producción. La *comuna agrícola*, forma última de la configuración comunal de la sociedad, puede ser vista entonces como momento de transición de la forma de propiedad comunal a la forma de propiedad privada de las condiciones de producción en la sociedad[37].

Actualmente existen amplísimos estudios de campo sobre la situación y la historia de diversos tipos concretos de la *comuna agraria* en el mundo entero, al igual que brillantes explicaciones referidas a la forma general conceptualizada como Modo de Producción Doméstico[38], por lo que aquí sólo intentaremos precisar algunos elementos constitutivos de la *comuna agrícola* a partir de las investigaciones aportadas por Marx.

B. Características técnico-organizativas generales de las formas comunales. Aproximación conceptual

B.1. Las comunidades hórdicas

En el momento en que la agrupación de los individuos es puramente natural, la asociación se presenta como resultado directo de la información cromosómica y cerebral (somática) acumulada durante millones de años de transformación de los organismos vivos terrestres. Este período abarca el largo y extraordinario proceso de cerebración que comienza a separar a los antepasados del ser humano del resto de los mamíferos. Con un volumen de masa cerebral de aproximadamente 700 cc del *homo habilis,* pasando a un volumen de 750 a 1.000 cc en el *homo erectus,* hasta el actual *homo sapiens,* con un volumen de 1.200 a 1.350 cc, la diferenciación

[37] *Ibid.*, pp. 37, 49, 55.
[38] C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* cit.

del ser humano de su mera determinación natural-animal ha transitado por el aumento espectacular de la información extrasomática que ha ido requiriendo para asegurar la reproducción de su vida. Esto ha sido precisamente el resultado de la especialización y perfeccionamiento de nuevas funciones y el aumento de la estructura cerebral de lo que hoy constituye la corteza cerebral propiamente humana. El desarrollo de los lóbulos frontales y temporal y de las regiones cerebrales, con sus específicas funciones anticipatorias, motoras, cognoscitivas y del razonamiento abstracto, que han comenzado a recubrir y reorganizar las antiguas funciones «límbicas» y «reptílicas» del cerebro, ha ido aparejado, o mejor interconectado con el bipedismo, que libera las manos del desplazamiento, la fabricación de herramientas líticas (aproximadamente 2 millones de años atrás), la utilización del fuego (un millón de años atrás), pero ante todo con la ampliación de las formas de lenguaje (del simbólico al verbalizado) y el progresivo traslado del control de estas funciones comunicativas al sistema límbico de la corteza cerebral.

La existencia propiamente humana podría ser conceptualizada así como el momento en que, en tanto ser natural, el ser humano comienza también a hacerse a sí mismo, a determinarse en sus capacidades y manifestaciones por las actitudes creativas y transformativas que él mismo comienza a emprender con una intención deliberada y fijada previamente en el raciocinio. Y la construcción de esta nueva naturaleza social-natural en sus diversos estados es la existencia inequívoca del individuo en colectividad, en grupo. Primeramente en una colectividad natural, meramente animal, que permite el desarrollo del lenguaje, inicialmente simbólico y luego hablado, y la cualificación de las actividades manuales y, posteriormente, una comunidad natural más o menos humanamente desarrollada y transformada por el ejercicio expansivo de las aptitudes específicamente humanas producidas.

En los *Grundrisse* Marx coloca como agrupación representativa de esta comunidad natural a la «familia y la familia ampliada como tribu», esto es, a la población humana agrupada en torno a la «comunidad de descendencia, lengua, costumbre, etc.»[39]. Sin embargo, veremos posteriormente cómo la comunidad de sangre como fuerza gravitante de convivencia, y con más razón, de lengua, son aptitudes que requieren la amplia superación de la mera agrupación natural heredada, y en conjunto dan forma a la socialidad natural del ser humano. En otros términos, esto significa que éstas existen ya como sustancia de autodeterminación (parcial por cierto) del individuo sobre su propio contenido natural. En los *Apuntes etnológicos*, siguiendo a Morgan, Marx coloca a la «horda con promiscuidad, sin familia» como referencia más

[39] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 428.

antigua y primaria de la colectividad propiamente humana y, al estudiar a la familia señala la variedad de formas de la organización familiar primitiva, como la forma consanguínea, panalua o hawaiana, sindiásmica[40], etc., lo que nos habla de la dificultad de definir con certeza una forma de comunidad natural propiamente humana. Quizá sería mejor hablar de un natural comportamiento social del ser humano, por mucho que nos remontemos a los períodos más primitivos de la organización humana; natural comportamiento social progresivamente humanizado, producido por la propia acción de los individuos sobre su propia naturaleza (y la naturaleza que provisionalmente hemos de denominar «exterior» o «mediata» para diferenciarla de la corporeidad sensible del ser humano), pero que en sus primeros estados presenta la preponderancia, decreciente con el tiempo, de la determinación específicamente natural, heredada-no-producida, de los individuos.

Muestra decisiva de esta relativa preponderancia natural (aunque por supuesto ya no exclusiva) es la forma del proceso de trabajo para la obtención de los medios de vida que caracteriza a las poblaciones humanas más primitivas: la recolección y la caza, que se remontan a hace millones de años en la historia natural de los seres vivos. De hecho, podemos colocar a esta forma del trabajo como característica de una forma natural de comunidad que, si bien en su interior posee caracteres más o menos desarrollados de una unificación socialmente producida por fuera de la determinación natural, destaca a su vez, en mayor o menor amplitud de manera humanamente producida, otros rasgos distintivos de la comunidad natural: su no sedentarismo. «El ser humano no es por naturaleza sedentario» anota Marx; sólo se llega a este estado después de un largo proceso de auto-transformación de las condiciones de vida y de sí mismo.

La recolección, la caza y la pesca, así como el pastoreo, en tanto formas preponderantes de la obtención de bienes materiales de vida, que son las formas productivas social-naturales más largamente utilizadas en la historia del desarrollo social de la humanidad, presentan múltiples gradaciones de organización, en las que en unos casos más plenamente que en otros, o ya de una manera definitiva, como en los pueblos cazadores recolectores estudiados en los últimos siglos, se destacan abiertamente unos componentes comunes de forma específicamente social-producidos de carácter organizativo y contenido técnico-procesual que ahora hemos de intentar resumir brevemente.

Dentro del PTI, en la unidad abstracta fundamental invariable de las condiciones objetivas del trabajo (objeto, medio y trabajo), el objeto de trabajo que proporciona los medios materiales de vida se da independientemente del trabajo, no es fruto directo de la actividad laboral, del desprendimiento laboral, como sucede ya con el medio de trabajo, sino que es «creado por la

[40] K. Marx, «Cuaderno sobre Morgan», cit.

tierra misma»[41], esto es, la riqueza natural es aprovechada «directamente sin recibir una inversión previa de energía humana»[42] y, en este sentido, la tierra, principal y fundamental condición de vida y trabajo humanos, existe en la exclusiva forma social productiva de «objeto de trabajo» (Marx). Solamente a través de un largo proceso histórico esta imprescindible condición de todo proceso de trabajo aparecerá en el terreno productivo como «medio de trabajo», con el inicio de la agricultura.

Los medios de trabajo utilizados en la producción (piedras, árboles, cañas, huesos para preparar armas, etc.) son medios naturales transformados a través del trabajo humano para adquirir formas deseadas para ser útiles en las actividades sociales, comenzando por las propiamente productivas.

En este espacio de la actividad laboral y en la abstracción de la función técnica del instrumento de trabajo, no de su representación y significación social, que tiene que ver con la forma en la que los propios individuos conceptualizan esa función, la exclusiva fuerza motriz del instrumento de trabajo (tanto para producir los propios instrumentos a partir de la materia prima, como para ponerlos en acción), es la fuerza humana. Sin embargo, la actividad humana no cuenta principalmente como fuerza motriz muscular sino como inteligencia bajo la forma de habilidad, de conocimiento y de uso de las fuerzas naturales contenidos en el instrumento de trabajo, pero, ante todo, en la forma de utilización de ese instrumento; el conocimiento de la utilización del instrumento es sencillo pero decisivo en la evaluación de la eficacia y utilidad del medio de trabajo. Se puede decir que, fuera de la naturaleza, la principal fuerza productiva directamente presente en el proceso de trabajo es la habilidad y el conocimiento vivo del individuo más que el propio instrumento y las fuerzas productivas contenidas en éste.

Dado que en este caso la «actividad productiva consiste en separar la tierra (incluida el agua) el producto formado o alimentado por ella sin otra modificación del medio por el ser humano»[43], el producto del trabajo es inmediato. «El acto de producir brinda, sin más demora que el tiempo de ejecución, un producto, los frutos, la miel o la lana están disponibles a la acción de cada partida de caza o de recolección». No hay separación entre el proceso de trabajo y el producto del trabajo; la culminación de uno es la obtención del otro, y como el objetivo social del proceso de producción no es más que la reproducción del productor y de los miembros vinculados a éste o ésta, la realización de la utilidad del producto, de su valor de uso, es igualmente inmediato, excepto cuando en el consumo medie otro proceso productivo de cocido o preparación de lo obtenido, como en la caza con el despellejamiento, charqueo, etc.

---

[41] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 452.
[42] C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* cit.
[43] *Ibid.*, pp. 28-29.

El contenido técnico-social de los medios empleados puede ser al mismo tiempo individual y cooperativo. En el primer caso, un individuo sólo es capaz de ponerlos en movimiento para alcanzar el fin deseado. En el segundo se requiere la participación simultánea de varios miembros de la unidad social, como para la utilización de grandes trampas o redes. Aquí el trabajo colectivo está regulado por una condición técnica que da una forma específica al contenido técnico del proceso de trabajo. Con todo, por lo que se sabe, ésta no es una forma social productiva mayoritaria, pues por lo general prevalece la utilización de los medios individuales de trabajo. Mas estos medios individuales que condicionan un proceso de trabajo igualmente individual no obstaculizan la posibilidad de formación de empresas colectivas para la obtención de los medios materiales de vida en grandes cacerías, con la ejecución simultánea de diversas tareas asociadas, como la vigilancia, el acecho, el cerco, la ejecución, etc., tal como nos relatan cronistas españoles la caza de la vicuña en la época precolonial, etc. Lo decisivo, en todo caso, es que la producción en común, al no adquirir mayoritariamente una forma tecnológica correspondiente a esta forma de interconexión de la fuerza de trabajo, es una acción voluntaria, acordada de «inversiones energéticas individuales», que no bien concluyen su propósito, para reemprenderse requieren de un nuevo acuerdo voluntario entre los miembros laborales, a no ser que se les imponga por una fuerza externa, pero esto está metodológicamente descartado aquí, pues estamos suponiendo esta forma de organización: el proceso de trabajo histórica y lógicamente de manera autónoma y en torno a sus propios fundamentos, que excluyen cualquier tipo de compulsión en la ejecución de su proceso laboral.

Las propias actividades comunales de la asociación humana (la horda) –que vive a partir de esta forma de producción y que necesita la agrupación de fuerzas para la obtención de un fin buscado– requieren del acuerdo voluntario de adscripción de los trabajadores, pues ninguno de ellos está desprovisto de los medios materiales de trabajo individuales o de la capacidad de obtenerlos rápidamente, y de su vinculación libre con la tierra que se presenta socialmente y existe técnicamente como patrimonio común de todos los seres vivos. El trabajo y las actividades comunes no se dan entonces aquí previamente a los productores en tanto acervo unificatorio que antecede a su voluntad.

Como el resultado abstracto del proceso de trabajo es instantáneo y la naturaleza del producto del trabajo no está aún adaptada para un largo período de conservación, la actividad laboral puede ser diaria o hasta que los medios de vida materiales anteriores se hayan agotado. Esta naturaleza del valor de uso como condición técnica material del proceso de trabajo, sumada a la «voluntariedad» relativa de la actividad laboral (en el sentido en que es el propio productor quien decide, de acuerdo a la disponibilidad natural, el momento de emprender su actividad laboral), por el «poderío» productivo que cada

individuo (hombre y mujer) posee al serle accesible inmediatamente la tierra y los medios de producción de las herramientas (objetivamente no ha surgido desde el proceso productivo un impulso a su posesión restringida), conduce a que la disciplinariedad del PTI, sus ritmos e intensidad sean adoptados también hasta cierto punto libremente por la individualidad productora.

Nada hay en el proceso laboral, en su relación con los medios de trabajo, con el objeto de trabajo y su resultado, que se le imponga al productor o productora como fatalidad incontrolable, extraña. El cazador-recolector contra la la ejecución social técnica de su proceso de trabajo, a excepción de la generosidad y las pausas de la existencia de los productos naturales, que se le presentan (forma social de existencia de la naturaleza) en su realidad íntima como misterio, pues aún no ha penetrado en la comprensión efectiva de su fuente (no los produce), pero los entiende en sus ciclos y requerimientos externos, por lo que es capaz de buscar y hasta «negociar» esta forma de manifestación de la utilidad de la naturaleza a través de la experiencia cotejada y transmitida y el diálogo y mutua alimentación con la representación social de esas fuerzas (los dioses, etc). Por esto, la migración permanente[44] puede ser vista como una fuerza productiva social-natural, como lo es la comunidad misma de la que se vale el productor para perseverar en la obtención de sus medios de vida «creados por la tierra misma» (Marx), ya que, de otro modo (el fijarse en un solo lugar) no podrían ser obtenidos con el tiempo en el mismo volumen.

En lo que respecta a la división del trabajo en cuanto división social, la especialización de funciones productivas en lo esencial radica en cómo cada portador de la fuerza de trabajo divide voluntariamente sus energías, su interés y su tiempo en las distintas actividades requeridas para satisfacer sus necesidades. Aunque el tiempo de trabajo no existe como medida ni de la actividad, ni del contenido social del producto, el tiempo en general en tanto bien social-natural es objeto de administración por los individuos de acuerdo a las características de sus actividades imprescindibles y al contenido social específico que asumen cada una de estas actividades y al propio resultado de cada una de ellas (incluida entonces el producto del laborar). Hombres y mujeres son cazadores, recolectores, pescadores, preparadores de alimentos, transmisores de conocimientos a las generaciones menores, etc., cuyas técnicas son fácilmente asimilables desde temprana edad. Sólo la parición y el amamantamiento son funciones exclusivas de las mujeres por la especialidad natural de sus cualidades, mientras que el resto de actividades sociales son asequibles a todos en común. La «división sexual» del trabajo, por la que los hombres se especializan en determinadas

[44] «La tribu, como se ve constantemente, vuelve a emigrar después de asentada y vuelve a asentarse, bien voluntariamente o bien porque se ha visto obligada a cambiar de asentamiento», K. Marx, «Cuaderno sobre Maine», en *Los apuntes etnológicos de Marx,* cit.

actividades productivas (la caza, por ejemplo) y las mujeres en otras (por ejemplo la recolección de frutos y el cuidado de los niños), no es pues una división natural del trabajo, como erróneamente llegó a pensar Marx en cierto momento[45]. «La distribución sexual de la tareas es un hecho de cultura y no de naturaleza. Si se puede observar que una de las divisiones de las tareas se establece, de manera invariable por otra parte, entre ser humano y mujer [...] y que hace de la mujer (o del esclavo) la sirvienta del ser humano, esta división es la consecuencia de la sumisión PREVIA de la mujer y no de imaginarias capacidades distintas [...]. Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas, así como tampoco explica la conyugalidad, el matrimonio o la filiación paternal»[46].

Cada individuo es capaz de cumplir las múltiples tareas de obtención de los medios de vida, lo que no quita la existencia de relaciones de circulación interna de los productos individual o colectivamente obtenidos con otros miembros de la comunidad errante. Y pese a las variadas tareas que cada persona debe desempeñar, ellas no abarcan en verdad mucho tiempo y además nunca sustancializan socialmente el producto obtenido; éste siempre existe como cuerpo de utilidad consuntiva por la comunidad y su circulación está fundada en ello, nunca en tanto cristalización de tiempo de trabajo.

Según datos proporcionados por M. Sahlins, utilizando parámetros contemporáneos de cuantificación del trabajo por el tiempo que, no olvidemos, tienen una relevancia social radicalmente distinta a la que estamos acostumbrados hoy en día, el promedio de horas de trabajo de los individuos adultos de estos pueblos cazadores y recolectores estudiados por la antropología en los últimos 200 años es de tres a cinco horas diarias o dos y medio días por semana, 6 horas al día, incluyendo la preparación de la comida y la reparación de las herramientas. Estas tres a cinco horas de trabajo diarias son capaces además de sostener a cuatro personas con un consumo energético de 2.200 calorías, las que incluso hoy en día muchos pueblos arrastrados a la «modernidad» no pueden obtener mediante otras actividades productivas que ocupan muchas más horas de trabajo. Esta elevada «productividad» (en el sentido contemporáneo, pues en la horda la productividad social ha de estructurarse en función de la finalidad social del proceso de trabajo y la forma social del producto del trabajo), coloca a los individuos de la colectividad, por un lado, ante la obtención de un abundante tiempo libre del que

---

[45] «Dentro de una familia y luego de un desarrollo posterior de una tribu, surge una división natural del trabajo a partir de la división de sexos y de edad, o sea sobre una base estrechamente fisiológica», K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 428; véase también en K. Marx, «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., capítulo «División del trabajo».

[46] C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, cit., p. 38. Respecto a la conyugalidad, Marx en 1883 anota «La propensión a formar parejas, hoy tan fuerte en razas civilizadas, no es por consiguiente el estado normal de la humanidad sino algo que se ha desarrollado a base de experiencia, al igual que todas las grandes pasiones y potencias de mente», K. Marx, «Cuaderno sobre Morgan», cit.

no sólo puede disponer para efectuar actividades recreativas, festivas o de reposo, sino que además es postulado como específica riqueza social.

La libertad de movimiento en el triple sentido de la palabra –de desplazarse por la ligereza de los medios de producción transportados, guardados, y la elevada confianza en sus fuerzas vivas para proveerse de lo necesario; la libertad de elección de los ritmos laborales, de los lapsos de trabajo; y libertad de elección de sus actividades por encima de las imprescindibles para sostener la vida material–, todas ellas en conjunto vuelven el gasto de energía humana en la obtención de los medios materiales de vida (trabajo) una actividad «gozosa y placentera» (Marx) que, junto con la división del trabajo y el tipo específico de relacionamiento de los individuos con la naturaleza, constituyen el contenido decisivo específicamente social de esta forma del proceso de trabajo.

Por otro lado, como específica forma consuntiva de los medios materiales y de la capacidad de trabajo que se desarrolla a partir de la forma del proceso de trabajo, y que a la vez influye en él, la economía de la caza, pesca y recolección es en cierto sentido, y si nos apoyamos en el significado que le da Sahlins al término[47], de «opulencia»: las necesidades de los miembros de estas colectividades son fácil y abundantemente satisfechas y son asequibles los medios técnico-sociales para satisfacerlas. Ciertamente, desde nuestro punto de vista, sus requerimientos son escasos y sus medios limitados; pero no lo son porque estos estuvieran reprimidos o constreñidos, sino sencillamente porque no existen bajo otra forma social que no sea justamente su estrechez relativamente estática.

La escasez y la abundancia son cualidades de la reproductividad material de los individuos socialmente engendradas, y, si bien ante nuestros ojos las fuerzas y necesidades de la sociedad de caza y recolección pueden resultar estrechas, en las circunstancias histórico-concretas de estas fuerzas esas necesidades son las socialmente producidas como respuesta a un impulso social-natural previo: la reproducción material del individuo. Ahora, colocadas estas necesidades como necesidades sociales, la opulencia y la miseria ya no histórica, sino relativa de la época considerada en sí misma, han de medirse en parte por la capacidad que la propia sociedad tenga para responder abundantemente o restrictivamente a esas necesidades. La economía de la caza y recolección, por la capacidad que ha tenido para crear los medios de producción con materiales que abundan, por la relativamente fácil (para ellos) técnica requerida para poner en movimiento los medios de trabajo y utilizarlos, y el poco esfuerzo reclamado para obtener sus medios materiales requeridos y tomados como necesarios, es, sin duda, en este espacio de la obtención de los medios materiales de vida, una economía de «abundancia» en que los requerimientos de consumo material no sólo son fácil y

[47] Marshall Sahlins, *La economía en la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983.

rápidamente satisfechos para todos o casi todos, sino que, además, en las cantidades requeridas. Es una sociedad donde no hay «escasez» generalizada desde el punto de vista de *sus* propias apetencias creadas socialmente.

Esto explica que la convivencia comunitaria social-natural que no está reglada por la composición técnica del proceso de trabajo, adquiera a la hora de la distribución y el consumo formas flexibles con un alto contenido de voluntariedad temperamental y un profundo desprendimiento hacia los demás respecto a los medios materiales poseídos, comenzando por los propios instrumentos de trabajo. Pero a la vez, esto no puede ocultar que, colocados desde la perspectiva del desarrollo social humano, de la realización de su ser que tiene a la naturaleza toda, incluida la de él mismo, como objeto de su capacidad transformativa, colocados desde el punto de vista de la fuerza ininterrumpidamente transformadora de nuestra naturaleza y de toda naturaleza circundante que ha permitido crear precisamente al ser humano tal como lo conocemos hoy, este conjunto de necesidades y capacidades de la economía primitiva se presentan como necesidades y capacidades estrechas y limitadas que, en su perpetuación, tienden a osificar y detener la expansión libre de las múltiples e infinitas potencialidades creativas humanas.

La satisfacción opulenta del individuo limitado, en su perennidad, aparece así históricamente como cercenamiento de las potencialidades creativas, imaginativas y consuntivas del ser social. Se trata de una satisfactoria abundancia de la escasez y un gozo de la restricción. El trabajo como actividad gozosa y festiva y el consumo como abundancia común forman así cualidades de esta forma económica correspondiente a los inicios del devenir humano. Y si bien es cierto que ambos contenidos pudieron darse sobre la base de las necesidades históricamente limitadas, son en sí mismas auténticas conquistas sociales trascendentales cuya validez rebasa el marco del período en que se dieron, pues marcan irreversiblemente el contenido social esencial del vínculo satisfactorio y auténtico de la humanidad con la naturaleza, incluida la naturaleza social de la misma humanidad. Antiguamente ese vínculo estuvo forjado por el poderío de la naturaleza sobre la individualidad comunal; de lo que se trata ahora y en el futuro es de cómo restablecer esa relación armoniosa, pero como autodeterminación social-natural de los individuos, esto es, como poderío de la naturaleza sobre el ser humano a través del poderío positivo y creador del ser humano sobre sí mismo y sobre la naturaleza que lo cobija.

Volviendo a la economía primitiva de la caza-pesca-recolección, para que ella se dé con las características sociales que estamos señalando, requiere como condición previa –que a la vez es también su resultado flexible– de la existencia de un tipo de comunidad que en este caso toma la forma de horda. El individuo aislado no cobra aquí sentido, pues el desarrollo del lenguaje simbólico y hablado que va interconectado con el desarrollo de la

habilidad manual creativa y la superación social de la naturalidad heredada es una obra colectiva, de sujetos asociados naturalmente que, con el tiempo (cientos de miles de años), van recreando socialmente esta su determinación (lo social) irrenunciable.

La asociación no es una unificación impuesta por otra cosa que no sea la voluntaria continuidad social del individuo; siendo que el proceso de trabajo inmediato para la obtención de los medios de vida materiales recae mayoritariamente en las fuerzas y habilidades del individuo (por mucho que esta materialidad sea una creación social de los individuos en comunidad, comenzando por el propio lenguaje, etc.; aquí lo que nos interesa es la materialidad del PTI, pues todo proceso de producción y reproducción es una empresa social), y dado que la condición fundamental de este proceso, la tierra, no es en sentido estricto objeto de propiedad de usufructo perpetuado y exclusivo del grupo ni del individuo, no existe ninguna determinación material en el PTI que impulse la asociación fuera del imperativo de la socialidad como fundamental técnica productiva de los individuos de su acervo reproductivo, incluida la de su procreación natural. La unidad, una vez superado el mero impulso animal, se forma entonces en la libre elección de la conservación y reproducción de la asociación de los individuos, en que hombres y mujeres pueden desplazarse libremente de una horda a otra. La unión en tal o cual formación humana no existe como institución ni imperativo material inmediato, sino como adhesión voluntaria de cada uno de los miembros, como adscripción de la individualidad a una forma de socialidad satisfactoria. Si algún imperativo se sobrepone aquí es tan sólo el de la búsqueda social-natural de la socialidad.

No existe, por ello, fuerza social unificatoria institucionalizada que se halle por encima de la decisión del productor para elegir tal o cual unidad social en particular, tal como sucede por ejemplo con la cohesión parental que se institucionaliza para preservar la propiedad común o individual. La unificación de la horda es una socialidad no autonomizada, directamente producida y controlada por los individuos productores. La ausencia de propiedad sobre todas las condiciones materiales de producción –esto es, el que la tierra exista directamente ante la sociedad como eterna, inalienable y común riqueza fundamental de la reproducción de todas las generaciones humanas y de todos los seres vivos del planeta, y el hecho de que la forma del proceso de trabajo no exija ningún tipo de continuidad grupal separada de la fijada voluntariamente por los individuos, no existiendo en definitiva propiedad a perpetuar grupalmente[48], como sucede con la tierra de agricultura, o una tecnología colectiva

[48] La defensa de la tierra en la economía de la caza-recolección-pesca puede surgir cuando hay otros pueblos que fijan territorios delimitados para su sobrevivencia, cosa que únicamente sucede con el inicio de la agricultura y después de un largo proceso en el que los pueblos comienzan a asentarse en lugares fijos y abandonan, por iniciativa voluntaria (mayor productividad, costumbres alimentaria) o necesidad, la actividad de la siembra y cosecha nómada, etc.

a preservar, ni una organización coercitiva que resguardar (por ejemplo el trabajo doméstico de las mujeres)–, hace que la formalidad de la descendencia y filiación se muestre objetivamente irrelevante. De ahí que «los hijos después del destete y antes son adoptados por el conjunto de los miembros de la horda y no siguen necesariamente a sus progenitores en sus desplazamientos»[49]. La sociedad hórdica tiene lugar, entonces, por la vitalidad agrupadora de sus fuerzas vivas presentes, por las potencias actuantes del trabajo-vivo de hombres y mujeres libres en sus actividades particulares y comunes, no por la fuerza del trabajo pasado, ni por las reglas estatutarias impuestas por el nacimiento, ni mucho menos por el peso de la herencia legada por los antecesores que dominaría las actividades de los nuevos miembros. Esta hermandad social-natural existe, pero no como abrumador poderío aplastante de la individualidad de los individuos-productores-libres, sino como fuerza elegida y utilizada en función de los propósitos actuales de las propias personas que «reconstruyen incesantemente» la sociedad a través de su libre adscripción y construcción.

Como lo ha señalado Meillassoux para las sociedades hórdicas estudiadas durante el último siglo, esto no anula que algunas de ellas estén compuestas por miembros «emparentados» (como las anotadas por Marx en los Etnológicos, en el periodo histórico que precede a la agricultura) por una relación de consanguinidad. Mas esto no determina la ubicación de los individuos en su vinculación con los medios de trabajo, con la riqueza social, ni su inclusión en el grupo social[50].

B. 2. Forma de comunidad ancestral o arcaica y forma de comuna rural o agraria

B. 2. 1. El proceso de trabajo inmediato

a) Condiciones técnico-naturales del proceso de trabajo agrícola

Con la aparición de la agricultura hace aproximadamente 10.000 años[51], el proceso de trabajo social sufre una profunda y radical remodelación tanto en su contenido técnico-procesal como en la forma social de llevarse a cabo.

---

[49] C. Meillassoux, *Graneros, mujeres y capitales*, cit.

[50] K. Marx, «Cuaderno sobre Morgan», cit. Para una excelente crítica a la abusiva utilización de las relaciones de parentesco en las economías de la caza-recolección, véase C. Meillassoux, *Graneros, mujeres y capitales,* cit., pp. 28-41.

[51] Las primeras referencias sobre la existencia de morteros y trituradores para la molienda de cereales se remontan a 10.000 años a.C. en la zona del Medio Oriente, donde surgen también los primeros asentamientos sociales fijos. En esta misma zona, los cereales silvestres de recolección, a los que se les permite crecer en zonas taladas expresamente con este fin, comienzan a ser «domesticados» generalizándose el cultivo de cebada, trigo, lentejas, etc., alrededor de 7.000 años a.C. En nuestro continente es probable que la agricultura se haya desarrollado 5.000 o 7.000 años a.C. Sobre esto ver M. N. Cohen, *La crisis alimentaria de la Prehistoria*, Madrid, Alianza Universidad, 1981. También, M. H. Alimen y P. M-J. Steve, *Historia Universal*, *Prehistoria,* vol. 1, México DF, Siglo XXI, 1996.

El primer cambio decisivo que surge respecto a la anterior actividad recolectora-cazadora es el papel que le toca desempeñar ahora a la tierra o, si se prefiere, la forma de utilidad técnico-social que ahora le toca desempeñar al conjunto de las fuerzas metabólicas naturales que ella posee. Aquí, es necesario aclarar, estamos hablando de la forma de utilidad en el nivel abstracto del PTI, que es diferente a la forma de utilidad social de la tierra en el proceso de producción (PP) en su conjunto (ver posteriormente las formas tecnológicas y la forma social de representación de la utilidad de la tierra, que es cómo interpretan los individuos este vínculo productivo). Si antes la tierra existía como fuente sostenedora y engendradora exclusiva de los medios materiales de vida que el ser humano se limitaba a separar de su cuerpo para convertirlos en medios de consumo, ahora, con la introducción de la agricultura, la tierra existe objetivamente como medio de trabajo que admite y requiere la intervención humana en sus ciclos vitales para poder brindar un producto deseado por la intencionalidad laboral humana. Los procesos metabólicos de la tierra son los mismos que antes, sólo que ahora están regulados por el trabajo humano hacia una finalidad productiva introducida a la propia tierra por el laborar y los medios del laborar humanos (tumba y quema de bosques para abrir claros, removimiento de la tierra para oxigenarla y trazar surcos, introducción de la semilla, escarbado para sacar la maleza, riego, amojonamiento, etc.). Determinadas fuerzas y cualidades naturales ahora entendidas, son convocadas y utilizadas para un objetivo social productivo (material-físico o simbólico) y para que ellas existan como fuerzas supremas en las que recae la modalidad y organización material de una parte del proceso productivo. Existen, por tanto, como condiciones técnico-naturales sustentadoras del proceso de trabajo social, independientemente de la forma social en que éstas se presenten ante los productores (como fuerzas vivas divinas, etc). En palabras de los *Grundrisse*, con la agricultura la tierra es la base de la comunidad y el «gran laboratorio, el arsenal que provee tanto el instrumento de trabajo como el material del mismo»[52].

El segundo cambio radical técnico-natural que esta modalidad de forma productiva hace emerger es el de la forma de utilidad de la fuerza de trabajo en el PTI que, ya lo dijimos, es diferente de la forma social en la que ella existe en el proceso de producción en su conjunto y de la representación que de ella puede hacerse la sociedad.

Anteriormente la fertilidad de la tierra, su capacidad engendradora vital, se presentaba ante la capacidad de trabajo como potencia extraña que era accesible sólo a través de los frutos obtenidos a través del control de otras fuerzas naturales convertidas en instrumentos de trabajo (lanzas, piedras, cuerdas, etc.). Ahora en cambio, la potencia viva de la tierra, su capacidad

[52] K. Marx, *Grundrisse*, cit. vol. 1, p. 428.

engendradora aparece convocada, comprendida y controlada relativamente por una intencionalidad humana a través de su laborar directo, que no se limita a recoger los resultados de estas fuerzas naturales desplegadas, sino que se vincula directamente con ellas, se incorpora en ellas y las moldea con un fin social específico. Algo así como comenzar a humanizar estas potencias naturales; la fuerza de trabajo queda así involucrada en el propio proceso metabólico natural de la tierra, a la vez que este proceso metabólico va definiendo y destacando cualidades social-naturales de la capacidad de trabajo.

Sin embargo, esta nueva cualidad del trabajo, esta nueva utilidad social de la capacidad natural-social laboral humana no se erige por encima del poderío de la fuerza natural productiva de la tierra; tan sólo se acopla a ella y la conduce a desencadenarse en un producto deseado, pero a partir del propio ritmo creativo, de la disciplina vital natural que posee la capacidad engendradora de la tierra. El laborar humano que ahora hace intervenir a la tierra como condición material directa del trabajo, lo hace respetando y observando los ciclos naturales vitales que ella posee, que por tanto existen ahora como fundamentales relaciones técnico-naturales del proceso de trabajo social.

Una tercera determinación técnico-material que introduce el trabajo agrícola como nueva forma de relacionamiento del ser humano con la antigua fuente energética natural de la tierra en el PTI es la división o separación del proceso de producción en tiempos laborales activos y lapsos de reposo que median entre el período de inicio de la actividad laboral y el momento de la obtención del producto del trabajo. Durante un largo periodo, «el producto permanece en proceso de producción sin que se invierta en él trabajo»[53], pues su elaboración recae en manos de fuerzas naturales autónomas respecto del ser humano, mientras que la capacidad de trabajo permanece inactiva o bien realiza labores preparatorias externas que no están involucradas directamente con la realidad inmediata del producto agrario. Así, a la roturación de la tierra, a la siembra, etc., que son actividades laborales que competen al proceso de trabajo directo, no le sigue inmediatamente la obtención de un producto, como sucedía hasta entonces en la actividad de la caza--recolección-pesca, sino un largo período de espera y de otras actividades laborales colaterales secundarias hasta que, pasado el propio movimiento natural cíclico de las estaciones, se inicie un nuevo período de actividad laboral, la cosecha, que recién da por finalizado el proceso de producción con la obtención del producto del trabajo.

Por la cualidad de las fuerzas productivas involucradas, la agricultura es un proceso de producción de bienes materiales de inicio y culminación a «plazo fijo» en el sentido de que ambos están fijados por el ciclo natural de las estaciones y de resultados diferidos[54], esto es, de obtención de resultados

---

[53] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit., vol. 2, p. 12.
[54] C. Meillassoux, *Graneros, mujeres y capitales,* cit., p. 19.

mucho después del momento de inicio de la actividad productiva humana. La organización del proceso laboral, la interconexión de las condiciones de producción y la forma de circulación y consumo de los productos quedan por ello necesariamente redefinidas en sus fundamentos técnico-naturales respecto a los procesos de producción que le han antecedido hasta aquí (caza-pesca-recolección). Ciertamente, el tiempo de trabajo en este espacio social no cuenta como específica forma social de realidad del trabajo, ni de su significación. Sin embargo, el tiempo, en tanto regulador de los ritmos de la siembra y la cosecha, forma parte de la lógica productiva de las comunidades. Se trata de una naturaleza social del tiempo y de una función social del mismo, radicalmente distinta a la prevaleciente en el capital, como veremos después.

Lo que se trata de ver ahora es cómo la sociedad, los hombres y mujeres que inicialmente se incorporan a esta actividad laboral como medio de obtención de los recursos materiales de vida, asumen o, si se quiere, dan una forma y contenido social a estas determinaciones materiales, a sus consecuencias y, posteriormente, a la propia realidad natural de esas determinaciones. En otros términos, lo que importa es ver cómo se estructuran la forma técnico-procesual o forma del contenido material del proceso de trabajo y el contenido específicamente social de la organización del proceso de trabajo que, en conjunto, definen la forma social del proceso de trabajo.

b) Condiciones técnicas del proceso de trabajo

El paso de la caza-pesca-recolección a la agricultura como actividad regular, ha requerido necesariamente el desarrollo de una elevada productividad del trabajo capaz de resarcir y volver atractivo o necesario el gasto de energía humana para esa actividad. No es que esta productividad material en sí misma sea el objetivo de la utilidad laboral, pues la cantidad de los productos del trabajo no existe en la comunidad como forma de la riqueza social (ésta es tan sólo una característica particular de una época reciente), aunque sí una cantidad orientada a satisfacer determinados requerimientos de consumo directo o indirecto, a través de la circulación, es un presupuesto indispensable en torno al cual se define la específica forma de productividad de la sociedad comunal, que es radicalmente distinta a la productividad emanada del capital.

Para ello, ciertamente, el producto de la caza-pesca-recolección ha servido, para decirlo de una manera provisional, de fondo de «acumulación primitiva» que ha permitido el despegue de la agricultura, y su encumbramiento paulatino como principal función laboral en la obtención de los medios de vida ha tenido que ir acompañado de una paulatina variación de las necesidades sociales consuntivas surgidas de las propias destrezas y capacidades despertadas, así como de la consecución regular de un nivel

productivo agrícola capaz de responder al cúmulo de viejos y nuevos requerimientos. La agricultura como actividad fundamental y su carácter de «proceso diferido» en sus resultados supone, entonces, la existencia de una forma de productividad del trabajo capaz de (a) en primer lugar, permitir la continuidad del proceso productivo en la siguiente estación, en similar o mayor magnitud, a través de un fondo de semillas y productos excedentarios que faculten materialmente recomenzar el siguiente ciclo productivo[55]; (b) en segundo lugar, el volumen de productos capaces de sustentar a los trabajadores durante todo el período que media entre el inicio de siembra y cosecha (seis a ocho meses), pero además, como garantía definitiva para que la agricultura se desenvuelva como principal actividad laboral; y (c) un fondo de reserva que permita al conjunto social dedicado a esta actividad soportar dos o más ciclos laborales de pérdidas, desgracias, heladas, enfermedades, que le impidan obtener regularmente el producto de su trabajo. La forma social bajo la que este rendimiento laboral se dé y se explique ha de desprenderse de la forma social en la que la riqueza existe dentro de la comunidad productora y la modalidad del desarrollo tecnológico que ha de perpetuar y orientar esta forma y función de la riqueza.

Sólo sobre este nivel mínimo de la productividad del trabajo, la agricultura puede aparecer como actividad productiva consolidada y sustitutiva (si no plena y definitiva) de la caza-pesca-recolección. El sistema de tumba-quema-roza, de descansos cíclicos de las tierras, de variación de cultivos cada año agrícola, de especialización y diferenciación de las semillas, de cambio en los materiales usados en las herramientas de trabajo (piedras, huesos, madera y luego metales), de abonos utilizados, el cálculo de profundidad de remoción de la tierra, de inicio de siembra, de pronóstico climatológico en base al sistemático conocimiento del movimiento de los cuerpos celestes, de sistema de riego, de contención de la erosión, etc., y, ante todo, el perfeccionamiento del mismo trabajo comunitario, son las nuevas formas tecnológicas del Proceso de Trabajo inmediato (PTI) que el ser humano ha tenido que introducir para conseguir los resultados deseados en el espacio de la productividad específicamente laboral-material y, a través de ello, obtener y aprovechar otras fuerzas naturales depositadas en la tierra que son las que en verdad permiten que la «jornada laboral», o mejor, el desprendimiento de energía física y mental humanas, no solamente obtenga los medios de vida materiales para reproducir físicamente al individuo en el lapso de tiempo gastado en esa su acción, sino también un excedente de bienes de subsistencia materiales o cósicos para reproducir el ciclo laboral y para sostener al trabajador (individual o colectivo) un período más largo al gastado (al menos el que media entre siembra y cosecha). De hecho, en términos estrictamente materiales, aunque esta productividad técnica aparece como específicas formas objetivas

[55] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 1114.

en las que las leyes naturales se despliegan, existe ya como específicas actitudes sociales objetivadas en la materialidad abstracta del PTI, que expresan la calidad del vínculo o «comportamiento activo» del ser humano respecto a la naturaleza. La forma social en la que esas fuerzas productivas existen y son interpretadas en el proceso de prod*ucción* de la vida comunal es algo que tendremos que ver después.

La revolucionarización de los medios de trabajo y de la realidad material del PTI trae aparejada, por una parte, una continuidad expandida y, por otra, una transformación radical de la forma de concentración objetiva de las condiciones generales del proceso de trabajo. En el último caso tenemos el surgimiento, a partir de la realidad material, de rendimientos fijos del acto de producir, de la necesidad material de depósitos que sirvan para acumular las reservas alimenticias y de semillas para los períodos que van de cosecha a siembra y de cosecha a cosecha[56]; depósitos de bienes materiales que rompen con la antigua ordenación técnica del proceso de producción de la caza-pesca-recolección, en que la acumulación se presentaba como estorbo innecesario. Ahora, en cambio, el acopio de bienes surge como componente técnico imprescindible de la continuidad del proceso laboral, variando con los siglos únicamente la forma social que recubre esta determinación del PTI agrícola.

La segunda transformación profunda que se genera es la de la forma técnico-procesual de ocupación física de la tierra para la efectivización del PTI. Colocada anteriormente como supuesto ilimitado e inaprehensible de la realidad de la actividad laboral, el rendimiento de la tierra al emerger como resultado también de la laboriosidad humana y, al ser esta última ahora ya desde este punto de vista social producido, «limitada», su aprehensibilidad, su control, su posesión se presentan como un programa social afincado sólidamente en la exigencia técnica del proceso de trabajo de observación y control del lugar del ejercicio del trabajo hasta la obtención del producto del trabajo. El trabajo humano en tanto trabajo agrícola se ve objetivamente

[56] En la zona andina, desde tiempos preincaicos, han existido al menos tres tipos de depósitos o *pirwas* de alimentos, semillas y tejidos: el familiar, por ayllu y los de varios ayllus fusionados. Estos últimos estaban ubicados por lo general en lugares altos para asegurar su ventilación y para que no fueran víctimas de inundaciones. Horkheimer describe uno de estos grandes centros de acopio de la siguiente manera: «Se eleva a lo largo de la falda del cerro con una pendiente considerable a lo largo de unos 2 km. y con un ancho medio de 20 mts. Con excepción de algunos cuadriláteros en ángulo recto, algo menos grandes, la franja se compone de unas 5.000 a 7.000 hendiduras de forma circular, con un diámetro medio de un metro, y recubiertas de piedras, bien en el margen superior o bien en el fondo [...]. El ordenamiento en la pendiente podría explicarse suponiendo que los antiguos administradores quisieron almacenar las provisiones guardándolas térmicamente, es decir, colocando en los niveles inferiores aquellos vegetales que no sufren alteración a causa del clima de la parte baja del valle, a menudo muy cálido, mientras que otros productos que necesitaban ventilación y temperaturas más frías, eran almacenados en la parte superior», H. Horkheimer, *Alimentación y obtención de alimentos en los Andes prehispánicos*, La Paz, Hisbol, 1990, cap. 11.

impulsado, para obtener sus frutos, a afirmar su soberanía ocupacional sobre la tierra que está mediando los resultados de ese trabajo vertido con el objeto de obtener los bienes materiales de vida del sujeto social trabajador.

La localización del trabajo en el medio de trabajo inamovible, perenne (la tierra), que no sólo rinde sus resultados después de un largo período, sino que además es susceptible de utilización productiva continuada, empuja a la colectividad laboral (sea ésta cual fuere, pues es independiente de la forma social de la realidad de la capacidad de trabajo empleada) a su control posesivo y, con ello, al inicio de las diferentes formas sociales de propiedad y posesión de la tierra, que van desde la comunitaria-local, individual, familiar, privada, estatal, por acciones, comunitaria-universal, etc., dependiendo del resto de elementos que intervienen en la organización técnico-procesal del proceso de trabajo inmediato y de la forma social del proceso de producción en su conjunto. En el caso de la *forma comunal arcaica o ancestral*, nos encontramos con reservas alimenticias y semillas de carácter comunal y con la tierra como «propiedad común» con «posesión comunal»[57] o, mejor, con la tierra como patrimonio común[58].

En lo que se refiere al modo de utilización de los medios de producción, la agricultura de inicio combina las antiguas formas ya destacadas por la economía de la caza-recolección: el empleo individual y colectivo de los medios de producción. Dado que la agricultura sólo puede ser pensada como una gigantesca empresa social de prolongados aprendizajes y experimentaciones transmitidas entre unidades sociales y entre generaciones sucesivas y, como veremos después, la agrupación técnicamente existe como óptimo relaciona-miento del trabajo con las condiciones de producción, en este nivel de abstracción la tierra existe entonces como fuerza productiva y medio de trabajo común (local) frente a la capacidad de trabajo asociada directa o indirectamente. Sin embargo, no hay en los requisitos técnico-materiales básicos del trabajo agrícola, tal como éste emerge inicialmente, la exigencia de que los medios de trabajo directos sean también comunes, esto es, de que se desarrollen medios de trabajo de utilidad colectiva que emplean fuerzas laborales colectivas para ponerse

---

[57] K. Marx, *Grundrisse*, Siglo XXI, cit., vol. 1, p. 429; también K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 439.
[58] «La propiedad que en su sentido pleno contiene los derechos de *usus*, de *fructus* y de *abusus*, está ligada a la economía mercantil que permite la alienación del producto y su transformación en mercancía, vale decir su inserción en relaciones de producción contractuales de un orden distinto a las que prevalecen en la comunidad doméstica. El termino "propiedad" es por tanto impropio, incluso seguido del calificativo "común", el cual no cambia en este aspecto su sentido. El derecho moderno ofrece como categoría más apropiada la de patrimonio, vale decir de bien perteneciente de manera indivisa a los miembros de esta colectividad, y que se trasmite normalmente por herencia, prestación o donación entre miembros de esta colectividad por lo tanto, sin contrapartida». C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, cit., p. 59.

en marcha. La agricultura por sí misma no impone ningún carácter directamente colectivo al relacionamiento material de la capacidad de trabajo con respecto a la naturaleza; y de ahí que, como en la caza y la pesca-recolección, los principales medios de trabajo sean básicamente personales, individuales, como lo son los medios para el desbroce, el removimiento de la tierra, la siembra, la cosecha, etc.[59]. El instrumento de trabajo no está dado como fuerza directamente social en el PTI, pues su empleo no requiere la acción de fuerzas directamente sociales, no es ejecutado por un conjunto de hombres y mujeres que simultáneamente coordinan sus capacidades para ponerlos en movimiento. En ese sentido, se puede hablar de una inmutabilidad del medio de trabajo respecto al desarrollo del ingenio y la destreza del trabajador colectivo.

Aquí, la actividad material del ser humano con la tierra común es asociada, mas los medios de efectivización de esa actividad y de esa intencionalidad son individuales. Esto no niega, por cierto, que la agrupación como muestra de ese impulso a la objetivización del intelecto asociado sea capaz de utilizar medios de producción colectivos –canales de riego, terracerías, embalses etc.–, como ha sucedido en muchos lugares del planeta[60], mas no abarca la realidad íntima del PTI; incluso la construcción de estos medios de producción utiliza medios de trabajo individuales organizados colectivamente y no así medios de trabajo comunes que requieren fuerza

---

[59] En la ancestral comunidad andina, antes de la llegada de los españoles, el principal medio de trabajo agrícola era la *taklla*: «una especie de pico con complementos llamado a veces arado por los cronistas [...]. La clásica *taklla* consta de una estaca de madera dura, de 1 hasta 1 y medio metros de largo, terminada hacia abajo en una aguda punta. Más o menos a unos 30 cm por encima de la punta, está asegurado horizontalmente un trozo de madera recto o torcido, como apoyo para el pie izquierdo, que es el que introduce la *taklla* en la tierra. Algo más arriba de la mitad de la estaca principal, está atado a éste por medio de una cuerda de lana o agrave, una empuñadura, que forma una curva hacia arriba y que sirve para que la mano derecha refuerce el impulso del pie. La *taklla* servía para destrozar los terrones y para hacer huecos profundos». Luego estaba la azada, que era «una estaca muy puntiaguda, de más o menos medio metro de largo, y en la que está sujeta una agarradera muy curva. Esta azada fue utilizada para limpiar el suelo de pequeñas piedras, desenterrar los tubérculos maduros y arrancar la mala hierba [...]. En varios lugares se han encontrado hojas de piedra con mangos trabajados, que han debido pertenecer a otro tipo de azada, pero que también podrían haber estado montadas en hachas», H. Horkheimer, cit., cap. 2.

[60] Antes de la invasión española, los ayllus, mediante la utilización de largos y complejos canales de riego, pudieron habilitar enormes extensiones de tierra para el cultivo defendiéndolas de las sequías y evitando las inundaciones de las lagunas situadas en las partes altas. Se han hallado canales de hasta 160 km. de largo (Garcilaso de la Vega habla de canales de 120 leguas, esto es, de 600 km.), lo que implica un conocimiento extraordinario de ingeniería hidráulica y de materiales para elegir estas monumentales obras que incluso en ciertos tramos eran subterráneas, con sus respectivos respiraderos, etc. Entre las grandes reestructuraciones del suelo que permitieron ampliar la superficie cultivada, maximizar el uso del agua, conservar los nutrientes de la tierra, evitar las heladas y la erosión provocada por los fuertes vientos, están los camellones (con o sin irrigación artificial), los *suka kollos* y los *wachaques* o gigantescos ahondamientos del suelo que aprovechaban las aguas subterráneas. Sobre estas tecnologías ancestrales incluso pre-incaicas ver la numerosa bibliografía que existe al respecto.

de trabajo asociada para entrar en funcionamiento. Estos medios de trabajo, en la medida en que constituyen una remodelación del suelo, son condiciones generales de la materialidad del proceso de producción, por lo que se puede hablar de la existencia de formas tecnológicas comunales del proceso productivo referidas a la concentración de la fuerza de trabajo, a la asociación laboral que requiere su construcción y al destino de su utilidad en el curso del PTI, sin ser por ello medios de trabajo comunales en su efectivización laboral directa. La utilización no sólo de medios de producción colectivos sino de medios de trabajo colectivos en el PTI es, ante todo, un producto de una específica forma social del trabajo, no de la determinación técnica-organizativa elemental de la actividad agrícola.

Ahora, independientemente de si existen o no técnicas colectivas de producción, aunque con más razón cuando las hay, la agricultura impone una cohesión técnica duradera de la capacidad de trabajo que no sólo forma a un nuevo sujeto social productivo distinto a la individualidad cazadora-recolectora, sino que además, por ello, rompe con los antiguos lazos de adhesión voluntaria de la reproducción social e inaugura una nueva forma social de vinculación social de los productores desde dentro de la misma forma técnica de relacionamiento asociado de la fuerza de trabajo en el proceso de trabajo y de producción.

Como lo ha señalado Meillassoux, al ser la agricultura una producción de rendimiento diferido, los miembros que colaboran con el chaqueo, que siembran o se asocian para la posesión de la tierra, tienen objetivamente «intereses de permanecer juntos para beneficiarse de su trabajo común»[61] que emerge en la cosecha. Pero además este mismo impulso a mantenerse juntos surgirá de aquellos que dependen de la subsistencia producida por otros para alimentarse durante «los periodos improductivos» hasta que su propio trabajo agrícola sea efectivo y también por aquellos que han cumplido su ciclo frente a los demás y que ahora esperan de los demás la restitución de los adelantos de subsistencia y semillas que pudo mantenerlos inicialmente. Este impulso unificador de la fuerza de trabajo será más denso y amplio en la medida en que existan medios de producción y de trabajo colectivos o la fertilidad y que la ubicación de la tierra usada en común sea extraordinaria frente al resto de las tierras cercanas. Con todo, existe al menos una condición técnica esencial que se manifiesta como fuerza de atracción y concentración técnica del grupo laboral. Dependiendo de la cualidad efectiva de los medios de trabajo y de la amplitud de las fuerzas laborales mínimas necesarias para sostener sólidamente y perpetuar esta interconexión entre las condiciones de trabajo, se formará, en primer lugar, la forma de agrupación de la capacidad

[61] C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* cit., p. 66.

de trabajo como célula productiva imprescindible y, en torno a ella, la forma social equivalente de la reproductividad social.

Cuando la unidad productiva correspondiente a la perpetuación del orden técnico-procesual coincide con el de la reproducción social de la totalidad de las formas de interconexión de las condiciones de trabajo, la unidad productora es la *comunidad*, y el modo de empleo de la condición fundamental del trabajo, la tierra, es *comunitario*, lo que caracteriza a la *forma ancestral o arcaica*. Cuando, en cambio, la cualidad común de la forma de concentración y utilización de los medios de producción no es plena o, lo que es lo mismo, cuando la comunidad en torno a las condiciones generales del proceso de producción (la tierra, los sistemas de irrigación, las técnicas asociativas simbólicas) son distintas de la asociación involucrada directamente en la realización continuada del proceso de trabajo inmediato (PTI), la unidad productiva es menor a la comunidad reproductiva en correspondencia con las necesidades técnicas mínimas de su perpetuación y, por lo general se estructura como «familia» en torno a una *comunidad global* más amplia, como en la *comunidad agrícola*, cuyo concepto veremos después, pero que en este acápite vamos a ir tocando en ciertos aspectos de sus fundamentos estructurales abstractos.

La *forma comuna arcaica* define entonces, en el terreno del PTI como rasgo característico de su forma técnico-productiva, a la cooperación productiva. De hecho, la entidad social en este nivel de la abstracción se explica como una asociación comunitaria fundada en la cooperación laboral directa que, abarcando el ámbito de obtención de los medios de vida, de subsistencia, de acumulación material reproductiva, puede llegar incluso hasta la preparación y habitación de la vivienda, la preparación de los alimentos, la convivencia familiar, el cuidado de la prole de la pareja (estable o no, esto es cuestión de forma)[62]. La *comuna agrícola*, por su parte, establece el mismo modo de agrupamiento a la hora de la obtención de los medios de vida pero en una escala más reducida: la familia nuclear (unida o temporalmente expandida), que se diferencia, a la vez que le da cuerpo, del núcleo comunitario reproductivo más amplio. En ambos casos la cooperación es la forma organizativa en la que la fuerza de trabajo individual se manifiesta como fuerza de trabajo social, como laboriosidad social dirigida a un fin específico y la modalidad técnica en la que ella se presenta como condición de trabajo en el *proceso de trabajo*. Este será entonces el

[62] «La casa común y la vivienda colectiva eran una base económica de las comunidades más primitivas y eso ya mucho antes de la introducción de la vida pastoril o agrícola». K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit. En el «Cuaderno sobre Morgan» intercala los siguientes pensamientos propios a los de Morgan: «Coincidentemente varias familias sindiásmicas ocupan una vivienda (como entre los eslavos meridionales) formando un hogar colectivo (como entre los eslavos meridionales y hasta cierto punto los labradores rusos antes y después de la emancipación de la servidumbre)», K. Marx, «Cuaderno sobre Morgan», cit., p. 90.

núcleo en torno al cual girará el conjunto de funciones sociales circulatorias, rituales y simbólicas que caracterizan a las entidades comunales y definen la específica forma social en la que los miembros de la comunidad quedan fusionados vívidamente.

Cuando la cooperación en el PTI existe no como suma organizada de los diferentes trabajos individuales con finalidades individuales dentro de un fin más general del *proceso de trabajo* en su conjunto (uno caza, otro siembra, otro cocina, otro cuida los animales, etc.), sino que es a la vez la forma de realización del trabajo en un mismo proceso de trabajo inmediato (sea o no con medios de trabajo colectivos), la «fuerza de masa» (Marx) se presenta como fuerza productiva social-tecnológica, tal como sucede en la *comunidad arcaica*, en la que el laboreo de la tierra se realiza comunitariamente.

Por su parte, la forma de interconexión activa entre la capacidad de trabajo y la herramienta de trabajo depende de la utilidad social productiva que ésta posee y de ahí que se hable de una variación en esa interconexión de herramienta a herramienta. Sin embargo, existe un contenido técnico-procesual común en la forma de interconexión activa entre trabajo y herramienta que designa la forma general de utilidad del medio de trabajo en el *proceso de trabajo*. Esta forma general de utilidad ya se manifiesta en la economía de la caza-recolección, se acentúa en la economía agrícola en todas sus formas laborales y sólo es sustituida por una nueva forma, con la revolucionarización radical del orden procesal del PTI que instaura el capitalismo. Esta forma de utilidad del medio de trabajo en la economía comunitaria está dada por el hecho de que la principal fuente de energía de la actividad productiva humana[63], el principal depositario del virtuosismo y la habilidad directamente laboral y la inteligencia del *proceso de trabajo*, radica en el propio trabajador-colectivo (la familia nuclear, la comunidad, la comunidad ampliada), y no, como sucede en el régimen del capital, en la herramienta, en el medio de trabajo.

Como lo ha señalado M. Sahlins, la revolución agrícola, más que nuevas fuentes de energía y nuevas herramientas, ha significado ante todo nuevas «formas de relacionamiento con las fuentes de energía existentes», en especial las del subsuelo, que obran básicamente de manera autónoma, y con la propia capacidad de trabajo del ser humano que, con las nuevas herramientas que construye para la actividad agrícola, lo que hace es permitir el flujo efectivo de su energía e inteligencia viva, que existen como las principales y mayoritarias fuerzas productivas del ser humano en el PTI. Las herramientas no sustituyen a la energía humana, ni a la destreza, sino que les otorgan una mayor eficacia mecánica, operativa y de ingeniería de la capacidad de trabajo que se presenta en todo momento como la más decisiva función laboral no

[63] Ivan Illich, *La convivencialidad*, Barcelona, Virus, 2012.

sólo del ser humano, sino de la realidad material del PTI. La herramienta existe entonces como «accesorio» que no arrebata al trabajador directo la inteligencia de su actividad; es el medio que ayuda al trabajo a plasmarse bajo la soberanía del propio productor individual colectivo-local. En la comunidad hallamos una asociación directa entre la utilidad del medio de trabajo y la destreza individual, como sucede en la manufactura. Sin embargo, la destreza no es de especialización exclusiva en una rama de la laboriosidad, sino que es pericia socializada desarrollada por todos los trabajadores como un todo, como parte de un conocimiento general extendido. La herramienta está entonces supeditada realmente al trabajo, en tanto que en el capitalismo es precisamente a la inversa: el medio de trabajo ha supeditado a la capacidad de trabajo y la intencionalidad del trabajo se da como poderío externo y enfrentado al propio trabajador.

Bajo estas relaciones de organización del trabajo agrícola, y dependiendo de la forma de cooperación en la que la fuerza de trabajo se objetiviza en el PTI, la conexión entre las funciones de los trabajadores unificados ha de ser *la comunidad*, en el caso de la *forma ancestral* o la familia, en el caso de la *comunidad agrícola*, aunque, por supuesto, comunidad y familia tienen muchísimas más dimensiones sociales que no estamos tomando en cuenta en este terreno abstracto. Éstas desempeñan aquí lo que el medio de trabajo objetivado como capital desempeña en la producción capitalista: el lugar técnico-organizativo del PTI, en el que las fuerzas de trabajo individuales se materializan como fuerza de trabajo social en-acto, en despliegue unificado de su actividad transformadora.

Resulta así que mientras la forma subjetiva de realización de la fuerza de trabajo en el capitalismo es la individual sustentada en la organización procesual del *proceso de trabajo* como unificación de propiedades individuales (medios de trabajo y fuerza de trabajo), y su forma objetiva es el taller o la fábrica que concentra los medios de producción contrapuestos al trabajador, en la organización técnica del proceso de trabajo agrícola que no ha sido subsumido por el capital, la forma social de realización de la capacidad de trabajo, tanto objetiva como subjetivamente, es la familia nuclear (en la *comuna agrícola*) o la comunidad como un todo (en la *comuna ancestral o arcaica*). Esto significa que, siendo la comunidad la forma de cooperación en la que la fuerza de trabajo se presenta como «fuerza de masa» directamente productiva, y dado que la inteligencia del proceso de trabajo inmediato está corporalizada en el propio productor colectivo, la comunidad entonces, aparte de sus específicas funciones sociales, desempeña aquí una función técnico productiva constitutiva de la forma del contenido material del proceso de trabajo de la *comunidad arcaica*. En el caso de la *comuna agrícola*, esta función la desempeña mayoritariamente (no exclusivamente) la familia nuclear.

Un último componente de las condiciones técnicas del proceso de trabajo que caracteriza a la *forma arcaica* es que el contenido del desarrollo de las fuerzas productivas, que define lo específicamente social de su utilidad en el PTI (que a su vez es diferente de la forma social en la que existe en el *proceso de producción* y de su forma social de representación), está dado por el consumo directo o mediado del producto engendrado por esa fuerza productiva, por la propia unidad productora en su continuidad; o visto desde otro ángulo, que el producto que resulta de la utilización de la fuerza productiva sea «consumido o utilizado»[64] en la producción de un futuro producto en correspondencia con el orden técnico-procesual de la actividad productiva comunal-agraria. Esto supone por tanto: (a) la restitución del producto consumido por los productores previa la obtención del resultado del nuevo trabajo desprendido, y que en el caso del nuevo productor que recién se incorpora a la actividad le ha sido «adelantado», y en el caso del antiguo productor es parte de su producto anterior, que debe ser nuevamente restituido para permitir su futura manutención; (b) la parte del producto que ha de posibilitar la nueva siembra en proporción a las capacidades laborales disponibles y a los requerimientos sociales existentes; (c) una cantidad de productos «adelantados» a los futuros productores que les serán «retribuidos» cuando los primeros productores ya no tengan la capacidad de productores; y (d) la renovación de las reservas susceptibles de ser utilizadas en caso de desgracias, malas cosechas, etc. Esta subsunción real de las fuerzas productivas sociales por el valor de uso del producto del trabajo que cohesiona la unidad productiva, comunal no excluye el surgimiento de técnicas laborales que inicialmente e intencionalmente se mantengan al margen de esta lógica productiva, como es el caso de ciertas fuerzas productivas simbólicas del trabajo que compatibilizan la forma social de la riqueza con la forma social del trabajo comunal; o aquellas fuerzas productivas desarrolladas por un *poder político central* en la *forma comunal arcaica* de segundo tipo. En este último caso, la intencionalidad social de las fuerzas productivas impulsadas desde el poder estatal es la de la expropiación del trabajo ajeno y la acumulación, y de ahí su diferencia con el contenido social del desarrollo del conjunto de las fuerzas productivas abrumadoramente usadas por las unidades productivas comunales y familiares.

Pero aun así, hay una determinación medular en su contenido y forma de desarrollo, que estas fuerzas productivas estatalmente incentivadas no pueden eludir de la *lógica comunal*, y es el hecho de que, al ser la forma social de la riqueza el valor de uso simple o potenciado[65] de los productos del trabajo y de la naturaleza (incluyendo, como luego veremos, a las mujeres), la utilidad

---

[64] C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* cit., p. 89.

[65] Sobre la diferencia entre valor de uso como cuerpo de utilidad que satisface una necesidad particular y valor de uso elevado a la potencia social que satisface a la necesidad social de bienes considerados como un todo, revisar la Sección 6 del vol. 3 de *El capital*.

específica de todas las fuerzas productivas sólo puede realizarse a través de la utilidad-social-general (forma de utilidad general) que el producto del trabajo posee, esto es, a través de su circulación y consumo por las unidades productivas en los distintos niveles de aprovechamiento de los productos que ésta tiene. En este caso, la expropiación y acumulación de excedentes por el Estado sólo tiene sentido de acumulación de riqueza y produce poder si los bienes materiales cumplen su función social-general, que es el consumo, la efectivización de su valor de uso, ello solamente puede suceder si, una vez acumulados, regresan a las unidades productivas de una u otra manera. El poder central, al concentrar enormes masas de bienes materiales y al distribuirlos, legitima el *poder* y las fuerzas productivas de las que se vale para entronizar este interés particular. No obstante, lo hace supeditándose a la normatividad social-general del contenido del desarrollo de las fuerzas productivas esenciales empleadas por las entidades comunales, pues los bienes obtenidos regresan y han sido creados para regresar de tal o cual otra forma al ritmo consuntivo que fija la economía comunal. De otra manera, la acumulación de bienes no tendría sentido y la riqueza, significado alguno. La redistribución, la generosidad y otras formas de control de la circulación de los bienes materiales que instituye el *poder* entre las entidades comunales no modifican en absoluto los fundamentos del orden técnico-organizativo de la forma social del trabajo comunal, ni el contenido profundo del desarrollo de las fuerzas productivas que rige en esas sociedades. Incluso se podría decir que los diversos tipos de poder que surgen en estas sociedades pueden llegar a ser otras tantas modalidades extremas de la forma de desarrollo de las fuerzas productivas que corresponden a la economía comunal.

En la configuración técnico-material del proceso de trabajo comunitario no existe escisión entre el trabajo y el medio de trabajo; sus formas materiales no existen como abstracción autonomizada del trabajador, susceptibles de condensar el trabajo humano indiferenciado por fuerza de su concreticidad consuntiva. La riqueza social es, pues, objetivamente, la forma material directa del producto del trabajo; su utilidad (simple o condensada), que al estar guiada en el PTI por las funciones técnico-materiales del producto en la continuidad y reactualización del proceso laboral, define una específica forma de desarrollo e internalización social del progreso técnico, precisamente en dirección de la continuidad de este orden de la producción.

Al ser este orden tecnológico del PTI un orden dado por la utilidad directa, por el valor de uso de las condiciones de trabajo, el contenido del desarrollo de las fuerzas productivas es necesariamente el de la obtención de los valores de uso en cuanto tales, el de la satisfacción de las necesidades (materiales y simbólicas) vigentes o abiertas. De aquí, evidentemente, una cierta lentitud del desarrollo de la productividad técnica del trabajo,

pues sus resultados, al ser consumibles en tanto productivos, colocan a la vez como finalidad social de este consumo productivo (familiar o comunitario) la satisfacción de las necesidades de la entidad laboral vinculada a la tierra, en definitiva, a la entidad concreta con necesidades concretas (la forma de la riqueza no es una abstracción), limitadas, que son satisfacibles por medios igualmente limitados. En el capitalismo en cambio, la finalidad social del consumo es la continuidad expandida del proceso productivo subsumido al valor, a la autovalorización del valor. Si a esto añadimos que el ámbito de desarrollo de las fuerzas productivas está a la vez circunscrito al del dominio del trabajador sobre la herramienta de trabajo, a la existencia de ésta como accesorio y a la entidad trabajadora como depositaria de la inteligencia laboral, las opciones tecnológicas susceptibles de ser impulsadas, de ser tomadas en cuenta a partir del propio ordenamiento técnico del proceso de trabajo, son relativamente restringidas desde el punto de vista de las potencialidades creadas en la propia sociedad y, con mucha más razón, desde nuestra perspectiva contemporánea. Aunque, claro, llegado el caso, suficientes y abundantemente generosas para los requerimientos vigentes y la modalidad de su proceso de trabajo.

c) Contenido específicamente social del proceso de trabajo

El entorno técnico-material mínimo que regula la concentración y permanencia de la comunidad que obtiene sus medios de vida con la agricultura es el número de miembros laboriosos que colaboran directamente en la preparación, la siembra y cosecha de la tierra. Entre ellos surgen inevitablemente lazos unificatorios materiales enraizados en la propia realidad tecnológica del proceso de trabajo y consumo. Su unificación es, pues, objetiva y primordial. Pero como tal, esta unidad productora es insuficiente tanto para sobrellevar los avatares de las desgracias repentinas, las enfermedades y posibles agresiones externas, como, sobre todo, para la «restitución» de productos a los miembros laboriosos más antiguos que habían «adelantado» a los productores más jóvenes las condiciones de su existencia material y que ahora, en la paulatina reducción de sus capacidades productivas, esperan la restitución de su esfuerzo anterior.

La adhesión voluntaria a la economía de la caza-pesca-recolección, es materialmente insostenible en estas nuevas formas sociales del trabajo comunal, ya que ella mantendría en catastróficas crisis continuas la posibilidad de la perpetuación del ciclo tecnológico de apropiación de las fuerzas engendradoras de la tierra trabajada, de «adelantos y restituciones». La *comunidad* consanguínea, la unidad de parentesco[66], surge entonces como

[66] K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 428, 428 y 438-39; también «Carta a Vera Zasulich», cit., pp. 53 y 35.

la primera y más sólida respuesta social a las nuevas necesidades materiales que sostienen las nuevas condiciones de trabajo. Con la institucionalidad de la comunidad de parentesco como forma de concentración perpetuada de la fuerza de trabajo[67] y de su vínculo con la tierra laborable, la unidad productiva recubre socialmente de una manera específica el orden técnico-productivo del proceso de trabajo agrícola que requiere para su continuidad un mínimo permanente de concentración de fuerzas laborales, tanto para la perpetración del ciclo de «adelantos y restituciones» de medios de vida (alimentos, semillas, reservas, etc.), como para la posesión de la tierra y la transmisión de las técnicas de realización del proceso productivo. Con la *comunidad de parentesco*, a su vez, se completa el ciclo de «restituciones» a los primeros agricultores, que a través del desdoblamiento de la realidad material-organizativa de «adelantos y restituciones» en una ética de retribuciones, en un compromiso de reciprocidad como norma de comportamiento parental, asegura tanto la obtención de medios de vida en la época en que los antiguos trabajadores ya no pueden ejercer su actividad agrícola con la eficiencia social requerida, como legitima la importancia de los «adelantos» a las futuras generaciones productoras (ahora hijos y parientes), con lo que la comunidad así estructurada adquiere una sólida cohesión social capaz de autoperpetuarse indefinidamente.

La unidad de parentesco como forma de constitución y legitimación social de una configuración productiva es, pues, desde todo punto de vista, un producto social, un resultado de la autodeterminación de las personas, aunque se presenta como fundada sobre una relación natural, la consanguinidad, que llevó a Marx a hablar de una «comunidad natural»[68]. En realidad es una relación socialmente producida, ya que hasta el surgimiento de la agricultura la consanguinidad no desempeña ningún papel relevante en los lazos unificatorios de las agrupaciones sociales. Su importancia específicamente

---

[67] Según Bertonio, ayllu en aymara se decía también *hata*, que quiere decir semilla, y generalmente tiene el significado de linaje, de consanguinidad. El ayllu ancestral como forma social de posesión de la tierra, de la organización de la producción, de circulación de los productos, de acontecer de las técnicas laborales, fue inicialmente una específica unidad de parentesco definida por un «linaje procedente de un fundador común a veces mítico que se honraba en un lugar sagrado, huaca, sede de la o las divinidades que honran y a cuyo alrededor se entierran los muertos para asegurar, con la protección divina, la continuidad de las generaciones» O. Dollfus, *El reto del espacio Andino*, Lima, IEP, 1981. Las relaciones parentales más inmediatas y verificadas dentro del ayllu (o que posteriormente dan lugar a otros ayllus) igualmente estructuran una forma de relacionamiento productivo de la capacidad de trabajo: «al cuñado le llaman maza y al cuñado le llama macaca antiguamente […] al compadre del bautizo le llaman uayno, a los hombres con parentesco les llaman uauquicona y a las mujeres panicota […] estos compadres ayudavan en el trabajar y en otras necesidades y cuando están enfermos y en el comer y veve y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos vivieren. Y después, sus hijos y descendientes, nietos y biznietos se servían y guardavan la ley de dios antigua», Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México DF, Siglo XXI, 1988.

[68] K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 428, 438-439.

social viene con el surgimiento de la agricultura. La comunidad de parentesco es, pues, una relación social construida a partir de una determinación natural, la consanguinidad, que es colocada, que es puesta como forma social unificatoria de la pertenencia de la individualidad a la comunidad y a su lógica organizativa productiva, al entramado técnico que le antecede y la utiliza (a la individualidad). El parentesco como relación social visible y decisoria de la comunidad no debe hacernos olvidar que su importancia clasificatoria está determinada por la específica forma de la realidad material del PTI, y es una peculiar modalidad en la que la unidad social recubre esta forma material para darle continuidad histórica.

La comunidad de parentesco, al consolidar un orden de sucesión generacional de los productores en su intervención en el proceso de trabajo con sus respectivos deberes y atribuciones, tiende a establecer una lógica de intervención de los propios productores en su actividad laboral. De hecho, con el tiempo, intervención y sucesión, deberes y obligaciones quedan instituidos como atribuciones de la unidad comunitaria interiorizadas en los individuos como herencia, enseñanza, tradición, cultura, que aparecen personificadas por los mayores, los antepasados y los ancestros[69]. La entidad comunitaria surge así como sujeto supremo sobrepuesto a los individuos que la componen, tanto porque la acción de trabajar para vivir es comunitaria (en el caso de la *comunidad arcaica*) o familiar (en la *comunidad agrícola*), como porque además, en la identificación de la comunidad de los mayores[70], en los ancestros, en los padres legadores de la cohesión comunitaria vivida, ésta manifiesta la obtención de las condiciones de vida, alimento, semillas, técnicas productivas y tierras para los productores nuevos.

Esta exaltación de la comunidad por los individuos que la componen, su personificación, así como ha de brindar la emergencia de una intersubjetividad calificatoria de la unidad del grupo social, por tanto de la intensidad discursiva de la historia común (el supuesto celular de toda construcción nacional), ha de favorecer también en unos casos, y admitir pasivamente en otros, el surgimiento de una jerarquización dentro de la comunidad, ya sea que la unidad productiva básica sea la *comunidad* entera, o la *comunidad*

---

[69] Sobre las respectivas funciones de hombres y mujeres en los ayllus según las edades, el momento de casamiento, la viudez, la invalidez, etc., ver, J. V. Murra, *La organización económica del Estado Iinca*, Segunda Parte, México DF, Siglo XXI, 1997. Véase también, Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno,* cit.

[70] En el Inkario, la asignación de las tierras comunales «la emprendía y supervisaba el curaca, quien recibía su parte de las tierras asignadas», señala Murra; fuera de ello es el encargado de la regulación de los ciclos agrícolas, de la administración local de los recursos hídricos, de la organización de las prestaciones colectivas de trabajo para cultivar y cosechar las tierras asignadas a las autoridades superiores (de un ayllu mayor, de una parcialidad, de la nación o del Estado), de administrar los depósitos comunales, etc. El curaca, que es la condensación viviente de la unidad local del ayllu, venía de una «casa principal», esto es, de una familia específica que era asesorada o elegida por un consejo de los miembros mayores de la «casa principal», T. Platt «Pensamiento político aymara», cit.

arcaica, o esté segmentada en diversas familias nucleares (como en la *comunidad agrícola*): «la composición cambiante del equipo de productores –escribe Meillassoux– se refleja en la jerarquía que prevalece en las comunidades agrícolas y que se establece entre quienes vienen antes y quienes vienen después. Ella descansa sobre la noción de anterioridad. Los primeros son aquellos a quienes se debe la subsistencia y las semillas: son los mayores. Entre ellos el más viejo en el ciclo de producción no le debe nada a nadie, salvo a los ancestros, mientras que concentra sobre sí la totalidad de lo que los menores le deben a la comunidad». Y es gracias a este papel sobresaliente que el «mayor» (y con el tiempo la representación comunal de los «mayores» frente a otras comunidades menores) llega a desempeñar el papel de «responsable de las tareas relativas a la cosecha y al almacenaje del producto»[71].

Si bien Meillassoux estudia la formación de este «poder gestionario» en la *comunidad agraria*, sus reflexiones pueden ser extendidas con cierta reserva a la *forma comunal ancestral*, pues aunque aquí la «comunidad cultiva colectivamente la tierra y distribuye los productos entre sus miembros»[72], con lo que la gestión de los recursos o está a cargo de los propios productores directos o de un conglomerado de mayores, no es extraño suponer que, por la misma calificación de las actividades que los mayores desempeñan con respecto a la constitución de la comunidad, su posición social de «anterioridad» se consolide como forma gestionaria colectiva en un «consejo de ancianos» (masculino, femenino o mixto) que asuma la responsabilidad del control relativo al manejo de las subsistencias, con lo que, al institucionalizarse, es el poder que con el tiempo ha de trazar o defender las estrategias comunales referidas a la gestión de los medios de vida y, en especial, de un recurso decisorio para la continuidad de la entidad comunal: la capacidad de reproducción física de los miembros de la comunidad, la capacidad reproductiva de las mujeres.

Claro, al existir la unidad duradera del grupo productor y de su entorno de sustitutos (la comunidad) como forma específicamente social de la concentración de la capacidad de trabajo, la continuación de esta unidad perpetuada ideológica, política, cultural, imaginativa y étnicamente como comunidad de parentesco, requiere de la adopción de estrategias de reproducción física de sus miembros como parte de la realidad efectiva de la reproducción material de sus condiciones de producción; con ello, una estrategia para la forma de pertenencia y circulación de los miembros comunales que poseen la facultad individual de la reproducción física: las mujeres.

La adhesión voluntaria a la horda, que era un peligro para la continuidad de la organización productiva de la agricultura comunal, aquí, en el

---

[71] C. Meillassoux, cit., *Mujeres, graneros y capitales,* cit., p. 66.
[72] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía,* cit.; también «Carta a Vera Zasulich», cit., p. 35.

terreno de la reproducción física de la comunidad, lo es aun más porque hay la posibilidad de su extinción por un vaciamiento de mujeres en la comunidad. El lazo de parentesco se muestra, por ello, como una primera medida también para impedir este peligro; en tanto técnica de ocupación de las condiciones de trabajo, es a la vez una relación de atracción, de compresión de los miembros y de su descendencia dentro del grupo productor para impedir que éstos abandonen la división social del trabajo que la organización productiva ha puesto en marcha.

La retención de la descendencia resulta así la primera medida que la comunidad constituida implementa para autorreproducirse, y necesariamente va vinculada a la inamovilidad de las mujeres, que son las encargadas de la procreación de esta descendencia. Aunque igual cosa puede suceder con los miembros masculinos, es indudable que la agricultura y la búsqueda de la formación de lazos sociales permanentes coloca a la mujer como un ser jerarquizado, cuya actividad procreativa es una actividad especializada de vital importancia para la continuidad de la comunidad laboriosa.

La importancia de esta especialidad regenerativa de la especie, esto es, natural, ha existido siempre, sólo que ahora ella cobra importancia social específica, pues en ella se sostiene la posibilidad de la continuación del orden técnico-productivo que la agricultura ha engendrado. No se puede dejar al azar este recurso vital, se requiere de estrategias para administrar la organización de su reproducción física desde el momento en que el libre movimiento de los miembros de la comunidad, las enfermedades o el nacimiento fortuito de más miembros masculinos que femeninos vuelva escasa la presencia de las mujeres con capacidad procreativa, y con ello se ponga en riesgo la capacidad reproductiva de la entidad comunitaria en su conjunto y su laboriosidad global. Cuando se llega a esta situación, la mujer comienza a aparecer como específica condición social reproductiva (por sus cualidades naturales), sujeta a políticos de control, de administración y posesión, como lo son ahora la tierra y las reservas alimenticias. La mujer aparece así socialmente (ya no como mero condicionamiento natural) como elemento material imprescindible de la continuación del proceso de producción comunal, con una capacidad procreativa cuya administración constituye el basamento organizativo de la forma de concentración de la fuerza de trabajo en su conjunto.

La retención de las mujeres de la comunidad es una de las posibilidades de la regulación reproductiva. Cuando esta es una decisión autodefinida por las propias mujeres, son ellas mismas las que controlan el carácter social (y con ello el carácter natural) de su función reproductiva natural, y entonces podemos hablar de una autodeterminación en la que, por lo general, la descendencia se halla filiada por línea femenina. Cuando la sujeción de las mujeres en la comunidad está impuesta por los hombres, si

bien la comunidad como unidad logra un nivel de autopreservación de sus condiciones básicas de reproducción, se lo comienza a hacer a costa de una relativa pérdida de la autonomía de las mujeres sobre su función natural, que ahora, en tanto función social, comienza a escapar de sus manos y a supeditarse a fines «superiores» que empiezan a ser personificados por decisiones de hombres. En este caso la filiación de la descendencia comienza a afirmarse por línea masculina.

Ambas políticas establecen un tipo endógamo de las relaciones matrimoniales y de la reproducción física de la comunidad[73]. Dependiendo de la amplitud de los miembros de la comunidad, la endogamia ha de poder establecerse como una estrategia estable o bien como una organización frágil que permanentemente pone en desequilibrio la unidad comunal. Cuando los miembros emparentados o, mejor, referidos a un ancestro común, son reducidos, la posibilidad de un desequilibrio demográfico entre hombres y mujeres es mayor y puede ser catastróficamente intensificado por las enfermedades o muertes prematuras. En este caso la reproductividad física de la comunidad y la preservación de sus condiciones materiales de reproducción tiene que buscar otras vías, como el rapto de mujeres o la construcción de alianzas y compromisos con otras comunidades que le permitan asegurar su reproducción física al poder acceder a mujeres de otras comunidades pero, claro, sin por ello romper con la configuración social-material que condiciona el control de la comunidad de sus condiciones de existencia material (unidad productiva, posesión de la tierra, consanguinidad, etc.). En cambio, cuando la unidad de parentesco *real o ficticia* es amplia, abarca una gran *comunidad superior* o una serie de grandes comunidades unificadas por una infinidad de redes capilares de convivencialidad social, y la endogamia, que puede o no excluir a los parientes inmediatos (padres e hijos, quizá «primos»), se muestra como una organización altamente estable que permite a la comunidad salvar los inconvenientes demográficos a partir de la circulación interna de las mujeres que «pertenecen» a la comunidad.

Pese a que, como hemos señalado, es posible detectar en esta forma endógama de reproducción física comunal tendencias a una supeditación paulatina de la mujer a la unidad comunal, tanto más personificada y autonomizada de la misma mujer cuando la descendencia se establece por línea masculina, aun así esto no logra borrar por completo una relativa igualdad entre el papel social de los hombres y las mujeres dentro de la unidad comunal.

---

[73] A los ayllus en la época del Inkario, anota Garcilaso de la Vega: «No les era lícito casarse los de una provincia con otra, ni los de un pueblo en otro, sino todos en sus pueblos y dentro de su parentela por no confundir los linajes y naciones mezclándose unos con otros; reservaban las hermanas, y todos los de un pueblo se tenían por parientes y aun los de la provincia, como fuese de una nación y una lengua. Tampoco les era lícito irse a vivir de una provincia a otra ni de un pueblo a otro ni de un barrio a otro», Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, México DF, Porrúa, 1990.

Siguiendo los escritos de Morgan, Marx estudió la forma de unidad parental y los distintos tipos de familia nuclear que antiguamente se dieron. Valiéndose del concepto de *gens* que designa a una unidad social de parentesco cuya descendencia de un antepasado común puede reconstruirse de hijos a padres, estudia, como en el caso de los iroqueses de América del Norte, la existencia de una descendencia que va de hija a madre, esto es, de una «descendencia gentilicia por línea femenina»[74], con lo que también se podría hablar de una *gens* matrilineal. Colocada como precedente de la disolución de la familia panalúa (hoy llamada hawaiana), en la que la unidad estaba dado por el «matrimonio de las hermanas de un grupo con los maridos de todas ellas»[75], Marx extiende la unidad de parentesco gentilicio a los distintos tipos comunales arcaicos como el *sept* irlandés en su primer momento, el clan escocés, la *fara* albanesa, la *comunidad* de familia de Dalmacia y Croacia, la *gens* iroquesa, e incluso cree ver, con Morgan, en la llamada parcialidad andina descrita por los cronistas españoles a la hora de la invasión, una forma específica de esta unidad gentilicia[76]. Y aunque trata desde el punto de vista de la evolución de las familias nucleares panalúa y sindiásmica a la monógama, ve cómo la forma gentilicia lleva a que con el tiempo se presente la escasez de mujeres para permitir la reproducción física de la comunidad, la que condujo al inicio del rapto y compra de las mujeres[77].

Independientemente de la vía concreta que llevó a la escasez de mujeres para la reproducción de la unidad comunal (por fragilidad de la forma endógama, por desarrollo del grupo panalúa según Morgan, etc.) el rapto de mujeres inicia una nueva época ahora sí manifiesta y decididamente de inferiorización de éstas en la unidad comunal. Como lo ha demostrado excelentemente Meillassoux, la conversión de la mujer en un objeto de caza por parte de los hombres no sólo la convierte en presa de una imposición que la ubica en situación de inferioridad frente a sus captores hombres, sino que también su protección queda definida por la acción de otros hombres que no son «naturalmente más aptos» sino socialmente menos vulnerables. Así, las mujeres quedan reducidas ya a una posición de radical dependencia inferiorizante e inmediatamente de dominación[78].

El rapto de mujeres reestructura la unidad productiva de la comunidad. Inferiorizadas interna y externamente por los hombres, las mujeres pasan a ser controladas por los hombres y relegadas a tareas, si no más desagradables, al menos socialmente más desventajosas o menos creativas, con lo que queda instituida una división del trabajo familiar que perdura hasta nuestros días. Por

---

[74] K. Marx, «Cuaderno sobre Morgan», cit.
[75] K. Marx, *Los apuntes etnológicos de Marx*, cit.
[76] K. Marx, «Cuaderno sobre Morgan», cit.
[77] *Ibid.*, p. 87.
[78] C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* cit., pp. 41-54.

otra parte, se afirma la descendencia patrilineal e incluso la propia herencia inmueble se consolida por esta vía, pues objetivamente la posibilidad de la circulación de la mujer de una comunidad a otra la despoja de su derecho individual fundado en la preservación colectiva de las condiciones de producción y reproducción comunales. Con todo esto, a su vez, el *poder gestionario* de los medios de vida, los mayores, van entronizándose como poder social específicamente masculino, al igual que el de los cazadores y guerreros hombres que reafirman, imponen y legitiman su superioridad sobre el resto de los miembros comunales con su nuevo papel de «protectores» de las mujeres.

Esta forma de circulación de las mujeres, que ciertamente amplía las posibilidades de reproducción física inmediata de la comunidad, no anula sin embargo la incertidumbre de esta capacidad que se halla en posibilidad de ser víctima de sus propios medios, al estar la misma comunidad expuesta a una perdida repentina de «sus» mujeres, como lo fue también su conquista. Tampoco es rara una sangría aun mayor por una posible respuesta bélica de otros grupos. El poder meramente guerrero es, pues, desde todo punto de vista, inestable y riesgoso[79].

La transición a una forma negociada de la circulación de mujeres entre comunidades, e incluso entre ramas de una misma *gran comunidad*, surge inevitablemente como medio de normar una nueva vía de aseguramiento de las condiciones de reproducción comunal. El control de la fuerza procreativa de las mujeres a través de la utilización o innovación de formas económico-ceremoniosas de la circulación de estas riquezas, como la reciprocidad, si bien permite reglamentar equilibradamente el uso de estos valores sociales conjurando la violencia y enterrando las conflictividades destructivas, asegurando la previsibilidad de la disponibilidad de mujeres a largo plazo, lo hace a costa de la consolidación del sometimiento de las mujeres, de su capacidad natural procreativa y de su propia persona, al mando del «interés común» personificado en los *varones mayores*, en los padres[80]. Con ello, y a través

[79] Esta forma de circulación de las mujeres aún se conservaba en la época de inkario: «En la Guerra había siempre la posibilidad de adquirir concubinas que eran repartidas como botín (Cieza 1553). Cuando eran muchas las mujeres casaderas que se cautivaban, todo el ejército o la etnia triunfante se beneficiaba de ellas. Los caudillos chancas arengaron a sus combatientes antes de atacar el Cuzco, recordándoles que las mujeres cuzqueñas podían ser de ellos. Antes de ser dominados por los incas, la etnia Quichua invadió las tierras de los chancas y de los Aymaras, pero fueron aniquilados por éstos. Los vencedores mataron a todos los invasores, hombres y niños, pero se repartieron las mujeres. Estas mujeres tomadas como botín de guerra, en forma masiva, eran destinadas a ser concubinas. Los ejércitos no solamente podían capturar mujeres en las regiones que invadían, sino que también podían perderlas si eran derrotados, por cuanto los soldados y combatientes en general llevaban a sus mujeres y concubinas en sus campañas», Cieza de León, *El señorío de los incas* en B. Ellefsen, *Estudios incaicos 1,* Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón, 2002.

[80] Como costumbre preincaica, el novio iba con sus parientes a la casa del padre de la novia o «faltando éste, de su pariente masculino más destacado para recibirla como esposa [...]. Los parientes de mayor edad de ambos contrayentes los amonestaban respectivamente sobre sus obligaciones de esposos» escribe B. Ellefsen, *Estudios incaicos 1,* cit., p. 15. En el inkario, el matrimonio se realizaba en grandes ceremoniales públicos: «El modo que tenían en sus casamientos estos pacaxes era que

de la paulatina despersonalización de la función social-natural de la mujer, que ahora cuenta como simple portadora de una riqueza (la capacidad procreativa), la sociedad empieza su inmersión en una paulatina cosificación abstracta de esa utilidad portada que, bajo ciertas circunstancias, puede ser representada por otra riqueza y, por último, «obtenida» por esas otras riquezas, con lo que la circulación de mujeres ha devenido en un intercambio mercantil en el que la mujer aparece como un valor de cambio, comprable y vendible por un determinado valor-mercantil, como tiende a suceder en los límites de disolución de la unidad comunal, pero cuyos fundamentos han sido ya planteados desde el momento en que se inicia la inferiorización de la mujer respecto al hombre.

Las *formas* de producción, de reproducción de la unidad de parentesco y territorio de la *comunidad arcaica* y de la *comuna agrícola* son, pues, diversas y están directamente ligadas a la densidad comunitaria del PTI de los bienes de vida. La cosificación de funciones productivas, la restricción de los trabajos comunes a determinadas ramas, la consolidación y reforzamiento de las jerarquías parentales son, en este sentido, una señal reveladora de la forma específica que va adoptando la reproducción física de la comunidad y el tránsito a un mayor relajamiento de la mujer dentro de la unidad comunitaria. Este proceso de subordinación, que en la unidad comunitaria es relativamente controlado y refrenado por el ordenamiento organizativo del proceso de trabajo que la supone, con el tiempo, ante la paulatina disolución de todo tipo de comunitarización de las relaciones técnico-sociales y la transición a formas de propiedad privada, ha de devenir en una auténtica situación de esclavitud de la mujer respecto al hombre.

Ahora, independientemente de los tipos particulares que la reproducción física asume para perpetuar las condiciones productivas de la comunidad, todas ellas producen el parentesco natural o simbólico como forma general

---

el inca o su gobernador o cacique principal, en llegando al pueblo, hacía juntar los mozos y mozas que habían en él solteros y hacíales poner por hilera, unos a un lado y otros a otro, y decían a los varones que tomasen cada uno su mujer conforme a su estado y calidad, diciendo la mujer primero delante de sus padres con cuántos varones había tenido accesos antes que con él, y no queriendo hacer la dicha mujer la confesión, la desechaba y no la quería por mujer, aunque tuviese hijos con ella», Marcos Jiménez, *Relaciones Geográficas de Indias-Perú*, Madrid, Ed. Atlas, 1965. Las mujeres que no eran escogidas para los *akllawasis* eran llamadas *guasitas,* y «cuando algún indio pretendía casarse con alguna de ellas, hacían algún presente al padre y al curaca, y siempre tenían respeto, al tiempo de repartir las mujeres, a la voluntad que antes habían conocido de sus padres y de ellas», Hernando de Santillán, *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas (1563-1564)*, Madrid, Ed. Atlas, 1968. Junto a este papel gestor de la circulación de las mujeres desempeñado por los hombres mayores (curacas, padres, parientes), las mujeres, por sus cualidades de belleza o sus habilidades, podían ser recluidas en el *Akllawasi*, donde eran instruidas y eran susceptibles de ser «regaladas» por los Incas como esposas principales o concubinas a caciques, curacas o funcionarios estatales eficientes: la poliginia era pues un símbolo de status. Véase B. Ellefsen, *Estudios incaicos I,* cit. De aquí que el ayllu con sus jerarquías sexuales, su inclinada descendencia patrilineal, el papel de los kurakas y las abiertas o veladas inferiorizaciones de la mujer respecto a los hombres, pueda ser también visto (no única ni mayoritariamente, por supuesto) como una red institucionalizada de control y relegamiento (sistemáticamente puesto en tela de juicio) de la mujer.

de adscripción del individuo a la comunidad y, por tanto, a la vinculación social con las condiciones materiales que sustentan a la comunidad: los medios de subsistencia, las semillas, la tierra, las fuerzas productivas, etc. El parentesco, que es, no cabe duda, una técnica organizativa, resulta inicialmente de las relaciones estructurales de cohesión que surgen de la realidad objetiva del ciclo agrícola. Pero ahora el parentesco aparece ya como resultado de sí mismo, esto es, la comunidad de parentesco como resultado de la comunidad de parentesco, lo que significa que las redes sociales así logradas han alcanzado un grado de madurez tecnológica (relaciones de filiación de la descendencia, de circulación de las mujeres, etc.) propia realmente autosostenible. Cuando se está alcanzando este umbral, la individualidad social queda definida por su pertenencia a una comunidad y la relación entre el individuo productor con la tierra está mediada por el contenido social que ha adoptado la tierra y sus posibilidades de ser trabajada: el de ser patrimonio común, territorio, esto es, condición fundamental de producción, más la historia interna y la calificación social de la comunidad; más su autorrepresentación cosmovisiva en-el-mundo.

Objeto, medio y trabajo propiamente dicho aparecen así unificados en tanto componentes indisolubles de la comunidad, y ésa es su forma social de representación ante los miembros que la componen: la tierra en tanto contenido territorial de la comunidad; el trabajador en tanto miembro emparentado de la comunidad; el trabajo en tanto acto de convivencialidad engendrativa hacia los demás y por los demás. Territorio y parentesco quedan fundidos en un elemento activo que es el proceso de trabajo-en-acto, que existe así como proceso de trabajo de la comunidad, en la comunidad, para la comunidad, hacia la comunidad.

Aquí, a diferencia de lo que sucede en el capitalismo, la comunidad es el producto social más deseado y conscientemente producido por el propio trabajo material comunal. Así como no hay rango de autonomización objetiva del individuo respecto a la comunidad, tampoco lo hay del individuo comunal respecto a la tierra porque la afirmación objetiva-natural de la comunidad es la tierra que habita, que «posee» como condición de existencia. El individuo no sólo se adscribe al uso productivo de la tierra a través de la comunidad, sino que está con ella con la misma naturalidad que posee su adscripción a la comunidad a través del uso social del parentesco natural. La unidad de parentesco es inmediatamente usufructo territorial. De aquí que la tierra le sea tan inmediata al individuo comunal como la hermandad con el resto de su familia, algo «natural» socialmente[81]; y el disfrute del producto

[81] En el Inkario, «el acceso a la tierra, una preocupación relevante en toda sociedad campesina, solía darse automáticamente llegada la mayoría de edad, que era la edad del matrimonio. Todo campesino casado y físicamente capacitado recibía un lote de tierra suficiente para su sustento y el de su familia, lote que formaba parte de los bienes del ayllu al que pertenecía, De modo que para el campesino, el parentesco solía dar acceso a la tierra con la que se sustentaba», B. Ellefsen, *Estudios incaicos I,* cit., p.

del trabajo con los demás como consumo de un mismo cuerpo social diversificado. La tierra existe entonces ante el trabajador, en el proceso de trabajo comunal, como «cuerpo objetivo de su subjetividad», como algo ya-dado, como un presupuesto de su propia subjetividad[82].

La unión del trabajador con las condiciones fundamentales del trabajo, la tierra, ciertamente es fruto de todo un trabajo social de la construcción de la unidad comunal. Pero esa unión no existe directamente como fruto del trabajo inmediato del trabajador; en verdad la unión con la tierra preexiste al nuevo trabajador, que se vincula con ella como componente objetivo de su subjetividad porque la definición del comunario miembro emparentado de la unidad comunal es inmediatamente su vinculación a la tierra para producir en la comunidad y para ella. La comunidad es, por ello, en su determinación abstracta material, la forma social de la concentración de la capacidad de trabajo, a la vez que la forma social de unificación de los elementos del proceso de trabajo inmediato; y la «propiedad», si algún sentido puede tener aquí[83], no es otro que el de «pertenecer a una comunidad y mediante el relacionamiento de esta comunidad con la tierra, como su cuerpo orgánico […] como con los pre-supuestos pertenecientes a su individualidad, como con los modos de existencia de ésta»[84].

En lo que respecta a la intención social bajo la que esta unidad específicamente social de las condiciones de producción ocurre, la comunidad, al existir como forma de unificación de las condiciones de trabajo que produce el orden técnico-procesual, es ella misma la que existe socialmente ya en el *proceso de producción* en su conjunto, como objetivo de la producción, como la intencionalidad de la realidad del proceso de trabajo. El proceso de trabajo es, entonces, no sólo como representación social, como vimos antes, sino ante todo como intencionalidad material efectiva, tanto proceso de producción de bienes materiales como proceso de producción de la comunidad o, si se quiere, proceso de reproducción material de la entidad comunitaria[85].

Supuesta la forma de organización material del proceso de trabajo en el que cada miembro laborioso participa, reproducción de la comunidad en su contenido material significa «devolución» de los bienes materiales que el productor ha consumido previamente a su participación en el proceso

259. «En esta cultura –anota Murra– el derecho de acceso a los bienes de capital como la tierra era automático y se basaba en el parentesco», J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* cit., p. 64. «El acceso automático de cada individuo y de su unidad doméstica a los bienes estratégicos de la etnia me parece fundamental para el debate sobre 'modos de producción'. Este acceso no se podía comprar; no se heredaba de ningún familiar muerto ni había que merecerlo. Se obtenía de nacer en una unida étnica y de parentesco», J. V. Murra, «Guaman Poma, etnógrafo del mundo andino», en Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva corónica y buen gobierno,* cit.

[82] K. Marx, *Grundrisse*, cit. vol. 1, p. 438.

[83] Véase nota 60.

[84] K. Marx, *Grundrisse*, cit. vol. 1, pp. 445-446.

[85] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 1057; también *Grundrisse*, cit., vol.1, p. 438.

de trabajo; reposición de las semillas; producción de lo que ha de consumir ahora como miembro laborioso y adelanto de lo que consumirá cuando deje de poder producir. En la medida en la que la actividad del trabajador-social se dirige a cumplir estos objetivos, la normatividad objetiva del proceso de trabajo cobra una función directamente social, esto es, parte del orden técnico del proceso de trabajo toma cuerpo social bajo la forma de reproducción material de la comunidad, con lo que no sólo la forma social del proceso de trabajo queda determinada por su orden objetivo-material, sino que la primera llega a recubrir a la segunda, y en este caso, sin mediación alguna que no sea la socialidad perpetuada de la estructura técnica del PTI.

De esto se desprenden dos consecuencias: la primera, que la realidad material de los elementos que configuran el orden técnico-organizativo del proceso de trabajo y los productos del trabajo existen directamente como formas materiales que manifiestan la intensidad del proceso de trabajo, esto es, como formas materiales de la reproducción de la comunidad y, por tanto, el valor de uso objetivo con el que el producto del trabajo se presenta es, a su vez, la específica forma social del producto del trabajo, su sustancia social. El producto del trabajo es tal en tanto es consumido por la comunidad en el sentido amplio arriba descrito: en cuanto es un valor de uso inmediato cósico o simbólico para la comunidad en la que puede circular y consumarse-interpretarse de una manera simple –como en la *comunidad arcaica* y dentro de la unidad familiar nuclear de la *comuna agrícola*– o compuesta –como entre las distintas alianzas familiares entre varias familias de la misma *comunidad agrícola* o de varias de ellas–. La producción es, pues, directamente una producción de productos o para el autoconsumo de la unidad productora[86], independientemente de la forma social en que circulan, o para la reactualización de los vínculos sociales internos que puede ser vistos, a la vez, como una forma de interpretación-consumo que asegura al final la obtención de bienes materiales para todos los miembros de la comunidad; de valores de uso como calidad social del producto[87].

El valor de uso no es solamente el atributo material del producto del trabajo como en toda forma de producción social; en la amplitud de sus formas materiales-simbólicas, aquí es la propia forma social del producto del trabajo surgida de la intención social bajo la que los diversos componentes del proceso de trabajo son concentrados y la específica forma social-material en la que la unificación-en-acto de esas condiciones ocurre en el proceso de trabajo inmediato. Esto, por supuesto, no niega que circunstancialmente o regularmente parte del producto del trabajo comunal pueda asumir la forma social de mercancía en los intercambios con otras comunidades ajenas y otras organizaciones sociales. Pero se trata sólo de

[86] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 435.
[87] *Ibid.*, vol. 3, p. 423.

aquellas partes excedentarias que no afectan al núcleo central de la producción destinada a la autorreproducción comunal[88], y además, esta porción del producto puesta en circulación siempre está dirigida a la obtención de otros productos, de otros valores de uso que satisfagan directamente las necesidades materiales de la comunidad[89].

En este sentido podemos decir que la organización técnico-social, tanto de la economía comunal arcaica como de la forma de *comuna agrícola*, excluye inexorablemente la interiorización de la forma mercantil del producto del trabajo. Un ejemplo de economía comunal plenamente desmercantilizada es señalada por Marx en la economía incásica[90], en la que «el producto social no circula como mercancía ni se distribuye mediante el comercio de trueque»[91], que sería ya una forma de intercambio equivalente sin mediación monetaria.

---

[88] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 435; vol. 3, p. 418. Refiriéndose a ciertos mercados o tiangues que existían en ciertas regiones con el norte del Ecuador a la llegada de los españoles, el cronista Ortiz de Zúniga anota: «En el tiempo del Ynga no había mercaderes en grueso como los hay entre los españoles sino eran los indios del tiangues que vendían a otros comida solamente y que ropa no se compraba porque cada uno se había lo que había de menester y las otras cosas eran de poca cantidad y no había hombres caudalosos de mercancías», Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita a la provincia de León de Huánuco* [1562], citado por Carlos Sempat Assadourian, «Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chucuito», en Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comp.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social,* La Paz, CERES, 1987.

[89] Ya en la Colonia, y una vez desestructurados los procesos de reproducción de los ayllus, Ortiz de Zúñiga escribe sobre los ayllus chupachus: «En sus tierras tienen algodón, coca, maíz y que vienen a lo rescatar los indios Yaros y los Guaraníes y Guánucos, y otros de las Xalcas vienen a rescatar con ellas que traen charqueo y lana y ovejas y lleván por ello coca y algodón y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate». Ortiz de Zúñiga, citado en C. Sempat Assadourian, «Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chucuito», cit.

[90] La explicación que da de ello un fraile español que llegó a estas tierras poco después de los primeros colonizadores, es la siguiente: «Por ser la tierra [...] destas partes muy doblada, unas partes dellas muy frías, por estar muy altas, otras dos y tres leguas, muy calientes, por estar muy baxa y a riberas de ríos». Las distintas parcialidades o confederaciones de ayllus, «como era todo uno y de un señor gozaban todos dellos [...] tratávanse todos y comunicábanse como hermanos en las comidas y contrataciones», esto es, todas las células productivas de los ayllus tenían acceso directo a las tierras y productos de las distintas zonas ecológicas. Las citas son de Fray Domingo en una carta al Consejo de Indias en 1550, citado por C. Sempat Assaduorian, «Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chucuito», cit. J. V. Murra, por su parte, describe esta singular forma de circulación de los productos de la siguiente manera: «Los bienes codiciados y aún los indispensables no son adquiridos ni a través de las plazas de mercado ni de la renta de los señores. Para alcanzar la productividad ajena hay que establecer lazos de mutualidad, detonadores que permitan accesos a derechos sobre los demás», que vendrían a ser el «comprometerse con la organización social, con una ideología de parentesco que puede ser real, impuesta o ficticia», J. V. Murra, en «¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?», en *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social,* cit., p.51-64. El parentesco resulta así la amplitud de la realidad social primaria del valor de uso, en tanto que la circulación de las riquezas sociales por la acción administrativa de las autoridades de los ayllus fusionados en «nación» o, por último, por el Estado, constituyen el segundo y tercer nivel de la realidad social del valor de uso, con distintos efectos unificatorios, dependiendo de la densidad intersubjetiva que fluye a través de esos niveles.

[91] Para la organización económica comunal, «la venta de la parte del producto que entra realmente en la circulación, vale decir en general, la venta de los productos a su valor es de importancia secundaria». K. Marx, *El capital,* cit., vol. 3, pp. 423, 1012-1013; también vol. 2, pp. 178, 136.

La no existencia de relaciones de cambio o su carácter secundario significa entonces que la unidad productiva social es autosuficiente[92], que es capaz de reproducir por sí misma la totalidad (o la mayor parte) de los medios de vida indispensables para sostener, reproducir y perpetuar la entidad comunitaria. La comunidad reactualiza entonces, de una manera superior, la unidad del trabajo manufacturero de confección de herramientas, utensilios, vestimenta, vivienda, con la apropiación de los productos de la tierra[93] que existió en la economía de la caza-pesca-recolección. Esta unidad entre la actividad agrícola y manufacturera, por la capacidad de acumulación que otorga el asentamiento fijo, adquiere una mayor amplitud y densidad: se incursiona en la construcción de viviendas resistentes y durables, de depósitos, de canales de riego, de remodelación de la geografía natural para adecuarla a los fines agrícolas, de armas para preservar lo poseído, de nuevos conocimientos astronómicos, hidráulicos, biológicos y tecnológicos para adecuar la eficacia productiva del trabajo agrícola, etc.

A medida que la vastedad de la tareas requeridas y de la propia estructuración social que se va levantando por las exigencias de la organización del trabajo, si bien la unidad productiva (comunal en un caso, familiar-comunal en el otro) hace recaer sobre sí misma la expansión de estas nuevas funciones preservando la autosuficiencia y la unidad del trabajo agrícola de industrial, manual e intelectual, entre los miembros de la unidad productiva considerada como un todo surgen divisiones internas del trabajo más o menos flexibles o fijas, pero en tanto «funciones»[94] de la propia unidad productiva, en tanto actividades particulares de un mismo cuerpo que de este modo se provee de lo necesario para reproducirse. La división del trabajo no existe aquí como autonomía especializada de los individuos independientes, sino como tareas y habilidades de un sólo cuerpo productivo a través de sus componentes individuales[95]. Las relaciones de jerarquía social que se están formando dentro de la comunidad, y que se expresan como división del trabajo por familias, por sexo, desempeñan en este

---

[92] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 436; también *Grundrisse*, cit., p. 429. Esta autosuficiencia no debe confundirse «con la noción de autarquía. No excluye las relaciones con el exterior e incluso ciertos intercambios mercantiles siempre que sus efectos sean susceptibles de ser neutralizados y que no se llegue al límite crítico más allá del cual las transformaciones de las relaciones de producción que implican sean irreversibles.», C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales,* cit., p. 60.
[93] K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 429; también *El capital*, cit., vol. 3, pp. 426-427, 1012.
[94] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 95.
[95] Describiendo la vida comunal en los ayllus, un cronista español anota en 1590: «Entre ellos no había oficios señalados […] sastres, zapateros y tejedores, todos sabían tejer y hacer su ropa. Todos sabían labrar la tierra y beneficiarla […] todos hacían sus cosas y las mujeres son las que más saben de todo […] otros oficios que no eran para cosas comunes y ordinarias […] tenían sus propios y especiales oficiales como eran plateros y pintores y olleros y banqueros y contadores y tañadores y en los mismos oficios de tejer y labrar o edificar había maestros para obra prima de quienes se servían los señores […]» Joseph Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, citado en J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* cit.

caso el fundamento explicativo de la división social del trabajo entre ramas productivas (agricultura, artesanía, preparado de alimentos, conocimiento astronómico, etc.) cuando éstas surgen. Puede decirse así, por ejemplo, que «toda la comunidad cultiva colectivamente la tierra mientras que las familias celulares practican el hilado, el tejido como industria doméstica subsidiaria»[96], o bien que sólo todos los hombres o todas las mujeres se dedican a la agricultura, mientras que las actividades industriales están a cargo de las familias celulares, etc.

Cuando la unidad productiva básica ha devenido en una estructura más simple y reducida, como la familia nuclear, las actividades productivas susceptibles de ser realizadas son más escasas o menos intensas, por lo que es probable un mayor impulso a entablar relaciones de colaboración productiva o de intercambio con otras comunas y unidades sociales distintas a la suya. Si estas relaciones se realizan con unidades productivas con las que se mantienen antiguas relaciones de parentesco real o ficticio que hablan de un remoto origen e historia común, estamos ante la *comunidad agraria* de esta unidad familiar en sus distintos tipos, en la que la producción familiar se desenvuelve en medio de profundos lazos productivos comunales, como la posesión de la tierra comunal por las distintas familias, actividades laborales comunitarias, control de aguas, fiestas y actividades culturales-políticas unificadas, lazos reproductivos materiales, como las relaciones de circulación de productos entre las unidades familiares, formas de autogobierno, o físicas, como la circulación de mujeres entre las distintas unidades familiares de la comunidad.

En este caso, la comunidad que engloba a las familias nucleares es un compacto social, un entramado complejo de relaciones productivas, asociativas, culturales, imaginativas en las que el trabajo familiar se desenvuelve y cobra sentido social. Cuando los vínculos de las familias con otras unidades productivas son aleatorios y son independientes de un tipo de unidad social previa, ya no estamos hablando de una formación comunal previa, sino de lo que se ha venido a llamar la economía campesina doméstica o pequeña propiedad campesina, que resulta de una forma de disolución de las formaciones comunales. Sobre esto comentaremos al final del capítulo.

Ahora, como la aglutinación comunitaria en la forma *ancestral o arcaica* actúa como fuerza de unificación de las condiciones de trabajo, como finalidad de la producción y como fundamental fuerza productiva social y cuerpo unificatorio del trabajo humano en los procesos de trabajo, también en torno a ella se construye la calidad social específica de las relaciones de control y soberanía del trabajo vivo respecto al objeto, al medio y al producto del trabajo.

---

[96] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit.

Mientras que antes, con la caza-pesca-recolección y la adhesión voluntaria a la horda, es el individuo laborioso el que ejerce su supremacía relativa sobre el instrumento de trabajo, sobre los ciclos productivos, sobre los ritmos laborales y el destino del producto, ahora la existencia material del individuo trabajador está mediada por su pertenencia comunal. El principal medio de trabajo, la tierra, sólo tiene realidad social frente al trabajo en tanto posesión comunal; y el trabajo sólo puede realizarse como trabajo agrícola si cuenta con el acceso a esa tierra, con los medios de alimentación hasta la cosecha, con las semillas, con los conocimientos técnicos, esto es, si es integrante de las fuerzas de una comunidad.

Esta relación productiva no anula las relaciones de control del trabajo sobre sus medios de trabajo, más aun cuando hemos visto que los medios de trabajo en su eficacia material sirven simplemente como liberadores de energía laboral y el PTI se halla sostenido sobre el conocimiento y habilidad directamente volcadas por el productor directo, lo que establece un control y poderío estructural relativo del trabajador sobre las condiciones de trabajo. Lo que sí sucede, en cambio, es que el control tiene ahora una forma compleja porque no está individualizado o, si se prefiere, porque la forma social del consumo de la fuerza de trabajo no es individual sino comunitaria, y es en ésta en la que este consumo cuenta como eficacia material, como producción-de-utilidad. La fuerza de trabajo de todos los individuos es poseída individualmente; pero así en cuanto tal, individualmente aislada, es socialmente unilateral, incompleta, insuficiente, insostenible. El trabajo útil existe *socialmente* en cuanto es función específica del trabajo comunal total dirigido a la continuidad del orden social comunal (material y simbólico, festivo); la comunidad es a todas luces la unidad en la que todos los trabajos individuales se explican como funciones particulares de un trabajador colectivo que es la misma comunidad.

El control del trabajo-vivo sobre las condiciones de su realización material sólo puede darse, por ello, en tanto control del trabajador-comunal sobre sus condiciones materiales de producción. La unidad comunal queda sobrepuesta sobre el individuo-trabajador, y este último realiza su soberanía sobre las condiciones de trabajo sólo a través de la unidad con el resto de los trabajadores en la comunidad. Lo que se sobrepone a la soberanía individual no es una relación tecnológica, ni una realidad social autonomizada y abstracta como la forma de valor en el capital; ni siquiera es una relación técnica que objetiviza una relación social. Es una relación social, la comunidad, plenamente concreta y directamente vinculada a su individualidad, porque es la representación real y factible de la unión de las individualidades para reproducirse y perpetuarse satisfactoriamente.

Los ritmos de trabajo, la rotación de tierras, las pausas, los disciplinamientos laborales, los tiempos de festejo y gozo que los complementan, los

ritmos de trabajo común, los turnos, etc., son en todo momento acuerdos negociados y establecidos comunitariamente en relación a los amplios márgenes que establece el metabolismo productivo de la naturaleza (estaciones, rendimientos, etc.) y las pautas heredadas de los predecesores que, al igual que la tierra común heredada, se presentan ante los individuos como componentes sustanciales de su propia subjetividad. El control de la gestión del proceso de trabajo (PTI) recae así en la entidad comunitaria considerada como unificación activa de todos los trabajadores directos y, por mucho que esta unidad quede representada y personificada por el «mayor» o por un conglomerado de mayores, su función rectora o directora sólo traza márgenes temporales y compromisos comunes dentro de los cuales tiene que desarrollarse el control y usufructo productivo de los trabajadores individuales integrantes de la unidad comunitaria. La fuerza de la tradición se ejerce como voluntaria reafirmación social del individuo, al igual que la continuidad de los códigos y ritmos laborales. Ellos preexisten como normatividad social pero se realizan como voluntaria aceptación individual; de ahí ese carácter deliberativo, flexible y hasta festivo de la organización de los ciclos productivos que aún hoy es posible encontrar en la forma de actividad común de las familias campesinas de la *comunidad agrícola*.

Esto, a su vez, explica cómo es que (aunque esto sea una abstracción de poco sentido en la economía comunal) el producto del trabajo comunal necesariamente cae bajo el control del propio trabajador, y, como el trabajador social sólo existe como trabajador colectivo ramificado entre muchos trabajadores individuales, el producto del trabajo es por definición comunitario, como lo es el propio trabajador social. En la *comuna agrícola*, en la que el trabajador social es la familia con los mismos atributos de control sobre el proceso de trabajo que hemos señalado para la *comunidad ancestral*, el producto del trabajo recae directamente bajo la decisión común de la unidad familiar. Y cuando se emprenden faenas comunes con el resto de las unidades familiares que conforman la comunidad, no es la comuna la que funciona como unidad de consumo, sino la familia, ya que después del trabajo común cada familia recoge una parte del producto de acuerdo al grado de participación en la laboriosidad total desplegada. Aquí el trabajador social de la forma comunitaria es la familia, aunque en ciertas ocasiones puede actuar también como comunidad, pero no en su forma esencial.

En la comuna ancestral en su tipo clásico no existe, en cambio, esta repartición de productos entre familias de acuerdo a su participación en el trabajo total, pues todos los trabajadores individuales que trabajan con medios individuales o colectivos de trabajo se comportan como «funciones» de un trabajo global. Cada familia celular, cada individuo de la comunidad recibe según los requerimientos, de la misma manera que en el caso de la *comuna agrícola*, cada miembro de la familia consume los alimentos del

depósito familiar-común de acuerdo a sus requerimientos. El producto del trabajo es pues, en la *comuna ancestral*, como la tierra y la semilla: una posesión comunitaria controlada por el trabajador social que es la comunidad entera, y esta es la forma social específica en la que el trabajador directo ejerce control y soberanía sobre el fruto de su actividad productiva.

En el caso de la comunidad agrícola, por su parte, se produce una separación entre las condiciones de producción comunales, el proceso de trabajo comunal y el producto comunal. La tierra sigue bajo control de la comunidad entera; el trabajo combina la actividad laboriosa directamente comunal con la familia, adquiriendo mayor importancia esta última; y el producto del trabajo en el caso de una actividad comunal queda ahora distribuido entre las familias celulares para las que el control sí es «comunitario», al igual que el producto de su laboriosidad aislada.

C. Recubrimiento de la forma social comunal sobre la forma material del proceso de trabajo inmediato

De lo que ahora se trata es de ver cómo la materialidad del proceso de trabajo expresa óptimamente las determinaciones de forma social específica del trabajo comunal o, lo que es lo mismo, cómo es que las relaciones sociales bajo las que se ha organizado el proceso de trabajo inmediato toman cuerpo pleno o supeditan realmente el conjunto de la realidad técnico-procesual del PTI que le dio sustento material y que ahora aparece como resultado directo de la propia forma social del trabajo.

En el régimen del capital, en tanto es el tiempo del trabajo social apropiado, el alma y finalidad última del proceso de trabajo, la normalización y disciplinamiento de la fuerza laboral para su más amplia efectividad durante su consumo por el capital, la regulación cronométrica de los tiempos laborales, la objetivación despótica e irresistible de los comportamientos y usos laborales a través de la subordinación del conocimiento al proceso de trabajo constituyen la específica forma de interconexión técnico-material bajo la cual el contenido social del proceso de trabajo capitalista adquiere una realidad propia producida por sí misma. La supeditación de la realidad material del PTI por la forma social se realiza aquí en la cualidad específica social-material de los medios de trabajo (el sistema automático de máquinas) y en una determinada forma de utilización del conocimiento científico en la producción. Con lo que tenemos una determinada configuración de la subordinación de la unidad técnico-material del proceso de trabajo a la forma social del proceso de trabajo.

En el caso de la comunidad ancestral o arcaica, el tipo de subsunción real de la forma material del proceso de trabajo o determinación social de

las condiciones técnicas productivas no está en función de la cuadriculación cuantificada del tiempo y los ritmos laborales que deben ser expropiados por los no-productores, porque el no-productor y su función expropiadora no es una categoría del PTI, y cuando lo es, lo es exteriormente a la intimidad de ese proceso de trabajo inmediato. Esto no significa, por supuesto, que el tiempo de trabajo no sea un parámetro en el que la producción comunal se realiza, sino que no es el tiempo de trabajo, ni mucho menos su apropiación, el centro neurálgico e infinitamente ramificado de la organización del trabajo social. La producción comunal tiene sus propias temporalidades técnico-productivas que son subsumidas socialmente a la producción de utilidades reproductoras inmediatas de la unión comunal. De ahí la importancia del ritual colectivo, de la ceremonia productiva por encima de la productividad cósica que caracteriza a la producción capitalista; es que la primera es a la vez producción consciente y deseada, tanto de medios de vida como de socialidad satisfactoria, de convivencialidad humana entre sí, con la naturaleza y los dioses que lo espiritualiza todo. La utilidad material, cósica y simbólica directamente consuntiva por la unidad comunal es el núcleo y finalidad del proceso de trabajo y es ella la que fija la específica temporalidad social que ha de desempeñar el tiempo de trabajo.

Y es que en las formas sociales del trabajo el tiempo, y el tiempo de trabajo en particular, no pueden ser conceptualizados como un orden primario independiente y universalmente aplicado. Al igual que en la mecánica cuántica, en la que el tiempo debe ser «deducido de un campo multidimensional, como un orden particular», por lo que se requiere hablar del tiempo como algo relativo que varía según la «velocidad del observador», en la organización social el significado del tiempo de trabajo depende de la forma social en la que está estructurado el movimiento del proceso de producción, de la forma social en que la riqueza existe, de la forma en que la sociedad distribuye su laboriosidad y asigna el contenido del disfrute. En las formas comunales el tiempo de trabajo no sólo no es una cualidad abstracta de la actividad de los individuos, pues ella está supeditada a formas rituales y simbólicas, sino que además ese tiempo no existe como sustancia social de la riqueza ni forma de intercambiabilidad; a lo más es un requisito material subyacente al sentido y finalidad de la actividad de los individuos.

Como hemos visto, la herramienta manual en la economía comunitaria (*ancestral* y de la *comuna agrícola*) no sintetiza la totalidad del carácter material-tecnológico del relacionamiento del ser humano con la naturaleza, como sucede en el capitalismo, sino que este carácter material debe ser buscado además en los medios de trabajo complejos (por ejemplo, los canales de irrigación, camellones, acequias, depósitos, etc.), en las llamadas técnicas simbólicas y en lo que constituye la fuente de todas ellas: el conocimiento y el comportamiento interpretativo directamente aplicado a

la producción con los que el ser humano social se relaciona con las fuerzas naturales. Es entonces el entendimiento de la territorialidad y el horizonte social en los que se desenvuelven los comportamientos activos, la representación social creativa que las personas emplean para relacionarse con la naturaleza, lo que nos ha de brindar la forma completa en que acontece la subordinación real de las relaciones tecnológicas del proceso de trabajo a la forma social del proceso de trabajo comunal. En este aspecto, las diferencias entre la comunidad ancestral y la forma de comunidad agrícola, más que de fondo, son de densidad e intensidad de las determinaciones.

La tierra, que en términos abstractos es el fundamental medio de trabajo a través del cual la comunidad obtiene sus medios materiales de vida, al estar mediada en su acceso productivo por la pertenencia previa de los individuos laboriosos a la comunidad, ella (la tierra) existe como prolongación objetiva de la subjetividad de los individuos-trabajadores.

No sólo es la densidad histórica de la comunidad la que está manifiesta en esta forma de acceso y utilidad social de la tierra, sino que además se da como verificación de la extensión del cuerpo del individuo que vive en la comunidad. La tierra y su usufructo no son externas a la existencia individual en la comunidad, son su prerrequisito y su verdad. El nacimiento y el desarrollo del individuo en la comunidad es por definición su acceso a la tierra y a la historia como algo natural a su propia existencia. Los recursos comunales se presentan como un segundo cuerpo que está dado al individuo en comunidad con la misma certeza que la de sus partes corporales. Y así como la corporeidad inmediata de cada individuo es una entidad viva dotada de intenciones, de temperamentos, de comportamientos, aquello que se le presenta como prolongación de su subjetividad social, la tierra, no puede menos que ser un ser vivo, lleno de intenciones, pero que, a diferencia de las suyas, tiene un carácter superior, supremo, divino. Claro, la tierra devenida en territorio es la prolongación objetiva de cada individuo, mas lo es de todos a la vez frente a todos los demás. Es la representación viva y palpable de la comunidad que, expresando a cada individuo, lo supera porque es más que la manifestación de todos juntos, incluidos los antepasados y los que vendrán posteriormente en el ciclo reproductivo. La tierra es, entonces, la existencia de la unión suprema que envuelve a todos al mismo tiempo, es el ser íntimo que cobija a las fuerzas vivificantes de la comunidad, a las potencias que dan vida a la comunidad. Es historia viva de todo hacia todos y de todos hacia todo, en una temporalidad que se hunde en el pasado más remoto y muerde el futuro más distante. Es, pues, territorialidad razonada sin mediación y esa es su específica forma de existencia social en la comunidad.

El ser humano se identifica así como resultado de la naturaleza cuya condición fundamental de existencia está igualmente dada como naturaleza pura, como preexistente a todos porque es más que todos. Esta naturaleza

viva que existe como prolongación del individuo es mucho más que el propio individuo, porque es la densidad histórica de la comunidad de la que cada individuo es sólo su criatura. Pero a la vez, es también cuerpo supremo y divino porque sus fuerzas y sus riquezas (descubiertas u ocultas) son las que mantienen a los miembros de la comunidad, los reproducen; y si éstas asumen el carácter de divinas, no sólo es porque en ellas radica la posibilidad de vida de la comunidad, sino que, por sobre todo, son fuerzas que no son tampoco de la comunidad, ni de su historia; preexisten a ella pero, curiosamente, sólo se muestran ante el individuo precisamente a través de la existencia histórica de la comunidad, a través de su devenir. Hay, pues, un sentido contrapuesto y complementario de interioridad/exterioridad entre el individuo comunal y la tierra, entre él y las fuerzas naturales que lo rodean y lo alimentan. Por una parte, se reconoce en ellas porque se vincula a ellas socialmente. Por otra parte, esas fuerzas objetivizan a todos los demás miembros de la comunidad, al pasado y al porvenir, pero tampoco se agotan en esta representación de la territorialidad comunitaria ya que son, a la vez, un conjunto de fuerzas que preexisten a la comunidad; le dan vida pero son mucho más que su vida; son naturaleza a través de la cual la comunidad verifica su historia, pero en verdad son mucho más que esta reafirmación: son el sustrato todopoderoso de toda vida posible. La tierra, como la más inmediata e importante de estas fuerzas, es por ello un exterior ser supremo y divino (naturaleza), pero a la vez íntimo y esencial a la realidad histórica de la acumulación social verificada y ansiada de la comunidad (territorialidad).

La relación con este ser vivo supremo, la actitud laboral ante él, la tecnología en su internalización social o racionalidad general que la explica, tiene que llevar necesariamente, entonces, componentes afectivos, respetuosos a la vez que ceremoniosos y dialogantes con estas fuerzas vivas. La calidad productiva de este diálogo ha de estar basada en la representación intercomunicativa de la lógica material de adelantos y restituciones, de generosidad recíproca, de compromisos entre los seres humanos y la naturaleza, de la que se excluye todo tipo de acción depredadora que se presenta como atentatoria a la convivialidad forjada[97]. Jamás se ha tomado de la

[97] «La pachamama y los achachillas son, para los agricultores andinos, como seres sagrados. Una realidad vital al igual que cualquier ser viviente. Por eso, la tierra y los territorios del ayllu, así como la sayaña, la aynuqa y la qallpa antes de ser una mera propiedad, son algo inalienable que vive junto al ser humano. Son seres sagrados que pueden cuidarnos, pero también castigarnos, pueden darnos vida pero también resentirse; nos defienden contra las cosas malignas, pero también pueden conducirnos a la enfermedad. En este sentido la interacción ser humano-naturaleza está inserta dentro de estos principios: hay que proteger la naturaleza para recibir la protección, hay que alimentarla para recibir una buena producción de alimentos», S. Yampara, «Economía comunitaria andina» en Hans van den Berg y Norbert Schiffers (eds.), *La cosmovisión aymara*, La Paz, UCB/HISBOL, 1992. En su estudio sobre el Señorío de Canta, Rostworowsky muestra que no existían grupos especializados sino que todas las parcialidades en su conjunto se reunían para fabricar los objetos que necesitaban; desde el tejido de ropa, la esquila de los camélidos, la fabricación de calzado hasta la elaboración de charqui. M. Rostworowsky, «Canta: un caso de organización económica andina» publicado en *Etnohistoria y antropología andina*, Lima, Museo Nacional de Historia, 1981

naturaleza nada que no haya sido devuelto: el ser humano primitivo no tala un árbol, no traza un surco sin «calmar a los espíritus» por medio de un contradón o un sacrificio. Este tomar y devolver, dar y recibir, es esencial; siempre se trata, a través de los dioses, de una actualización del «intercambio simbólico», nos señala Baudrillard.

Esto es un ejemplo de lo que se ha venido a llamar un desdoblamiento del orden técnico-productivo del proceso de trabajo en la representación social de la vinculación laboral con sus condiciones de realización; en este caso, con la fertilidad de la tierra y el resto de las potencias vivificantes de la naturaleza. La fertilidad, el riego, la buena cosecha, se presentan así como generosidad del ser natural supremo que debe ser retribuida con una contraparte que renueve –como en el orden técnico-procesal y ahora como explicación social de ese mismo orden– la cosecha gratificante en un nuevo ciclo agrícola[98]. El trabajo, las técnicas productivas, el tiempo, no existen por ello en la economía comunal como «inversión» de la que se deba obtener un valor multiplicado; su forma social es la del gasto, del sacrificio que alimenta a la naturaleza en reciprocidad al acto cualitativo (no cuantitativo) de sustentación y vida con la que la naturaleza mantiene al individuo y a la comunidad. El proceso de trabajo se presenta, se visualiza como un proceso de reciprocidad ininterrumpida, y esta es la forma social en la que el trabajo se explica para los trabajadores.

El comportamiento de las fuerzas naturales que sustentan la vida comunal aparece socialmente no como cosas sino como dones, como «adelantos» que deben ser restituidos por una contraparte, como devolución de un bien adelantado o como sanción de un incumplimiento que significa la violación de este orden general de la circulación de las riquezas. Surge entonces también una ética laboral de cómo-es-que-se-debe-producir para que la naturaleza brinde sus frutos y, más aun, de cómo es que el trabajador social se debe realizar en la naturaleza para que se pueda acceder a las bondades que ella es capaz de engendrar, y que podemos llamar una ética tecnológica comunitaria basada en la comprensión y adecuamiento de los signos del «temperamento», de la disponibilidad de las fuerzas naturales para ser tratadas y utilizadas por el trabajo comunal.

Al presentarse (que es distinto del ser material, aunque es su forma social de existencia representada), la actividad productiva como diálogo y convivencia mutuamente beneficiosa entre la comunidad y la naturaleza como

---

[98] Al referirse al significado que tienen las ofrendas a las divinidades de los ayllus del Norte de Potosí, Olivia Harris anota: «Es notable que la metáfora usada para explicar la ch'alla, el sacrificio y otras ofrendas no sea la del intercambio sino la de la alimentación. Los hombres deben «alimentar» a las divinidades para que ellas, a su vez proporcionen alimento a la sociedad humana», O. Harris, «Phaxima y Qullqi. Los poderes y significados del dinero en el norte de Potosí», en O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (eds.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social,* cit.

supremo ser-vivo cuya capacidad vivificante puede ser comprendida, consultada, conducida, mas nunca «domesticada» ni «usurpada», pues ello entra en contradicción con el fundamento material de la reproducción comunal, el consumo y la forma de utilización de todas estas fuerzas naturales adquiere el carácter social de misteriosas y divinas actividades engendradoras de vida. En una extraña combinación de diálogo, de ceremonia contractual, de racionalidad comprensiva, de recepción y adelanto de contrapartidas, la entidad comunal representa el significado y la comprensión general de su actividad productiva. Y como sucede con las fuerzas naturales, no sólo divinamente extrañas, sino profundamente imprevisibles por su comportamiento vivo, a pesar de la amplitud de la comprensión, la continuidad de la existencia comunal, la vida común, pende de un hilo de imprevisibilidad; la «negociación», el diálogo, la convocatoria respetuosa a su manifestación moderada, previsible, se desarrollan entonces como esfuerzo común de llamado a la generosidad y apaciguamiento de las perturbaciones catastróficas de la presencia de las fuerzas naturales ante la comunidad. La divinidad adquiere simbolismo religioso y la religión un sentido productivo.

La naturaleza-viva, vista como entidad orgánica actuante, es la poseedora de las fuerzas y riquezas que permiten a la comunidad vivir. Pero como esta naturaleza es cognoscible en su imprevisibilidad, en tanto temperamento y comportamiento de un ser vivo-divino-supremo, entendible mas no controlable, no sometible, el ser humano comunal depende para reproducirse, de la actividad variable de esa naturaleza para con él. Mas esta actitud puede ser tanto benigna como maligna; entonces lo que tiene que hacer el individuo con su labor, con su forma de vida, con su tecnología, es invocar la actitud generosa y conjurar la actitud destructiva. El que la naturaleza asuma una u otra respuesta es algo que no puede ser controlado, pues las fuerzas naturales, por todo el bagaje que envuelve la acción laboral comunal, no puede ser sometida por el laborar humano; de hecho, es ajena a esta función social, y entonces tiene que ser apaciguada, regulada, por la totalidad del comportamiento social. Esta forma activa de apaciguamiento, de comprensión, de convocatoria dialogante con las fuerzas naturales fundadas en el propio proceso de trabajo es, en parte, la de la ceremonia religiosa, la de la ritualización del acto productivo y consagración productiva de la religiosidad.

El acto laboral comienza a darse, por tanto, en su propio contenido tecnológico-social, también como liturgia, como convocatoria respetuosa a los dioses. La religión, en su dimensión ceremoniosa y festiva comunal, toma el carácter de herramienta tecnológica, y la tecnología productiva en todas sus formas toma a la vez también el carácter de manifestación religiosa, de comunicación directa con los dioses, con las fuerzas supremas que permiten a la comunidad vivir.

El ritual y la ceremonia en tanto gasto o «volatilización gratuita y festiva de las fuerzas del cuerpo» no son ciertamente inversión cuantificada, pero tampoco algo «dado y perdido» por mucho que su eficacia jamás sea cuantificable. No se trata de una prodigalidad sin sentido, coma insinúa Baudrillard que por criticar la proyección de la lógica del valor en la economía comunal que realizan ciertos «marxistas», acaba por negar la existencia de una propia lógica interna de la comunidad. La prodigalidad con los dioses es la reactualización de un proceso de circulación de placeres y alimentos simbólicos que garantizan la continuidad de la vida material universal.

La religión llega a adquirir así el papel de forma social de los medios tecnológicos comunales, a la vez que parte del contenido específicamente tecnológico del proceso productivo[99]. El carácter religioso de la utilidad

[99] En las comunidades altiplánicas, el día del inicio de la *sataña* (siembra que se realiza colocando la semilla en la tierra, como para la papa, la oca, etc), entre septiembre-octubre-noviembre, la comunidad entera hasta hace poco, y hoy la familia, se reúne en las chacras con ánimo festivo. «Al comienzo de la faena se quema una cierta cantidad de bosta para que su humo ahuyente a los espíritus malos [...] Mientras los hombres empiezan a abrir los surcos con su arado, las mujeres se dividen en dos grupos: una parte de ellas va a preparar las semil1as, la otra se dedica a la preparación de la comida de la siembra. Ambas actividades tienen claras connotaciones rituales. Las que van a preparar la semilla la colocan en el suelo, formando un círculo, y preparando primero una especie de pasta con la cual untarán, después, las papas Esta pasta es una mezcla de grasa de llama o de alpaca (likí), algunas plantas aromáticas, alumbre, millu y pelo de gato montés (titi). Estos ingredientes se emplean comúnmente en las ofrendas compuestas, lo que hace pensar que la semilla untada con está pasta tiene también función de ofrenda [...] de acuerdo con Giraud [...] la presencia del alumbre en ellas expresa el deseo de ser protegidos e inmunizados contra enfermedades; mientras que el pelo de gato montés cumple probablemente una función protectora similar. Esto significa que la pasta sirve especialmente para proteger las semillas contra cualquier tipo de daño que pudiera sufrir. Podemos mencionar otra forma de protección: colocar una soga de cuero de llama alrededor de las mujeres y de las semillas [...] Una vez preparada la pasta, y antes de sacar las semillas de los costales, las mujeres invocan a las semillas animándolas a producir bien y no dejarse llevar por las plagas. Si está presente un yatiri, pronunciará una bendición sobre las semillas y orará para que den buen fruto. Luego se vacían los costales y se hace un corte a una cierta cantidad de papas. Con frecuencia lo hará un yatiri [...] En la apertura se colocan, primero, unas hojas de coca, sanas, y luego la pasta de grasa. En la pasta se colocan confites, a veces pétalos de rosa, y finalmente, se adorna la semilla con copos de lana de color (tika) [...] Así podemos discernir en la semilla adornada tres funciones: la de ofrenda, la de símbolo de florecimiento y la de garantía de fecundidad. De ahí que se llame a estas papas decoradas anakiri, 'La que lleva', es decir la que va a la cabeza guiando a las demás [...] Después de haberlas adornado, las papas son besadas y se realiza una libación sobre ellas. El otro grupo de mujeres prepara la comida ritual. Cerca de las chacras se prepara un fuego sobre la tierra que sirve no solamente para cocinar sino que, además, para calentar la tierra y estimular la fertilidad de la misma. Se prepara la sata luxru, [sopa de siembra], llamada también pacha manqa, comida de la tierra, el 'mejor almuerzo guardado para el día de la siembra'. Los ingredientes de esta sopa indican claramente que también aquí se busca garantizar la fertilidad de las chacras y una producción abundante. El componente principal es, por supuesto, la papa, símbolo altiplánico de la vida y del sustento. Otro ingrediente importante e indispensable es el conejo o cuy (wank'u) porque este pequeño cuadrúpedo, que se caracteriza por su rápida procreación, "evoca asociaciones con la sexualidad humana y la reproducción" (Barstow, 1979). Finalmente se añade mucho ají (walk'a) considerado como estímulo de la sexualidad. Esta sopa no es solamente una comida para el ser humano sino también para la Pachamama: pacha manqa. Según una creencia andina, el ser humano al alimentarse con esta comida, alimenta también a la tierra y por los ingredientes especiales que contienen la sata luxru, la fecunda [...] Las personas que han adornado las semillas se acercan al primer surco preparado y todos se reúnen en aquel lugar Durante un momento se pronuncian varias

social de las herramientas y la religiosidad como herramienta tecnológica en el proceso de trabajo adquieren la función social de auténticas fuerzas productivas comunales que movilizan, que convocan un conjunto de fuerzas sociales de la comunidad, al tiempo que alumbran las formas materiales de implementación de las fuerzas productivas requeridas para la continuidad del proceso productivo. La solidaridad, la pasión colectiva, el ánimo y la tensión grupal dirigidas a un fin, en la ceremonia que precede o corona el acto laboral directo, en la convocatoria a los dioses y a los ancestros, reafirman la vida común, reactualizan la vida pasada, legitiman el conjunto de las fuerzas y condiciones productivas que han agrupado a la comunidad, reproducen la vida interna comunal, etcétera, como otras tantas fuerzas productivas comunitarias que trabajan para el futuro inmediato, que convocan a la unificación actuante-pensante, práctica e imaginativa de la comunidad en sus actos laborales, en sus medios e intenciones, para la construcción de un futuro igualmente común, satisfactorio. La representación social de la calidad tecnológica del proceso productivo emerge aquí como productividad material y momento de la estructuración de la forma social del desarrollo de las fuerzas productivas de la entidad comunitaria.

Como la riqueza en la comunidad es lo directamente útil para el consumo reproductivo físico y simbólico de la comunidad, la riqueza cósica tiene formas naturales específicas y, por tanto, relativamente limitadas. Al no existir como abstracción de la forma material, como en el régimen capitalista con el valor, la adquisición y obtención de este tipo de riqueza no engendra ningún afán ilimitado de ella, más allá de la satisfacción actual de

---

oraciones, improvisadas y fijas [...] Luego se colocan las semillas decoradas en el surco y nuevamente hacen libaciones sobre ellas. En otras zonas también se colocan ofrendas, principalmente muxas misas, en el primer surco. Justino Llanque menciona la quema de una ofrenda en el centro de las chacras. A veces depositan también un feto en este surco. En este caso la ofrenda del feto reemplaza el sacrificio de sangre [...] en otros sitios como en los sectores de Rosapata (Huancané) la gente ofrece a la tierra fetos de llama como símbolo de entrega del animal vivo. Este feto es enterrado en el primer surco y justamente con los demás implementos preparados (Ochoa, 1976). Pero con cierta frecuencia se realiza todavía la wilancha, el sacrificio de una llama o un cordero. En este caso se asperjan las semillas y las chacras con la sangre de las víctimas. Durante unos momentos de descanso se masca coca y se bebe alcohol para luego proceder a la siembra. La coca mascada es arrojada también al primer surco. A mediodía o después de haber terminado la siembra, se reúnen todos, nuevamente para compartir la sopa ritual. Mamani anota que los sembradores siempre entierran una porción de la comida para la tierra antes de servirse ellos, para que la Pachamama, agradecida, dé una buena producción (Mamani, 1988). Para dar un aire más festivo a la primera siembra, en varias zonas se organizan todavía bailes que son efectuados durante la siembra misma o después [...] Al final de la faena, todos los participantes se reúnen, por última vez, y rezan nuevamente dirigiendo una oración final a la tierra, al espíritu de la papa y a los protectores de las chacras. Finalmente sacan los adornos de sus sombreros y de los bueyes y los colocan en las chacras». Hans van den Berg, *La tierra no da así nomás*, La Paz, HISBOL, 1993. Van den Berg transcribe en su libro una hermosa ceremonia comunitaria del siglo XVI (1547) de agradecimiento por la cosecha. En general, cada uno de los actos festivo-religiosos de las comunidades hasta hoy, desde las que acompañan a la roturación en febrero-marzo, los ritos de agosto, del día de los difuntos, de fines de noviembre, de la lluvia, de pre-cosecha, de anata, de cosecha, de preparación del chuño, etc., tienen este profundo significado técnico-productivo.

las necesidades de la entidad comunitaria y de su preservación por encima de los avatares y desgracias naturales que pueden sucederse por algunos años. La producción y acumulación de este tipo de riqueza está, pues, socialmente restringida, en tanto que el tipo de riqueza simbólica e interpretativa, por no estar limitada a ninguna forma específica, consolida una actitud comprensiva, integracionista y respetuosamente contemplativa con la que el ser humano comunal asume su labor orgánica con la naturaleza, fijándola ahora sí como específica forma social del desarrollo técnico-científico de las fuerzas productivas sociales; lo que completa la forma social en la que la unidad productiva representa y dirige el contenido de su actitud cognoscitiva-transformativa de las fuerzas naturales.

El modo en que el ser humano comunal incorpora las fuerzas de la naturaleza a su bienestar no es a través de su manipulación, ni de su sometimiento parcial, cercenado, que rompe con su conceptualización totalizadora y viva que requiere tomar a la naturaleza como cuerpo vivo; sólo se las puede aprovechar y usufructuar, con su respectiva contraparte que perpetúa su generosidad en la historia, en sus manifestaciones exteriores a través del acto grupal tecnológico-ético de comunicación-interpenetración con el cuerpo natural. Hay por ello, la búsqueda incesante, adquirida como identidad cultural, de relación armoniosa y comprensiva con la naturaleza, pero también por ello, de cierta pasividad transformativa ante el despliegue de los momentos desbordantes de la acción de las fuerzas de la naturaleza; no en el sentido de aceptación fatal de sus designios cataclísmicos, pues la actitud comprensiva lleva a la comunidad a adecuarse y organizar el uso de estas fuerzas en una nueva relación equilibrada y productiva. La actitud pasiva se refiere a una llamativa posición esquiva a incursionar en el control interno de las fuerzas naturales para impedir su desborde, tal como, por ejemplo, lo hace una cosmovisión tecnológica analítico-reductiva que se introduce en el entendimiento del cuerpo natural a través de sucesivas disecciones con el fin de asir y controlar en su origen la emanación de esas fuerzas, pero ahora ya como cosas, como objetos sin vida.

Para la actividad técnica comunitaria, en cambio, en tanto estas fuerzas naturales desplegadas manifiestan el comportamiento vivo de una divinidad suprema, el conocimiento sistemático de las condiciones y causal de su comportamiento debe en parte circunscribirse necesariamente a los aspectos fenoménicos, observables y totalizados del cuerpo natural, que pueden traducirse en medios tecnológicos físicos, y en parte, a los aspectos simbólicos que han de traducirse igualmente en comportamientos simbólicos, ya que sólo así es verificable socialmente el diálogo convivencial y retributivo con el ser vivo natural[100].

---

[100] Véase por ejemplo la riquísima tecnología simbólica familiar-comunal de las antiguas y contemporáneas comunidades (aunque en estas últimas, ya de una manera unilateral y fragmentada

Al no ser postulada la naturaleza como un ser cósico diseccionable, avasallable y, ante todo (pues esto primero es sólo su forma de expresión), como las fuerzas naturales comenzando por la tierra no se presentan ante la comunidad como producto del trabajo en su realidad social de accesibilidad, entonces la realidad natural que se halla más allá de lo directamente sensible y verificable por la convivialidad natural (que es mucho más que la tradición), se presenta como simbólicamente tratable o impenetrable, como desconocimiento-divino, quizá incluso como no-objeto de conocimiento, que a la larga reactualiza ese omnipresente poder de la naturaleza-viva sobre el devenir de la comunidad. La gran fuerza contemplativa-sintética de la ética productiva de la comunidad deviene así ciertamente en una representación totalizante y unificada de la naturaleza, distinta a la visión analítica-reductiva surgida mayoritariamente de otras formas de producción. Sin embargo, frente a esta último, la concepción de la naturaleza toda como un «holomovimiento»[101] en estado continuo de fluidez que surge de la organización comunal de la sociedad, pierde la profunda capacidad aprehensiva-transformadora de la realidad íntima y básica de las cosas subyacente materialmente a su expresión fenomenológica y que existe ahora también como producto del trabajo (su conocimiento es ya un momento de ello). Por otro lado, la actitud social-tecnológica de la comunidad frente a la naturaleza se muestra, la vez, como un holomovimiento localista que reconstituye el cuerpo vivo de la naturaleza sólo en el ámbito de acción y vinculación de la territorialidad comunitaria (o de las comunidades asociadas) que es, al fin y al cabo, la involucrada para la reproducción satisfactoria de la entidad social, pero que da lugar a una cierta forma restringida del cuerpo vivo natural.

---

por 500 años de colonización desestructurante), mediante la cual se fija el inicio de la laboriosidad agrícola, las variaciones en el momento del inicio de las lluvias, de su intensidad, de las posibilidades de granizada, etc., todas ellas imprescindibles para el desarrollo de la eficacia productiva. Aquí se destacan: (a) los métodos de observación de los cuerpos celestes (el sol y la luna, de las constelaciones); (b) los fenómenos atmosféricos (adelanto o atraso de los vientos, la existencia de remolinos, la presencia de nubes al amanecer, su comportamiento los primeros dial de agosto, la humedad de ciertas piedras, el nivel de agua de algunos pozos, el adelanto o atraso de las nevadas, color de las aguas del lago, etc.); (c) el comportamiento de los animales y las plantas (observación del momento de la floración de la kamantira, itapallu, qariwa; la calidad de la formación del llachu, de la yarita, waraqu; momento de la aparición de las patankayas para establecer el fin de la época de lluvias; nacimiento de las crías del jarankuja o la pérdida de su cola para decidir el sembrado de papas; el aullido del kamaki para el inicio de la siembra; el lugar del nido del tuqi o qeñola cerca del lago para precisar la ausencia o abundancia de lluvias; el lugar del nido del liqi-liqi en las pampas para establecer si el año será seco o húmedo, etc; la presencia de ciertos animales en el momento de la siembra para preveer buena o mala cosecha); (d) de los signos espirituales (lectura de la hoja de coca, interpretación de los sueños, etc.). Sobre esto, véase las obras citadas de H. van den Berg, S. Yampara y Mamani.

[101] Nos parece muy sugestivo este concepto propuesto por el físico David Bohm al referirse a esa forma de conceptualización de la realidad existente en tanto configuración plegada o desplegada de la totalidad universal no fragmentada en movimiento fluyente.

Cada elemento natural involucrado en el ciclo natural de la comunidad existe ante ella como ser vivo, por tanto cambiante, sensible y tratable. Pero a la vez, cada uno de ellos es parte integrante de un ser natural supremo que abarca a la totalidad de las fuerzas naturales visibles y no visibles, palpables y conceptualizables, que, como totalidad, designa a cada una de sus partes funciones específicas dentro de la recreación de la vida de la *naturaleza-total*, de la que la comunidad y sus miembros son componentes actuantes. Cada miembro de la naturaleza, incluida la comunidad, es vista así como parte activa y necesaria del metabolismo natural total. Esta concepción holista recrea la intimidad y la divinidad de la naturaleza frente al ser humano, a la vez que impulsa, en lo que hemos venido a llamar la ética tecnológica comunal, una comprensión activa de la interdependencia profunda y respetuosa de todos los elementos tratados por el laborar con el todo *natural* que agrupa a todos, entre lo que el individuo comunal hace y todo lo que los demás componentes naturales vivos hacen y necesitan. No hay, pues, en el pensamiento científico natural una concepción unilateralizada de la naturaleza, ni mucho menos cósica o usurpable, sino convivencialista, retributiva, totalizadora-universalista[102].

Pero aunque imagina y sabe de la extensión del cuerpo natural-universal, en su relación vivificante y actitud práctica ante él sólo toma en cuenta la parte inmediata que lo rodea, que lo comprende, que está involucrada en las condiciones de su reproductividad que es, lo hemos visto, local. Y aunque todo este cuerpo natural-universal toma absolutamente en cuenta como totalidad interdependiente-viva a todos los elementos que competen al ámbito de verificación por la actividad creativa comunal, se trata de un relacionamiento parcial, no por la limitación histórica que todo conocimiento de la naturaleza tiene ante ella, sino por la limitación social del espacio de socialidad que la comunidad erige, que es precisamente la comunidad local, la asociación local de comunidades, no la *socialidad universal* a la que le corresponde también la *naturaleza universal* como objeto de su realización. Las antiguas formas de comunidad no postulan la universalización de los vínculos humanos como forma social de reproducción, por el propio carácter comunal de los fundamentos de su proceso de producción. La cohesión comunal excluye aquí a la vinculación universal; por tanto, sus personas tampoco son universales aunque la socialidad entre ellos es concreta. Hasta ahora el ser humano universal como forma social no existe, y si bien el capitalismo ha engendrado la universalidad de los vínculos, es una universalidad abstracta, sobrepuesta a las personas como poder extraño, enajenado.

---

[102] J. Van Kessel, «Tecnología aymara: Un enfoque cultural», en H. van der Berg y N. Schiffer, *La cosmovisión aymara*, cit.

La naturaleza con la que entabla relaciones la comunidad es entonces una naturaleza doblemente limitada: por una parte, por la limitación social del ámbito de lo natural que entra en contacto con la entidad comunal; por otra, en el terreno de la forma de riqueza cósica producida, porque la naturaleza convocada como materia de la riqueza social requerida y la forma de desarrollo de esa riqueza (forma de desarrollo de las fuerzas productivas), es limitada en cuanto no existe como abstracción de sus formas naturales específicas.

Resulta así que si para la predominante práctica cognoscitiva moderna el cuerpo natural se postula como algo incompleto y cercenado por la metodología analítico-diseccionadora, en la que basa el desarrollo de las fuerzas productivas humanas[103], la práctica cognoscitiva comunal se encuentra con una naturaleza también parcial y unilateral que, aunque es asumida en su integridad viva, sólo lo es en términos locales y fenoménicos porque siempre existe parte de ella como poderío impenetrable, no como fuerza trabajada, no como fuerza también «producida» por el laborar humano, actitud que sí logra la primera práctica, pero a costa de perder la totalidad viva y sintética del cuerpo natural, que en cambio, sí encontramos en la segunda.

El origen fundante de las fuerzas naturales, al no ser tratado por la orientación productiva comunal como campo de realización del trabajo humano que se limita al espacio de las manifestaciones, vive ese territorio de la naturaleza no tratada como «misterio» o temperamento de las cosas[104]. Esto no es una determinación de la propia cualidad natural, sino que es la manifestación social de esa parte no conocida, no tratada, no trabajada del cuerpo natural, que aparece así como realidad social del entorno cerrado del despliegue tecnológico de la comunidad; la incertidumbre no es la «limita-

---

[103] Esto no niega, por supuesto, el magnífico esfuerzo de un conjunto de científicos (D. Bohm, W. Heisenberg, F. Capra, R. Sheldrake, I. Prigogine. etc.) por superar esta concepción fragmentaria del mundo, incorporando los procesos reductivos, necesarios en toda investigación científica, dentro la conceptualización de la materia como «totalidad no dividida en movimiento fluyente». Sin embargo, esta naturaleza del pensamiento científico no existe aún ni como espíritu general de la ciencia en su conjunto, ni como forma material de su creación y producción sociales sino tan sólo como reflexión filosófica y programática o esfuerzo individual de científicos.

[104] A la pregunta de por qué en un momento no hay una buena cosecha, Hans van den Berg clasifica las respuestas de los comunarios aymaras actuales en tres niveles interconectados: (1) haber fallado en la conducta respecto a la naturaleza (una deficiencia con respecto a la lectura de los indicadores dados por la naturaleza, falta de respeto a la Pachamama, daño a causa del uso de fertilizantes, etc.); (2) haber fallado en las propias relaciones humanas (un aborto voluntario o involuntario de alguien en la comunidad, la muerte de un niño no bautizado y enterrado, como causantes de la granizada que daña los cultivos de toda la comunidad; relaciones incestuosas que provocan hambruna, sequía, escasez, peleas familiares que provocan una mala cosecha, etc.); (3) haber fallado con respecto a la sociedad extra-humana (haber dudado de la eficacia de los ritos religiosos ancestrales; no haber mostrado suficiente respeto en las ceremonias, no haber comprado las cantidades y componentes necesarios para ellas; no haber invocado correctamente a los Achachilas, etc., como causa de la mala cosecha que ha de venir; desunión entre los participantes de las ceremonias y los espíritus; abandono de los ritos ancestrales como culpable de las restricciones materiales, etc.)en H. van der Berg y N. Schiffer, *La cosmovisión aymara,* cit., pp. 177-184.

ción del desarrollo», sino un producto mismo de la forma de desarrollo del aparato técnico-científico de la comunidad. La superación efectiva de esta incertidumbre, preservando la base laboral que la engendra, supondría el tratamiento del mayor número posible de momentos de la realidad visible y profunda de la naturaleza, pero esto requeriría romper con el carácter local de la territorialidad de la comunidad.

La opción histórica y parcial que hasta ahora se ha asumido en esta búsqueda de superación del carácter local del ámbito de la comunidad, es la ampliación del ámbito territorial a través de una entidad comunal mayor (el Estado), que si bien extiende la amplitud de la comprensión adquirida sobre el cuerpo natural, lo ha hecho como voluntad de dominio y apropiación de las fuerzas naturales, comenzando por la laboriosidad comunal. Otra vía que se puede asumir dentro de la visión cognoscitiva comunal, pero ya como degeneración abusiva de ella, es la relación de «negociación» y de conjuramiento especulativo (no religioso) de las manifestaciones de la naturaleza.

Por último, como parte de la estructura social técnico-cognoscitiva comunal, existe una específica modalidad de transmisión-enseñanza de los conocimientos, que se basa en el propio hacer directo de la comunidad (o de la familia en la *comunidad agrícola*). Se trata de una forma de educación activa y altamente socializada en donde la conceptualización de las normas, la transmisión de los conocimientos, la búsqueda de las invenciones es básicamente práctica, sin por ello marginar las construcciones altamente abstractas requeridas para la sistematización de todo pensamiento científico humano. Más aun, la abstracción científica se ve favorecida en su comprensión creativa, ya que ella no existe sólo como resultado, sino como proceso vivo de abstracción producido por el desarrollo de los distintos momentos de la práctica laboral directa.

Lo decisivo de la realidad productiva de la entidad comunitaria es que el conjunto de todos estos componentes de la cosmovisión tecnológica que resulta de los fundamentos materiales sociales de la actividad productiva es al mismo tiempo la forma social en la que la realidad del proceso de trabajo inmediato recrea para sí la interconexión-técnico-material del proceso de trabajo; la forma socialmente interiorizada en la que define su desarrollo objetivo. Esta concepción productiva que es a la vez un conglomerado de fuerzas productivas del trabajo comunal-familiar, constituye la peculiar forma bajo la que la *forma social del trabajo*, su orden organizativo y su finalidad recubren el orden técnico-procesual del proceso de trabajo, a la vez que la forma en que este orden material se consolida y recubre, por decirlo así, «automáticamente» el orden social que constituye la forma de trabajo comunal.

C. 1. La comunidad arcaica de segundo tipo

En términos de la realidad organizativa del proceso de trabajo, la primera diferencia sustancial que se da entre lo que Marx llama *comunidad ancestral de segundo tipo* y la *comunidad ancestral* como tal, es la organización centralizada del trabajo común, lo que supone que si bien este último es una práctica laboral propia de las comunidades, no es ya la única forma de llevar a cabo las actividades productivas. Lo más probable es que se halle combinado, aunque todavía de manera relegada, con formas de trabajo celular-familiar o con formas de usufructo familiar de los productos que brinda la tierra cultivada comunitariamente[105], lo que va introduciendo lentamente, a su vez, una redefinición de la forma social de la fuerza de trabajo que combina el carácter comunal con el familiar[106].

La segunda distinción es la que se da entre propiedad y posesión de la principal condición de producción: la tierra. Mientras en la *comunidad ancestral* «propiedad» y posesión coinciden como unidad bajo la forma de

---

[105] Los miembros de los ayllus antes de la llegada de los españoles tenían acceso directo a los recursos comunales y a utilizar las «prestaciones de trabajo de los demás miembros». «Blas Valera –escribe Murra– llama a esto 'ley de hermandad': que todos los habitantes de la aldea 'se ayudasen unos a otros a barbechar y a sembrar y a coger las cosechas [...] sin llevar paga alguna'. Los recién casados tenían derecho a que les construyese una casa, con tanto 'que se les señalase el día que se hubiese de hacer'. Si la tarea era de mayor envergadura e involucraba a varios linajes, éstos se turnaban hasta terminar el trabajo. A esos intercambios de energías con su parentela y con los demás miembros de la etnia, Blas Valera le denomina Mitachunuguy, 'mudarse a veces por su rueda o linaje' (Valera, 1609) [...] Además de los intercambios corrientes en la agricultura y la construcción de casa, las fuentes indican que la comunidad étnica se halla responsable de los ancianos, las viudas y los huérfanos, los enfermos y los inválidos. Su condición no les impide recibir el correspondiente lote de tierra pero, puesto que no pueden cultivarlo, la comunidad lo hace por ellos». Más abajo, Murra señala: «Tradicionalmente los trabajos pesados como los de la agricultura o la construcción de casas eran realizados mediante un esfuerzo colectivo. Las cuadrillas según Garcilazo, y a veces todos los hombres de la comunidad se movían en filas, barbechando o cosechando. Las tareas agrícolas eran acompañadas de canciones [...]. Como en otros casos de trabajos colectivos se llamaba a la mita para cultivar la tierra del curaca y eventualmente del Estado]. J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca*, cit., pp. 137-138, 65. La tierra en su gran mayoría era cultivada comunitariamente pero ya había un usufructo personal-familiar del fruto de la tierra del ayllu que era periódicamente reasignada entre sus miembros. Sin embargo, allá donde la posesión comunal de las tierras comunales va acentuándose (Guamán Poma habla de que pertenecían a las familias «desde sus antepasados y padres», por mucho que anualmente eran reasignadas por las autoridades naturales), sí es preciso diferenciar el proceso de trabajo inmediato (PTI), más complejo que el que prevalece en la comunidad ancestral típica. Se puede decir que esta característica «familiar» de la propiedad y producción comunal de segundo tipo es una variante específica de la modalidad incásica de esta forma de comunidad.

[106] El cronista español Polo de Ondegardo escribe sobre la asignación de tareas por familias en el ayllu: «Auque muchas parcialidades vayan a hacer una cosa de comunidad nunca la empiezan hacen su división que llaman suyus […]», Juan Polo de Ondegardo. *Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú [1561]*, citado en J. V. Murra, quien también anota «las tareas eran asignadas a las unidades domésticas, no a los individuos», J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* cit., p. 137.

propiedad comunal, en la *comunidad de segundo tipo* se da la separación entre la propiedad nominal del Estado, del soberano y la posesión comunal[107]. Aquí la comunidad posee el control de los medios de trabajo y de su capacidad de trabajo en el PTI para ponerlo en acción para la obtención de un fin deseado. Por ello se puede decir que en el nivel de la organización técnico-social del PTI que hemos descrito anteriormente para la *comunidad ancestral*, no hay ninguna diferencia definitoria con lo que acontece en la *comuna ancestral de segundo tipo*[108]. La diferencia, como diferencia en el aspecto de la propiedad, surge en el terreno de la afectación del fundamental medio de trabajo, la tierra comunal, y sobre el propio trabajo-vivo: consiste en fijar la orientación del uso y la orientación de los productos así obtenidos. La propiedad se ejerce como poder de dominio de un sector de no-productores sobre el proceso de producción y reproducción de la unidad social comunitaria, que preserva el control-posesión de su proceso de trabajo inmediato y la posesión de los medios de producción. Las mismas consideraciones son también válidas para la *comuna agrícola*, referidas al proceso de producción familiar, a sus condiciones de realización, que pueden incluir procesos de trabajo comunales o no.

Como la tierra es el alma de la organización comunitaria (tanto para la comuna arcaica como para la forma de comuna agrícola), la ocupación de ella es la que establece las relaciones de interioridad que se entablan en su uso e, incluso, sobre una parte del consumo de la fuerza de trabajo, y que pueden hacerse: (a) a través de la apropiación del producto del trabajo de un proceso de trabajo controlado en su organización por el propio trabajador social directo (la comunidad en un caso, la familia en otro)[109]; (b)

---

[107] Sobre la propiedad de la tierra en el Inkario, Murra señala: «Los cronistas (españoles) mencionan un cambio legal concomitante de la expansión del padrón incaico de tenencia de la tierra. Después de conquistar una región, todas las tierras, llamas, ríos y siembras eran declaradas propiedad del Estado; tal vez se haya tolerado la vigencia de la tendencia y derechos locales a la manera preincaica, pero oficialmente se propagó una doctrina que declaraba a tales heredades de los campesinos como concesiones reales, solemnizadas por la erección de mojones bajo la supervisión de un enviado real». Cobo explica el sistema en términos europeos «ni dominio en el Inca y sólo el usufructo de la comunidad y el pueblo (Cobo, 1653)», J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* cit., pp. 66-67.

[108] «En la práctica –señala Murra sobre lo que sucedía en el Incario– la autoridad de los monarcas incas [...] estaba limitada por los sistemas económicas que los mantienen: en lo que atañe a las aldeas y comunidades no hay alternativa a la continuidad de la agricultura autosuficiente y de tenencia tradicional», J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* cit., p. 67. Sobre la organización de los procesos productivos por el Estado Inca, en los valles de Cochabamba, pero en base a los principios comunales prevalecientes, ver B. Larson, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia*, cap. 1, La Paz, HISBOL y CERES, 1992.

[109] «Además de los cultivos con fines de subsistencia realizados por los campesinos en sus chacras, puede hablarse, en la economía inca, de una agricultura estatal. Después de la conquista fueron abtribuidas tierras al tawantinsuyu y o la Iglesia estatal en cada región y posiblemente en cada etnia [...] La producción en tierras estatales se hacía mediante prestaciones rotativas de los campesinos, la mita». J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* cit.

de la coordinación y dirección del proceso de trabajo por una entidad (el Estado), pero en la que el trabajador social directo participa con su bagaje productivo-organizativo en propiedad de sus medios de trabajo (como, por ejemplo, la construcción de algunos canales de riego, andenes, etc). Este control puede afectar a la totalidad de la actividad laboral de la unidad productiva de manera directa, o bien sólo a una parte de ella, pero que es condición pasiva del resto; hablamos entonces de un control formal; (c) a través del trabajo servil de algunos miembros de la comunidad pero que, en todo caso, asegura el acceso a la tierra comunal, donde el proceso de trabajo se efectiviza según la lógica propia de las formas sociales, comunales ancestrales o arcaicas típicas.

Como toda relación de poder, la propiedad, ya sea inicialmente comunal y con más razón si es del Estado, del soberano, del terrateniente, es una relación de fuerzas fundada en una supremacía bélica-coercitiva históricamente localizada en un momento de la guerra entre productores y no-productores, y que ahora perpetúa los efectos de la confrontación violenta a través de un poderío legalizado: la propiedad. Ahora la forma económica[110] bajo la que se ejerce el poder de los no- productores de disponer sobre una determinada porción del planeta, es la renta de la tierra que los productores directos entregan al propietario por el usufructo y posesión laboral de la tierra. Esta propiedad puede ser tanto estatal, familiar o individual bajo diferentes formas de ejercicio de propiedad: hereditaria, patrimonial, privada en el sentido moderno, etc. Lo que interesa aquí de la propiedad (para la renta) es la capacidad de un individuo social (el propietario) de afectar las condiciones de producción a un uso determinado y de disponer de sus productos gracias a ese uso. La mercantilización de la tierra es una forma contemporánea de esta capacidad de control.

En el caso de la economía *comunal ancestral de segundo tipo* (y de un tipo de la *comuna agraria*), el propietario nominal puede ser el Estado en el que las distintas comunidades han sido incorporadas[111] o su representación, el soberano[112], o un terrateniente privado. Si es «el Estado quien los enfrenta a los comunarios] directamente como terrateniente a la vez que soberano, entonces coincide la renta y el impuesto o, mejor dicho, no existe ningún impuesto que difiera de esta forma de la renta de la tierra»[113]. Ambos, renta e impuesto, son una porción del plusproducto comunal (o familiar-comunal), esto es, porción del producto comunal que está por encima de los requerimientos esenciales para que la comunidad pueda reproducirse materialmente, lo que obliga a la entidad comunitaria (o

---

[110] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 816.
[111] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 3, p. 373.
[112] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, pp. 810-820.
[113] *Ibid.*, pp. 1005-1006.

familiar-comunitaria) a intensificar su rendimiento laboral o a desarrollar sus fuerzas productivas que eleven la magnitud del plustrabajo total, a fin de atender los compromisos ante el *poder* dominante y preservar los fondos de plustrabajo que toda comunidad posee para asegurar su supervivencia en caso de desgracias naturales, etcétera.

Como lo ha señalado Marx con precisión, los tipos de renta de la tierra que se desarrollan en estas modalidades de economía son básicamente tres. Primero, renta en trabajo, esto es, en la forma originaria del plustrabajo. La renta consiste directamente en la apropiación por parte del terrateniente «de la fuerza de trabajo aplicada y esforzada por encima de los medios requeridos para la satisfacción de sus propias necesidades insoslayables»[114]. La tierra donde el trabajador social trabaja puede ser una tierra que no le pertenece a la comunidad, o bien una porción de su antigua propiedad, utilizada o no, que es dispuesta por el poder o el terrateniente[115]. Es posible también que ese tipo de renta llegue a asumir la forma de otras tareas laborales (construcciones, guerras), y de servicios personales, pero no como modo de supeditación individual, pues en las entidades comunales no es la individualidad independiente la que se ve sometida a esta relación de explotación, sino que es una exacción impuesta a la comunidad que la cumple a través de sus miembros de manera rotativa o permanente. Con todo, en el caso de la *comunidad ancestral*, la relación de servidumbre es más bien excepcional[116] y surge casi siempre como «contaminación2[117] de la economía comunal que no la engendra por sí misma, ya que ello requeriría previamente convertir al ser humano en ese «momento de la propiedad» y «accesorio de la tierra», lo que está descartado por la forma de organización de la propiedad comunal.

Junto con todo esto, hay un otro elemento decisivo que diferencia la naturaleza de la servidumbre ocasional que puede surgir, como a naturaleza social de la propiedad de la renta en trabajo, en la economía comunitaria y, por ejemplo, la feudal: en esta última se trata de un tiempo de trabajo personal entregado al señor de la tierra a partir de una relación de servidumbre individual, mientras que la primera es un tiempo de trabajo social-colectivo que expresa una relación de dominio del Estado o el terrateniente sobre la entidad comunal como un todo. El sujeto social de la renta es, en

---

[114] *Ibid.*, p. 1008.

[115] Los cronistas españoles explican las prestaciones rotativas de trabajo al Inca del siguiente modo: «Solo les compelía a labrar los tierras que estaban señaladas para é1 [el Inca] y guardarle sus ganados [...] labor, ropa y hacer edificios o labrar minas [...]». Francisco Falcón (1567). Garcilaso de la Vega (cit.), por su parte, anota: «El principal tributo era labrar y beneficiar las tierras del sol y del Inca».

[116] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 446; véase también *El capital*, cit., vol. 3, p. 1005.

[117] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 2; también «Manuscritos económicos de 1861-1863», cit., esto es, después de la publicación del primer tomo de *El capital*, donde Marx pareciera tener una opinión distinta.

este caso, la comunidad, que luego puede distribuir entre sus miembros el pago de esta prestación pero nunca como responsabilidad y compromiso social individual de ellos ante el propietario, sino como compromiso comunal[118]. La renta en la economía comunal, en cualquiera de sus formas, es en definitiva una relación directamente comunal con la personificación del poder (el Estado, el terrateniente) externo, y en cuanto tal, es usada por ejemplo por Marx, para desechar las pretensiones de algunos autores de querer descubrir relaciones «feudales» de producción en las antiguas economías comunales hindú y argelina[119].

El segundo tipo de renta que puede darse en la economía comunal es la renta en productos que «no alteran en absoluto, económicamente hablando, la esencia de la renta de la tierra». Con este tipo de renta la comunidad «debe entregar al propietario de las condiciones de trabajo que en esas condiciones todo lo engloba, o sea el suelo», un plustrabajo, mas no ya en su «figura natural» (trabajo) sino en su «forma natural de producto». Aquí el «trabajo del productor para sí mismo y su trabajo para el terrateniente ya no se hallan ostensiblemente separados en el tiempo y en el espacio», además de que ambos tiempos de trabajo se realizan «dentro del campo de producción que le pertenecen de hecho» al productor social[120] (la comunidad o la comunidad compuesta de familias que trabajan separadamente).

Por último, también puede darse la renta en dinero, que si bien supone el desarrollo del comercio monetario y una relativa transformación de la economía comunal (*ancestral y agrícola*), puede surgir sobre la base de la preservación de las condiciones fundamentales del proceso productivo comunal, comenzando por el orden técnico-organizativo del proceso de trabajo. Cuando esto sucede, la comunidad es la que transforma parte de su plusproducto comunal (directamente o familiarmente producido) en

---

[118] En el Incario, las prestaciones rotativas de trabajo no eran individuales. «La cuota de trabajo se asignaba a la unidad domestica, y por encima de ella estaba el ayllu o la aldea, cualquiera que se diera en la zona. El señor de la etnia, y por debajo de la jerarquía, el padre y el esposo, cuidaban de que los trabajos se hicieran». J. V. Murra, *La organización económica del Estado inca,* cit., p. 148. La densidad de la organización social del ayllu ante el Estado se mantuvo incluso frente a la Colonia española. J. Stern señala lo siguiente respecto al pago del tributo colonial: «Documentación independiente de Parinacochas autoriza a suponer que, por lo menos desde comienzo de la década de 1570 hasta fines de 1590, los ayllus de Parinacochas organizaban sus obligaciones de pago de tributos coloniales aplicando las reglas tradicionales que son suficientemente conocidas por los estudiosos de la cultura andina. Los jefes y notables de los diversos ayllus se reunió en consejo para dividir las cargas laborales, según las reciprocidades locales, entre los ayllus y grupos de parentesco; cada uno de los grupos menores de parentesco se organizaba a su vez, según sus propias reciprocidades internas, para dividir las obligaciones entre las diversas familias tributarias», J. Stern, citado por C. Sempat Assadourian, «Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huánuco y Chucuito» cit., pp. 290-291. Ver también las declaraciones de las autoridades lupakas sobre el uso del dinero obtenido por la hechura de ropa costurada por las comunidades y vendidas a los españoles, en Garci Diez [1567], *ibid.*

[119] K. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*, cit.

[120] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, pp. 1010-1011

mercancía[121], con lo que obtiene los recursos monetarios que van luego como renta dineraria al Estado, sin que ello haya transformado la forma social de sus productos del trabajo, ni el contenido ni la intencionalidad fundamental del proceso de trabajo. En todo caso, estamos ante una estrategia comunal que preserva la configuración comunitaria. El uso monetario y la mercantilización del producto como medios secundarios de la circulación de los productos comunales tienen como función resguardar la reactualización de los fundamentos desmercantilizados de la organización productiva comunal, y es por eso que frente al mercado los productores-poseedores actúan como comunidad (o familia). Se puede hablar, por ello, de una simple «transformación formal de la renta en productos»[122], tal como sucedió, por ejemplo, con la monetarización del tributo entregado por las comunidades andinas a la Corona en la época de la Colonia española[123].

Independientemente de si el modo de construcción de jerarquías de poder supracomunal ha sido por impulsos internos, como la fusión encadenada de comunidades en federaciones o confederaciones políticas, por el surgimiento de autoridades comunales relativamente privilegiadas o por una política expansionista de unas comunidades sobre otras, el plustrabajo apropiado con fines redistributivos a las distintas comunidades, con fines materialmente unificatorios, como obras públicas sustentadoras de una red organizativa, para obras de «glorificación de la unidad comunal»[124] o, por último, para la sustentación de una élite usurpadora y opresora, ese plustrabajo, decimos, «no asume forma fantástica diferente de su realidad (como sucede, por ejemplo, en el régimen capitalista). Ingresa al mecanismo social en su calidad de servicios directos y prestaciones en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquel» (del plusproducto)[125].

Puntualicemos esta apreciación. Fuera de la diferencia entre la forma social del plusproducto en la economía no-capitalista –incluidas las formas comunitarias, en las que el plustrabajo en cuanto tal, diferente por tanto del plusproducto en la economía capitalista, en donde existe como abstracción de sus formas naturales, esto es, en la que existe como plusvalor– hay una diferencia de fondo entre la forma social del plusproducto de las economías comunales ancestral-primarias respecto a la *forma comunal arcaica*

---

[121] *Ibid.*, pp. 419-425
[122] *Ibid.*, pp. 1014-1015.
[123] Sobre esta forma de renta en la Colonia española y las diversas estrategias comunales para afrontarla, ver la recopilación de textos en Participación Indígena. Véase también N. Sánchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP, 1978; T. Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, Lima, IEP, 1982.
[124] K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 429.
[125] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 282.

de segundo tipo y de la *comuna agrícola* del tipo sometida a prestaciones tributarias. En la primera, el ámbito de socialidad del plustrabajo o, si se quiere, el espacio social en el que el plustrabajo existe como plustrabajo, es la propia comunidad. Aquí la sociedad es directamente la comunidad o la unión de comunidades y el plustrabajo es, de manera inmediata, la acumulación comunal a disposición de todos sus miembros. En sentido estricto no hay diferencia entre producto necesario y plusproducto, pues ambos tienen la misma significación social consuntiva. En cambio en las segundas la sociedad ya no es sólo la comunidad, ni la unión de varias comunidades; es la comunidad más el Estado más el resto de comunidades o unidades productivas (comunales o no) vinculadas externamente con la comunidad inicial a través del Estado. El Estado aquí desempeña la forma de unificación impuesta y extraña entre la realidad de las distintas comunidades. El producto del trabajo necesariamente ha de dividirse en trabajo necesario, con su específica forma comunal de circulación ritual dentro de la comunidad, y plustrabajo que vincula a la comunidad con el Estado. El plustrabajo entonces es aquella parte del trabajo comunal que ya no existe como goce, como posesión y propiedad comunal, sino como extrañamiento, como desposesión, por tanto, «como servicios directos y prestaciones» que escapan del control comunal. Y si bien es cierto que luego puede ser que vuelvan a las propias comunidades a través de la «generosidad» y la política redistributiva del poder central, lo hacen en tanto propiedades ajenas, como vínculo con el poder y la propiedad de otros, ya no como usufructo directo del producto de su propio trabajo y bajo las normatividades de uso, de control de lo que les pertenece; la propiedad del producto del trabajo surge entonces como categoría social e indispensable. La ampliación del ámbito de socialidad que presupone la existencia del plusproducto como «servicios y prestaciones» es, pues, a la vez, el de la extrañación (momento de la enajenación) del producto del trabajo que puede venir más o menos encubierto, matizado (ahí la política de legitimación de la explotación), pero sin anular lo medular de este proceso de separación del trabajador social de su producto y, con el tiempo y dependiendo de las circunstancias, de auténtica enajenación del trabajador en su producto.

La ampliación del espacio de la economía comunal bajo estas formas estatales no afecta la realidad íntima del proceso de trabajo inmediato (PTI), pero sí la realidad social del proceso de producción y reproducción material de la entidad comunal. Los «servicios y prestaciones» crean un vínculo (ajeno) entre diversas unidades productivas a través del Estado interconectando el devenir de cada comunidad con todo el territorio social agrupado por el Estado o el terrateniente, que es, en sentido exacto, más que el territorio bajo su dominio pues también abarca al conjunto de sectores laborales y comerciales con los que este *poder* puede mantener lazos

de intercambio de productos, etc. Con el tiempo es posible que el trabajo mismo en la propia realidad interna del PTI vaya adquiriendo una connotación social diferenciada vista en la continuidad del proceso de producción, en correspondencia con la identificación cuantificable de un plustrabajo, de un plustiempo de trabajo, que antes, dentro de la economía comunal, no tenía ningún significado social relevante.

Esta readecuación de la red social en la que se desenvuelve el proceso de producción y reproducción comunal es, a la vez, susceptible de una densificación a través de la intervención del Estado o el terrateniente en otras esferas del proceso de reproducción en su conjunto. Por ejemplo, la implementación de la renta en dinero, que empuja a la comunidad a diversificar sus funciones económicas y sus relaciones con otros sectores sociales. Otro medio de reforzamiento del nuevo espacio social creado estatalmente es la intervención del Estado en el control y coordinación de las tecnologías intercomunales (como los sistemas de riego, de comunicaciones[126]) e incluso, talvez, la construcción de algunos de estos sistemas.

Sin embargo, esta intervención estatal no rompe la autonomía básica de la economía comunal en sus diversas formas. Ya sea que (a) el Estado se reduzca a «impulsar», a «asegurar», a «supervisar»[127] las «condiciones comunales de apropiación real mediante el trabajo» como los conductos de agua, medios de comunicación, etc., o bien (b), que organice la construcción de tales obras, en ambos casos la autonomía de las entidades comunitarias en su agricultura y su industria respecto al «propietario nominal de la tierra» no queda abolida, pues tales obras son, ante todo, condiciones «que emanan de la naturaleza de toda entidad comunitaria»[128], por lo que lo más probable es que de todas maneras se las lleve a cabo (quizá en una menor proporción), sin la intervención del poder central. De hecho, el Estado en estos casos no hace más que sobreponerse a una actividad que con seguridad ha existido antes que él; y si bien es cierto que la intervención estatal en la organización de estas tareas hace que ellas se presenten hasta cierto punto como «obras de la unidad del gobierno despótico que está por encima de las comunidades»[129], no son su obra, ni en los hechos efectivos de su construcción práctica, ni en el establecimiento de su necesidad. El Estado, en gran medida, viene así a usurpar una función intercomunal que surge autónomamente de la naturaleza flexible de la organización productiva comunal (*ancestral* y de *comuna agrícola*); de ahí que la autosuficiencia de las formas comunales no sea suprimida. Incluso, lo más probable es que la mayoría de las instalaciones hidráulicas y otras tecnologías comunales, lejos de haber sido obras del poder

---

[126] *Ibid.*, pp. 435-624. Véase también *Grundrisse*, cit., p. 430.
[127] K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 435. Véase también *El capital*, cit., vol. 3, p. 491.
[128] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 491.
[129] K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 430.

central y las burocracias estatales, haya emanado en realidad de la propia autoorganización productiva comunal[130].

C. 2. La comuna agrícola y los modos de interconexión superior de la organización comunal

Una primera característica económica abstracta de la *comuna agrícola* y de todas las comunidades precedentes es la combinación de la «propiedad» comunal con el trabajo y el usufructo familiar de esa tierra común[131], lo que nos señala de inicio el fructífero «dualismo inherente» entre lo común y lo individual que atraviesa la organización productiva cultural de la *comuna agrícola* y cuya ulterior transformación está guiada por la inclinación de esta dualidad constitutiva hacia uno de sus polos.

---

[130] K. Marx, *Los apuntes etnológicos de Marx,* cit.

[131] Esta es la forma comunal con la que, en el terreno de la abstracción conceptual, podemos relacionar la comuna-ayllu surgida de la agresión colonial-mercantil y republicana, claro, con mayor o menor cohesión interna y reorganización tecnológica (nuevos cultivos, nuevos medios de producción), de mayor o menor penetración de las disgregadoras formas mercantiles de organización de la economía, de mayor o menor disolución comunal que nos señala el *tipo* específico de esta *formación comunal*. El régimen de ocupación productiva de la tierra del ayllu, descrita por R. Molina respecto a Pampa Aullagas, nos retrata en términos globales la modalidad general de ocupación de la tierra que prevalece en la mayoría de las actuales comunidades y ayllus aymara-qhiswas: «Existen dos tipos de tierras de cultivo. Las tierras familiares llamadas 'parcelas' o 'canchones' y las 'mantas' conocidas como tierras comunales donde se concentran varias parcelas asignadas a diferentes familias. Las parcelas ubicadas generalmente en las cercanías de cada una de las residencias, son asignadas mediante la transmisión hereditaria de padre a hijo. Sin embargo su usufructo está ligado al trabajo que se realiza en ellas. Así, por ejemplo, si una familia se ausenta por un periodo prolongado, dejando sus tierras sin uso, éstas serán apropiadas por los demás miembros familiares de la estancia. En lo que respecto a las mantas o tierras comunales, éstas incluyen, por una parte, las tierras asignadas a todos los miembros de la comunidad menor o estancias, y por otra aquellas asignadas a cada uno de los ayllus o comunidad intermedia. Así a nivel de la estancia, cada una contará con una extensión variada, de acuerdo al número de familias que la conforman y al acceso a tierras relativamente fértiles. Estas estarán por lo general ubicadas cerca a corrientes de agua dulce, subterránea o de superficie y en lugares abrigados o protegidos del viento.» Ramiro Molina, «La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro», *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social,* cit., p. 603-639.

Al respecto, S. Yampara puntualiza: «El uso de las tierras del Ayllu está clasificado en varias formas. Entre ellas tenemos por una parte la sayaña y la saraqa y, por otra, la aynuqa y la qallpa. Las primeras son formas de usufructo familiar, más o menos comparables con el 'solar campesino' donde estará ubicada la jiphiña. Allí se encuentra la vivienda de la familia y el establo con sus ganados. El tamaño depende sobre todo, del sector del altiplano en que se encuentra e1 Ayllu y la comunidad. La Sayaña es más familiar, aunque no deja de pertenecer a las comunidades, mientras que la saraqa es principalmente comunitaria. La aynuqa y la qallpa pertenecen más al orden comunitario, pero tampoco dejan de ser del conjunto de las familias. Estas a su vez, pueden ser agrícolas y de pastoreo. Casi normalmente e1 conjunto de las qallpas forman las aynuqas agrícolas. Si estás están temporal y transitoriamente en un período de descanso, también serán aynuqas de pastoreo. Esto ocurre allí donde aún no hay problemas de tierras y donde se aplica el sistema rotativo de cultivos y se conoce el descanso de las qallpas. Sin embargo, casi siempre los Ayllus y comunidades tienen también aynuqas de pastoreo y estas muy pocas veces se convierten en aynuqas agrícolas, salvo allí donde hay escasez de tierras», S. Yampara, «Economía comunitaria andina», cit., en K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., p. 56.

Ya sea que una parte del patrimonio común «se cultive colectivamente» o se efectúen trabajos colectivos en «los prados indivisos, en las desecaciones y otras empresas de índole generar»[132] para crear un «plusproducto que sirve en parte para solventar gastos comunitarios en parte como reserva para malas cosechas»[133], o que no exista ningún tipo de trabajo común y sólo se reglamente un uso común de las tierras de pastoreo, de obtención de leña; ya sea que la tierra común sea «dividida periódicamente entre los miembros de la colectividad agrícola»[134] o que la tierra familiar quede poseída hereditariamente por sus miembros o, por último, que haya una combinación de alguna de ellas junto con un control comunal de la rotación de los cultivos y de los tiempos de las faenas familiares, etc.[135], lo que unifica a estos diversos tipos de organización comunal es que la propiedad de la tierra laborable y del asentamiento es comunitaria, esto es, que la capacidad de disponer de ese medio y de fijar la finalidad de sus usos sociales, es de la comunidad considerada como un todo que existe aquí como espacio social de la reproducción de las unidades familiares. Y si bien básicamente cada familia nuclear trabajadora «explota por su cuenta las tierras que le son asignadas y se apropia individualmente de sus frutos»[136], las parcelas que son familiares «no son propiedad privada»[137] o, a lo sumo, son «propiedad familiar privada» esto es, «propiedad de toda la familia en la que cada uno tiene su parte ideal que perdura tras la muerte sea que la familia siga unida sea que de hecho se separe»[138]. Esto significa que no es propiedad privada en el sentido moderno de la economía mercantil, que define su vinculación a relaciones contractuales y su transformación en mercancía. La «propiedad» familiar, cuando llega a darse como forma de realización de la propiedad comunal, existe como *patrimonio* familiar cuya apropiación de fondo está sustentada en un orden específicamente comunal de la reproducción social.

La vivienda y su complemento, el patio donde se guardan los ganados poseídos, por mucho que pueda cambiar periódicamente de posición, por el mismo carácter celular de la producción va adquiriendo tendencialmente mayor privacidad en relación a la comunidad hasta un momento que puede llegar a «pertenecer» de facto a la familia[139], sin que ello signifique una vio-

---

[132] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., p. 46. Sobre la India, véase *Cuaderno Kovalevsky*, cit.
[133] Caso de Polonia, K. Marx, *El capital,* cit., vol. 3, p. 1022.
[134] Caso de Rusia, véase K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., pp. 35-54; sobre la India, véase «Cuaderno sobre Maine», cit., pp. 225-256; véase también *Cuaderno Kovalevsky,* cit.
[135] Como la sayaña que, estando bajo posesión familiar, es parte de la propiedad comunal, y las *aynuqas* de cultivo bajo control comunal en su rotación, en sus tipos de cultivo. Fijación de rítmos de trabajo y descanso son de usufructo familiar.
[136] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., pp. 34, 35.
[137] K. Marx, *Cuaderno Kovalevsky,* cit.; «Carta a Vera Zasulich», cit., p. 31.
[138] K. Marx, «Cuaderno sobre Maine», cit., p. 270.
[139] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., p. 46. Sobre el Punjab en la India, véase *Cuaderno Kovalevsky,* cit.

lación de la propiedad comunal sobre la que se halle el asentamiento. Si a esto sumamos que cada núcleo familiar combina el trabajo agrícola con la industria domestica[140], la artesanía domiciliaria y el trabajo manufacturero como actividad subsidiaria[141], es claro que estamos ante una nueva forma de autosuficiencia comunitaria[142] en la que cada familia nuclear contiene los elementos básicos de lo que se viene a llamar la «totalidad económica», y forma por sí misma un «centro independiente de producción»[143] que posee una amplia autonomía para producir medios materiales de vida.

Tomando como supuesto los elementos de la forma de organización del proceso de trabajo y sus condiciones técnicas –en torno a las cuales se cohesionan y perpetúan– que ya hemos venido señalando anteriormente[144], conviene aquí resaltar algunos aspectos importantes vertebradores de la forma *comunal agrícola o rural*.

Al existir la familia nuclear como institución productiva determinante, cada fuerza individual de trabajo de los miembros de la familia no sólo actúa, sino que disfruta y consume el fruto del trabajo como «órgano de la fuerza de trabajo colectiva de la familia»[145]. Esto significa que la familia es la forma de concentración y manifestación de la fuerza de trabajo social. La familia es la unidad social en la que se despliega la fuerza de trabajo; sus integrantes no se presentan como individualidades laborales sino bajo la *forma de la familia que los agrupa.* En este sentido, la división del trabajo dentro de la familia nuclear se da como la forma específicamente social de la división del trabajo dentro del proceso de trabajo inmediato (PTI). Mas la forma de división social del trabajo dentro del *proceso de producción* considerado como un todo y en su movimiento, esto es como un proceso de reproducción material y física de los miembros de la comunidad, no sólo es más compleja por: (a) la existencia de la propiedad común que entraña un conjunto de lazos de unificación material entre los miembros de las familias sino, además, (b) porque la socialidad reproductiva abarca una dimensión social más vasta que habla de la existencia de una densa red de conglomeración intersubjetiva que permite perpetuar y legitimar la fijación territorial como patrimonio, la reproducción física de los miembros y la transmisión de la herencia técnico-organizativa del grupo comunal. En este sentido, la comunidad es infinitamente más que una suma de familias; es el denso espacio social (económico, productivo, tecnológico, cultural, imaginativo, en el que las funciones familiares cobran sentido sin diluirse en su especificidad.

---

[140] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 426
[141] *Ibid.*, p. 1001.
[142] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 435; véase también *El capital*, cit., vol. 3, p. 1012.
[143] K. Marx, *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 436.
[144] Véase toda la sección B de este capítulo.
[145] K. Marx, *El capital*, cit., vol.1, p. 95.

En el primer caso están las distintas formas de trabajo y actividad colectiva que recrean la propiedad común, que van desde la producción en tierras de la comunidad para la creación de un fondo de reserva (*pirwas*) para el pago de la renta y tributo, para la construcción de obras públicas o beneficio directo de los miembros de la comunidad, etc.; la rotación de tierras de cultivo entre distintas familias y comunidades[146], pasando por las fiestas productivas o la propia guerra en la que se agrupan los miembros de las distintas familias para la empresa reproductiva en la que a cada familia le toca desempeñar una función en el cuerpo total laborioso. Si bien estas actividades comunes son realizadas de manera individual con herramientas mayormente individuales o familiares, lo que nos habla de la inexistencia de una interconexión tecnológica en el PTI que supere la simple unidad familiar, cada una de estas actividades laborales en su utilidad social son ya un determinado imprescindible para la reproducción del proceso de producción comunal en su conjunto[147]. Los sistemas de comunicación, de riego, de cultivo común,

---

[146] En la época de la Colonia española, en la comunidad aymara existían tierras comunales trabajadas comunalmente. Hoy en día, aparte de los trabajos colectivos para la construcción de edificios escolares, la limpieza de acequias o caminos, la construcción de sistemas de riego, el cultivo de las tierras de comunidad asignadas a la escuela, también hallamos en ciertas regiones el uso de la fuerza laboral en común para el cultivo de las tierras de comunidad para el usufructo de las autoridades comunales ancestrales. Junto con esto, la *comunidad-ayllu* contemporánea posee un conjunto de técnicas de trabajo comunitarias que son utilizadas para beneficiar por separado a todos los miembros de la comunidad: tal es el caso del *ayni* («trabajar por uno para que después trabajo por el» (Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara* [1612], La Paz, Biblioteca del Pueblo Aymara-Radio San Gabriel, 1993), para los trabajos de siembra y cosecha, de construcción de una casa nueva, etc. La *minka*: «alquilar o servirse de cualquier persona, pagando por trabajo o por lo que le mande hacer» (Bertonio, cit.), utilizada para el cultivo por aquellas personas que requieren mano de obra. El *waqi*, en el que una persona coloca el terreno y la otra la semilla y el trabajo o la yunta y el trabajo, para luego repartirse por igual el producto. Faena o *hayra*, «ir a trabajar chacras que se hacen de comunidad» (Bertonio, cit.), en el que el mayor grupo de personas de la comunidad colabora a una familia con una labor importante como la cosecha; el beneficiario alimenta generosamente a sus colaboradores y queda comprometido a corresponder en las faenas. El sistema de *sataqa,* en el que las personas sin tierra de la comunidad ayudan en la siembra y cosecha de otro terreno recibiendo a cambio la alimentación durante todo ese periodo y la posibilidad de sembrar sus propias semillas en una orilla del terreno, etc. Todas estas formas de colaboración productiva heredadas de antiguas formas laborales del ayllu para beneficiar a las familias con la fuerza productiva comunal, con el tiempo se vienen deteriorando y restringiendo a parientes consanguíneos y rituales cercanos. Incluso, poco a poco se va introduciendo el pago monetario como medio de retribución y, en un tiempo más es probable es que estas formas comunales sean formalismos que camuflen la subsunción de las relaciones comunales aún preservadas a la relación de valor. Sobre estas técnicas de trabajo comunales, véase W. Carter, *Comunidad aymara y reforma agraria en Bolivia*, México DF, Instituto Indigenista Interamericano, 1967; H. van den Berg, *La tierra no da así nomás*, cit. De las técnicas descritas arriba, en términos generales podemos decir que las primeras son formas de trabajo comunal que *sostienen el proceso de trabajo comunal*; las segundas son, en cambio, formas de asociación laboral que realizan *una forma comunal de circulación de bienes materiales dentro del proceso de reproducción social de la comunidad.*

[147] En el caso de las mantas de los ayllus, la dispersión de las distintas parcelas que poseen las familias «permite limitar los efectos de la helada, que afecta «franjas continuas» del suelo, cosa que sería imposible si es que todo la cosecha de una familia se concentrará en un solo espacio continuo; unas familias se verían severamente afectadas en tanto que otras salvarían el grueso de su cosecha.

de rotación de tierras comunales, las festividades religioso-productivas, la misma cooperación interfamiliar laboral o guerrera, si por una parte sostienen y alimentan la continuidad de los procesos de trabajo familiares en su inmediata autonomía relativa, por otra lo hacen a través de los demás o, si se prefiere, lo hacen a través de una dependencia mediata no en el PTI, sino en el *proceso general* de producción, circulación y consumo del producto del trabajo y la reiteración material continuada del ciclo.

En el segundo caso, al estar garantizado el acceso a la tierra por la pertenencia a la comunidad, por mucho que ésta no esté directamente producida en el movimiento efectivo del PTI, un conjunto de lazos sociales preexisten al individuo, que no hace más que reactualizarlos, tanto ingenuamente a través de la práctica de su socialidad primaria e imprescindible (lengua, descendencia[148]), como consciente y autónomamente a través de refrendar la descendencia, la calificación del pasado como pasado común que trabaja para el futuro igualmente común, la reunión periódica y voluntaria para participar en las deliberaciones y actos comunes, etc. La primera es una verificación pasiva de la eficacia de la identidad que, en el curso de su utilización, incorpora un comportamiento activo interpretativo de la calidad del entorno. La segunda, en cambio, es de inicio una verificación activa de la unificación en el curso del tiempo; es la unificación en-acto, como trabajo vivo.

La intersubjetividad producida y deseada no es casual; en el fondo es objetivamente necesaria pues a través de ella la unidad familiar consagra y preserva sus medios de vida, accede a los medios de reproducción física de sus miembros a través de alianzas y pactos matrimoniales que vuelven a solidificar la entidad comunitaria. Además, crea una cultura social, un sistema de prácticas, de actitudes, de interpretaciones, de transmisiones educativas con las entidades productivas familiares similares entre sí, que en conjunto son más que la repetición pues son precisamente el cuerpo de la comunidad que, a su vez, puede ser sujeto de una nueva construcción superior de una identidad reproductiva y cultural mayor con otras similares, etc.

La manta es entonces un medio de distribuir equitativamente los riesgos agrícolas entre las familias del ayllu y nivelar desigualdades entre ellas, permitiendo que todos tengan al menos un mínimo de producción como para satisfacer sus necesidades básicas. Por otra parte, la dispersión de parcelas exige un escalonamiento del periodo de siembra, con lo que se evita el riesgo de la inestabilidad del régimen de lluvias [...] El escalonamiento de la siembra es también un medio de facilitar el acceso a la fuerza de trabajo extra-familiar mediante los sistemas del ayni [...], el chuqu [...], la yanapana [...] y otros vigentes en la región. Además, el plantar cada parcela con diferentes cultivos y con diferentes variedades de cada cultivo limita el riesgo de plagas y contagios.

La manta se articula con el ciclo ganadero a través de las anaqas o tantas (tierras exclusivas dedicadas al pastoreo de altura). Los primeras tres o cuatro años, la manta sigue un ciclo de rotación de cultivos que varia según la zona, pero que en general permite extraer el máximo de potencialidad productiva del suelo [...]», Silvia Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz, Aruwiyiri, 1993, pp. 92-93.

[148] K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 436.

Lo decisivo de todo ello desde el inicio es que la forma de la unidad comunal es, si se quiere, plebiscitaria, sujeta a la inclinación autodeterminativa de los miembros celulares (familiares) de la comunidad, que existen como miembros de la comunidad en tanto eligen y producen tal pertenencia. No es pues extraño que Marx se haya referido a la *comuna agraria* como una «agrupación de hombres libres»[149], ya que esta independencia de los miembros de la comunidad para producir objetiva y subjetivamente la comunidad se añade, como consecuencia inmediata, a la supresión que el límite del parentesco consanguíneo impone a la composición comunitaria, pues si bien éste sigue contando como premisa unificatoria y productiva, se ve flexibilizado, e incluso anulado, por la constitución efectiva de la comunidad como asociación en acto, como elección, como reunión elegida, lo que permite la incorporación de «forasteros» a la comunidad. Por cierto, posiblemente después de que se les haya exigido una serie de «pruebas», de «compromisos» que «emparentan» al individuo como forma cultural e intersubjetiva de esta naturaleza flexible de la *comuna agrícola*[150]. El trabajo, incluso el necesario para la reproducción de la comunidad, comienza a presentarse como fundamento de derecho y pertenencia[151] del individuo a la comunidad por encima de su filiación.

Con esto, el ámbito del territorio social total en el que la familia desenvuelve sus actividades reproductivas, al no requerir de un denso entramado productivo porque lo esencial de este requerimiento está depositado en la propia actividad familiar o PTI, se vuelve susceptible de abarcar amplios y variados espacios, empezando por el más inmediato, la comunidad, en la que los individuos desarrollan una serie de vínculos asociativos de segundo orden, que pueden ir desde la circulación de la totalidad o sólo de ciertos productos, trabajos comunes, festividades, intercambio restringido, etc. Aunque es cierto que al estar incluidos en la unidad productiva familiar los principales recursos materiales de su reproducción, existe la posibilidad de una acentuada tendencia al aislamiento y a la «ausencia de enlaces»[152] de cada

---

[149] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit.

[150] Refiriéndose a las comunidades andinas en la época de la Colonia española, Thierry Saignes nos señala: «Sabemos que los cultos a las Wakas (generalmente los cerros, como Tanga Tanga o Porco), a los mallqui (momias de los grandes ancestros) y a los difuntos permite a los miembros de los ayllus, aun dispersos, encontrarse periódicamente y reafirmar su pertenencia a un mismo conjunto (marka o llajta). A la vez, los forasteros reciben la posibilidad de integrarse en los centros de residencia: el parentesco andino pone el acento sobre la alianza, lo que permite inscribir a los afines (aliados) en el grupo social.» T. Saignes, «Ayllus, mercado y coacción colonial; el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)», en O. Harris, B. Larson y E. Tandeter (comp.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias de reproducción social. (Siglos XVI-XX)*, La Paz, Ceres, 1987. Sobre la capacidad del Ayllu para incorporar a los agregados al conjunto de derechos y obligaciones de los originarios de los Ayllus en el norte de Potosí, ver S. Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, cit., cap. 2.

[151] Sobre esto, véase K. Marx, *Cuaderno Kovalevsky,* cit.

[152] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., pp. 38-56.

familia respecto a las demás familias de la comunidad[153] y de cada comunidad respecto a otras comunidades, formando una suerte de «microcosmos localizado»[154]. Esta fuerza se ve confrontada con el impulso a márgenes de socialidad directamente productivos (filiales) que aseguran la obtención de condiciones materiales satisfactorias ante desastres, malas cosechas, etc; por la disponibilidad inclusiva de nuevos miembros no consanguíneos que predisponen a la comunidad y a las familial al contacto y comunicación con miembros extraños, con realidades diferentes que enriquecen y amplían el acervo cultural y organizativo de la *comuna agrícola* por el hecho de que la

---

[153] En las comunidades-ayllus aymara-qhiswas actuales, de los siete momentos principales que tiene el proceso de trabajo inmediato (PTI) agrícola para la obtención de los fundamentales medios de vida, sólo uno tiene carácter directamente comunal, en tanto que el resto son básicamente familiares o, a lo más, familiar-comunales:
l. Preparación de la tierra que se inaugura con el *qhulli* o roturación del suelo a fines de febrero, principios de marzo e incluso hasta abril; luego le sigue la *k'upana* a inicios de invierno, que puede ampliarse hasta fines de septiembre aprovechando las lluvias que suavizan la tierra, destrozando los terrones que hay en la chacra; una nueva roturación o *ghullikipana* puede hacerse después, con la característica de que el arado ha de atravesar el campo de manera perpendicular a los primeros surcos; una tercera labranza, ahora en dirección oblicua a los anteriores surcos puede completar este ciclo. Cuando la tierra ya ha sido suficientemente roturada, se realiza el «rastrillo`. Estas actividades están a cargo de la fuerza de trabajo familiar y los medios de trabajo decisivos son el *uysu* (*wiri*) o el arado jalado por bueyes o arma.
2. La siembra, *sata urasa*, que se inicia en julio (habas), agosto-septiembre (oca-quinua), septiembre-octubre-noviembre (papa-cebada), diciembre-enero (alfalfa). El día de la siembra, en el caso de la papa, la mujer prepara la semilla (*jatha qhana*); saca los brotes, corta las papas en pedazos y los unta con el abono (la taquia de la oveja y la llama que se prepara untando la parte verduzca del interior, *jiru*, con un poco de agua); los hombres abren los surcos, detrás las mujeres echan la semilla y la pisan (*iluña*); detrás viene otra persona que esparce el abono sobre la papa sembrada o *wañuña*. Luego se cubre el suelo con tierra o *pampachaña*.
3. *Yapu kamaña*, que es el periodo de vigilancia de los sembradíos para que no sean afectados por los animales y de observación de los fenómenos metereológicos para alejar los daniños (granizada, helada); también puede deshierbarse.
4. *Yapu picha* entre siembra y cosecha, que consiste en: (a) *irnagaña* o aporque a fines de diciembre, que consiste en levantar pequeños montículos de tierra alrededor de los tallos de las plantas que están desarrollándose; (b) *wachuña* o segundo aporque en enero; (c) *kawana* en febrero, se abren zanjas (*umalarq'a*) para que el agua circule. La principal herramienta individual utilizada por la familia es la *liukhana*.
5. *Achu aphapi* o cosecha; de febrero a junio para la papa; de marzo a mayo para la quinua; de mayo a junio para haba, oca, cebada y alfalfa. En el caso de la papa, el comunario pasa el arado por el centro de las hileras y rompe las plantas, después desentierra las papas.
6. Selección o *jatha pallana,* que consiste en la clasificación del producto para la alimentación, para la venta, para chuño y tunta, para la semilla, etc.; esta labor también está a cargo de la unidad familiar.
7. Preparación de chuño y tunta; consiste en la deshidratación de las papas por congelación en las noches de helada, por el sol en el día y por la pisada. Sobre todo esto ver, H. van den Berg, *La tierra no da así nomás*, cit.

La mayoría de las siete principales etapas que componen el proceso de trabajo inmediato (PTI) familiar agrícola actual son o pueden ser realizadas con fuerza de trabajo familiar y medios de trabajo individuales. El proceso de producción de la comunidad, en cambio, abarca un conjunto de formas y técnicas laborales interfamiliares, de trabajo comunal, de medios de producción comunales, de ciclos de rotación de tierras, de control comunal de las mantas, etc., que tienen aún hoy un fuerte contenido comunal en su realización efectiva.

[154] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., pp. 40-56.

circulación de productos y el sentido social del proceso de trabajo inmediato sólo adquieren existencia social en y por la comunidad.

Como señala Marx, el aislamiento de las comunidades «no lo hallamos en todas partes como carácter inmanente» de ella[155]; el que éste prevalezca o que, por el contrario, sobresalga la amplitud de los vínculos unificatorios con otras comunidades bajo la forma de entidades étnicas diferenciadas de otras por el contenido social de la territorialidad construida, de la organización de faenas laborales, de control coordinado de la rotación de tierras intercomunales, de cultura común desplegada, de la identidad política forjada, tradición conquistada, visualización del futuro común buscado, etc., de confederaciones comunales, de naciones en su acepción no-capitalista o «modos de producción nacionales» no-capitalistas[156], dependerá en cada caso particular del trabajo autodeterminativo que los propios miembros de las comunidades realizan sobre sí mismos frente a un conjunto de dificultades, agresiones y peligros comunes que se ciernen sobre su continuidad y perdurabilidad histórica a partir de lo que son hasta ese momento, y la potencialidad futura que cargan como presente encendido por el pasado.

Otra modalidad de socialidad extendida, pero ya infecunda, irremediablemente extraña y riesgosa es la que surge de las relaciones jerarquizadas entre la entidad comunitaria y una forma de unidad de naturaleza social distinta, como por ejemplo una sociedad mercantil. Acá, la entidad comunal ya no existe en su estado soberano y autónomo; la forma de organización de su proceso de trabajo y de producción se hallan radicalmente subordinados, utilizados y explotados por relaciones económicas, por una socialidad, la del capital, totalmente depredadora de la vitalidad comunal. Aunque la flexibilidad comunal de la que hemos hablado le permite soportar y vincularse con nuevos ámbitos sociales más amplios[157], lo que

---

[155] *Ibid.*, p. 38.

[156] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 426.

[157] Evaluando la vinculación de los ayllus andinos con el mercantilismo de la época colonial, S. Stern escribe: «Independientemente de las despiadadas presiones impuestas por la economía mercantil, y a pesar de la enorme brecha que existe entre las pautas de la economía política "colonial europea" y de la "tradicional andina", los pueblos andinos intervinieron en la economía colonial de mercado desde su comienzo [...]. Con frecuencia, los pueblos andinos iniciaron su participación en el mercado en sus propios términos cuando les era posible, con el propósito de resistirse a la participación en circunstancias desfavorables [...]. Las relaciones andinas con el mercado incluyeron una sutil y diversificada gama de respuestas. En un extremo de esta gama nos encontramos con un rígido rechazo de todas las exigencias de inspiración comercial [...]. Otra gama de respuestas supone más bien una confianza en las iniciativas de mercado para defender el bienestar tal como se lo define en la cultura andina: proteger el derecho a la subsistencia, preservar una cierta independencia étnica o defender la integridad del grupo étnico o de parentesco. Este tipo de iniciativa podía incluir, por ejemplo, la venta de una cosecha para obtener un ingreso suplementario que permitiese proteger o reclamar las tierras del Ayllu a través de la compra o del litigio; "alquilar" trabajadores para reemplazar a los parientes que de otro modo podían verse sujetos a una peligrosa leva de mano de obra para el trabajo en las minas; o bien concretar ventas colectivas de mano de obra del ayllu para evitar la dispersión de trabajadores individuales, lo que

sí es seguro es que si ese ámbito de socialidad ampliada no es cimentado con comunidades de naturaleza similar, la *comunidad agrícola* es inevitablemente objeto de continuas bárbaras expoliaciones de su trabajo, de sus fuerzas creadoras de una manera grotescamente perpetuada, como sucede en los estados despóticos-coloniales, o bien, a la larga, atomizadas y extenuadas de un modo sistemáticamente destructor, cuyo rastro de violencia inaudita es la individualidad despojada de cualquier vínculo social-material que no sea la abstracción del valor mercantil y del Estado, tal como sucede con los regímenes capitalistas salvajemente erigidos sobre las cenizas de «modos de producción nacionales» comunitarios.

Aunque ya no fundada directamente y mayoritariamente sobre la producción común de bienes de vida material, la comunidad traza sus relaciones de autounificación a partir de la disponibilidad y acceso a los medios que hacen efectiva la producción: la comunidad de lengua, de cultura, de historia pasada y deseada consolidados como medios de vinculación a la tierra. Es una determinada figura social de relacionamiento de los hombres, en sentido genérico, con los medios de producción, en este caso con la fundamental condición del trabajo familiar.

La guerra, como otros medios de obtención de recursos externos o preservación de los internos, existe como condensación colectiva de un requerimiento material (deseado o defendido frente al deseo de otros), accesible ya sólo por medio de la violencia, que asume el rango de técnica de reproducción social de la entidad comunitaria. La fiesta, la religiosidad que en su forma de interpretación ritualiza la convivencialidad gozosa y dramática de los individuos entre sí y con los dioses, es a la vez una técnica de producción de socialidad mínima requerida para la continuidad de la reproducción material-física, así como una técnica directamente productiva llamada a acrecentar los medios de vida, la fertilidad natural y la eficacia laboral por medio de la convocatoria de los dioses. En todos los

---

debilitaría el control étnico; [...] separar tierras específicamente destinadas a pagar los impuestos coloniales, etc.», S. Stern citado por C. Sempat Assadourian, «Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567», cit. Sobre los ayllus del Norte de Potosí en la República hasta las reformas liberales de fines del siglo XIX, Silvia Rivera nos señala que «los ayllus norpotosinos fueron, junto con los valles de Cochabamba, los principales abastecedores del mercado interno e incluso del comercio de exportación de granos y harina», S. Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, cit. En la actualidad la participación en el mercado está circunscrita a la venta de una determinada parte del producto del trabajo familiar, a la venta temporal de la fuerza de trabajo individual en ciudades, agroindustrias o tierras bajas, a la obtención de medios de consumo suplementarios; a veces a la paulatina comercialización de las formas de pago de las colaboraciones laborales interfamiliares. Sin embargo, el control comunal de las tierras individuales y comunales, las vías de circulación de los productos dentro de la comunidad, el conjunto de las técnicas laborales comunitarias imprescindibles pare la efectivización de la producción familiar comunal, mantienen en pie un orden comunal frente a la avasallante arremetida disgregadora y expoliadora de la civilización del valor-mercantil, que busca apropiarse de la misma intimidad del proceso de producción para desde ahí autorreproducirse ininterrumpidamente. En varios lugares esta obra devastadora ya que se viene llevando a cabo.

casos, los bienes tenidos y poseídos familiarmente entran en circulación: ya sea el parentesco o las armas, la circunspección ante las divinidades y su alimentación, las mujeres púberes de la familia o el trabajo familiar para una obra colectiva, en cada caso, los individuos incorporan a la circulación colectivamente condensada sus recursos para acceder a través del acto a otros, o para perpetuar su obtención. Estas actividades, a la vez que formas creadoras de los bienes sociales de la comunidad y de la propia comunidad como espacio social pueden ser vistas también como formas mediadas de la circulación de los bienes materiales de la comunidad.

C. 3. Formas de circulación del trabajo social

Junto a ellas, y de una manera más tupida, se desenvuelven otras formas de circulación que en parte se desprenden del carácter productivo de esta entidad comunitaria y en parte la caracterizan medularmente: las formas de circulación capilar de bienes materiales entre los miembros familiares de la comunidad en su forma natural de productos, de símbolos o en su forma de trabajo directo, nos hablan del grado de conglomeración e interdependencia de la comunidad, desde el punto de vista de sus condiciones de reproducción social primaria. La calificación de esta red nos da el punto de partida y el margen de potencialidad de la profundidad e intensidad de las formas superiores de socialidad en tanto figuras complejas de la reproducción social, modo de producción prevaleciente o forma nacional de la organización de la sociedad. Veamos.

Todo intercambio y circulación de bienes materiales es, en primer lugar, una forma de socialidad entre los sujetos que entregan y reciben, es una forma de sustancialización social de los vínculos humanos a través de las cosas y actitudes. Ya sea que esta circulación esté fundada y regulada por el contenido abstracto común a los objetos, el trabajo humano general, o en la concreticidad manifiesta de su unidad, el trabajo común asociado o su utilidad directa como valor de uso físico-simbólico simple o condensado, el intercambio expresa líneas de dependencia objetivada, ahora a través de los grados de soberanía sobre las actitudes, los deseos, las cosas y su consumo. Crea a la vez la materialización de nuevos vínculos que comunican a los individuos en diversos niveles.

En todos los casos, la circulación de bienes engendra una socialidad cuya naturaleza está dada por el vínculo que precede al acto de circulación; en primer lugar, por la calidad unificadora desde los actos productivos de esos bienes (producción común, producción independiente no-individual, libre producción individual) y reproductivos de las condiciones de esas producciones inmediatas (dependencia comunal, unidad de parentesco, relación de dominio estatal, vínculo de servidumbre, libre individualidad abstracta).

En el caso de productores autónomos y separados cuyo producto sólo puede realizarse en su consumo, en otro que no sea el productor-poseedor y en el que la sustancialización de la forma de riqueza expresamente buscada reside en el tiempo de trabajo abstracto incorporado en el producto, el cambio está fundado en el valor que posee el producto y que espera recibir por él. La utilidad del producto del trabajo está supeditada a la forma-de-valor que posee y que se encumbra como la finalidad buscada por el productor-propietario. Pero cuando el proceso de trabajo tiene como finalidad social expresa la producción de valores de uso, medios de consumo, de socialidad festiva, de generosidad, y la forma social del producto es la utilidad directa del producto, la circulación de productos no puede sino colocar en comunicación este aspecto del proceso de trabajo elevado a potencia social, con esta determinación de la forma del producto del trabajo.

Esto significa que en la circulación de los productos en toda la economía comunitaria que está basada en la producción de valores de uso, éstos circulan socialmente como valores de uso que sostienen y realizan la utilidad social (consuntiva, simbólica) de los productos. Utilidad social que, como el valor en la economía mercantil, no sólo es la forma directamente social bajo la que se presenta el producto del trabajo de unos frente a otros, sino además la consagración social de la intencionalidad y forma técnico-procesual que se ha apoderado del proceso de producción de los productos. En el capitalismo, en el proceso de circulación el valor utiliza como pretexto al valor de uso del producto para realizarse y existir como sustancia social de las relaciones entre los seres humanos a través de las cosas. En la economía comunitaria, es el valor de uso potenciado socialmente el que se expresa a través del cuerpo consuntivo cósico o simbólico del valor de uso del producto del trabajo. De aquí el amplísimo margen moral, sentimental y religioso que porta y regula cada uno de los procesos de circulación de bienes en la economía comunitaria en general y en la *comunidad agrícola* en particular. La profundidad de la identidad comunal va adherida al producto en circulación[158].

---

[158] A la afirmación que hacía el español Garci Diez en 1567 en sentido de que si se pagaba a los indios 2 pesos por cada pieza de ropa ellos lo harían de buena gana, otro español le respondía: «No lo hacen porque como pagan la tasa de lo que sacan de Potosí los quinientos indios que de ordinario van cada año allá de toda la provincia para este efecto no tienen necesidad de hacer otros trabajos ni alquilarse». Igualmente, un cacique principal de Juli responde: «aunque a los indios les pagasen la hechura de ropa a dos pesos cada pieza y lo mismo los alquileres de ir al Cuzco y Potosí no lo harían porque pierden mucho de sus haciendas y que por hacer la ropa de los españoles dejan de hacer para sí y sus mujeres e hijos», Citado en C. Sempat Assadourian, «Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567», cit. Representante general del valor, el dinero no desempeña aquí la forma social de la riqueza, sino casi un valor de uso con el que la naturaleza de la estructura social del ayllu se reproduce en las nuevas condiciones adversas del predominio de la economía colonial-mercantil y luego colonial-capitalista-republicana. Aún

Como los principales recursos para la reproducción material de la unidad familiar resultan de su propia laboriosidad relativamente autónoma, la circulación de productos compete inicialmente a la totalidad de los productos que emergen de su laboriosidad. En este caso el producto existente bajo la forma social de la intercambiabilidad. Comer y beber son ante todo actos de intercambio con la naturaleza y los demás miembros de la comunidad o, como dice Baudrillard la «sustancia de la riqueza está en el intercambio». No es que el trabajo social no esté orientado a la satisfacción de las necesidades materiales; lo que sucede es que la intencionalidad social bajo la que se representa ante sus ejecutantes es la de la circulación ceremonial y festiva de este gasto, de este desprendimiento de las fuerzas del cuerpo en o por la convivencialidad con los demás miembros de la comunidad. De ahí el denominativo de «circulación simbólica» que le da Baudrillard, pero que a la vez es, en su contenido material, una forma de circulación de los bienes materiales para satisfacer necesidades de consumo, pues al fin y al cabo esta incesante articulación de intercambios simbólicos es la específica forma social de accesibilidad a los medios de vida por miembros de la comunidad en función de todos los demás. El que un bien material sea consumido previa su circulación simbólica, o lo sea en cuanto existe como socialidad circulatoria, es una determinación de *forma social*.

Cuando la circulación de los productos sólo abarca una parte de ellos, es posible diferenciar entre el «producto necesario» consumido por sus productores directos y el «producto excedente» colocado en circulación en la comunidad. Con todo, se trata de una abstracción que lentamente (y a medida de la mercantilización del producto comunal) va concretizándose, pues en realidad la forma social de producirlo, la intencionalidad social y el propio contenido social en que existe el plusproducto, siguen siendo de naturaleza comunal y no están supeditados a la lógica del tiempo de trabajo sustancializado, en el que sí tiene sentido la división entre trabajo necesario-trabajo excedente, producto necesario-plusproducto.

En la comunidad, todo el producto del trabajo familiar-comunal tiene un mismo sentido social, por lo que la separación de un plusproducto para ser colocado en circulación es tan sólo una reasignación del producto comunal en función de las formas de utilidad comunal prevalecientes o requerimiento organizativo de orden comunal. De ahí que la actividad productiva y reproductiva familiar –por tanto de los medios materiales imprescindibles para ello– en verdad existen como funciones y servicios del propio orden comunal para su perpetuación. Aquí las familias con su

---

hasta hoy la forma social fundamental de la riqueza en la comunidad aymara-qhiswa es la utilidad consuntiva y socializadora del producto del trabajo. Respecto al significado del dinero en los ayllus del Norte de Potosí, se puede consultar el valioso trabajo de O. Harris, «Phaxima y Qullqi. Los poderes y significados del dinero en el norte de Potosí», cit.

unión no hacen la comunidad; es la comunidad la que posee y se organiza a través de las familias nucleares.

En este caso, los productos que se colocan en circulación directa o «excedente», a falta de un término más preciso, resultan entonces después de haber asignado lo necesario para la continuidad del proceso productivo de la familia nuclear y para la alimentación de los miembros que intervienen en él. Este proceso puede ser entendido como una forma de circulación directa de los productos de la comunidad en la comunidad.

La satisfacción de necesidades inmediatas no es, pues, lo principal que la circulación de productos viene a satisfacer; lo es, ante todo, la creación de sociedad, la obtención de convivencia deseada de la que las cosas, los bienes, se convierten en portadores factuales de tal intencionalidad. Aun cuando la obtención de bienes necesarios es lo que se destaca, la circulación no-monetarizada como opción irresistible, junto a otras en las que las relaciones entre las personas no se muestran cosificadas, resalta esta búsqueda de construcción social voluntaria que preserva la lógica social de la organización del PTI familiar.

La socialidad, la relación entre los seres humanos, se manifiesta así a través de las cosas y en el mismo instante se realiza a través de ellas, con la particularidad de que, a diferencia de la socialidad abstracta construida en torno al valor mercantil, las cosas no asumen en cuanto objetos la socialidad (cosificación de las relaciones sociales), aunque sí se colocan como cualitativamente imprescindibles para fijar objetivamente la relación entre los seres humanos. Esta diferencia de socialización a través de las cosas entre estos dos procesos no hace más que desdoblar en el terreno de la circulación la lógica social-organizativa de los PTI. Por otro lado, si, como hemos dicho, la puesta en circulación de excedentes por parte de una de las células comunales no está en función necesariamente de una utilidad inmediata (aunque esto no está descartado) del lado del receptor, la relación material entre los sujetos a través de las cosas es igualmente una relación material para ambos, por muy festiva, ritual y simbólica que su forma social asuma, ya que en definitiva lo que está en juego para ambos, a corto o largo plazo, es la reafirmación de convivencia comunitaria estable en la que la reproducción de las condiciones básicas (las relaciones ante la tierra, ante los productos del trabajo) se mantenga sin sobresaltos y al margen de desequilibrios provocados por la ruptura de la socialidad pactada. Cuando lo que guía la circulación es la obtención inmediata de medios necesarios de vida, esta determinación de obtención de socialidad estable es mucho más imprescindible.

Varios autores han estudiado con detenimiento las diversas formas de intercambio intracomunal[159] de productos del trabajo cósicos, como la reciprocidad generalizada, la reciprocidad equivalente, la reciprocidad negativa, la redistribución, la generosidad, etc. Lo medular de todas estas prácticas circulatorias y lo que las diferencia de la forma de circulación mercantil es que el producto del trabajo circula en todo valor de uso social, en tanto despliegue inmediato de su utilidad consuntiva fijada socialmente por las condiciones de reproducción comunales que prevalecen y que marcan límites de accesibilidad de unos sobre el producto de otros y de permisibilidad del consumo de unos sobre el producto de otros.

La reciprocidad generaliza, o lo que Malinovsky llama «el don puro»[160] –esto es, la ayuda prestada sin estipulación de retribución inmediata en cantidad o en calidad– es la forma de circulación de bienes en la que los márgenes de construcción de socialidad son más amplios y profundos, en la que el simbolismo y el desprendimiento de fuerzas del cuerpo como simple deseo es directo. El que da lo hace en función del que lo necesita o del que simplemente recibe, y la retribución no cuantificable queda pendiente en el tiempo, dependiendo de las posibilidades aleatorias del receptor y en magnitud difusa. Se trata, entonces, de la entrega de un bien (que puede ser una ayuda) más o menos desinteresada, de un sacrificio en el que la conservación de los lazos de socialidad estable o la construcción festiva, gozosa de los mismos, es el fin esencial. Por lo general, esta forma de circulación se da entre los miembros comunales más directamente emparentados o con los que se mantienen prácticas de cooperación reproductiva. Una variante mayoritaria de esta forma de circulación sería lo que Meillassoux denomina el «intercambio diferido», en el que lo «que se intercambian son bienes idénticos: alimentos contra alimentos en el ciclo de adelantos y restituciones del producto agrícola; esposas contra esposas en el ciclo matrimonial. La circulación de las subsistencias y las mujeres descansan sobre un uso diferido en el tiempo»[161]. Esta forma de circulación, que también puede abarcar el consumo de jornadas laborales entregadas a la agricultura, a la construcción de la vivienda, etc., aunque pareciera que se trata de un intercambio de equivalentes diferidos en el tiempo, en verdad se trata ante todo de la circulación de utilidades sociales rigurosamente controladas y reguladas por esa técnica social de adelantos y restituciones, de contrapartes iguales y diferidas en la que se sustenta el orden técnico de la producción agraria comunal y que se halla espiritualizada

---

[159] M. Sahlins, *La economía de la edad de piedra*, cit.; K. Polanyi, *Primitive Archaic and Modern Economics,* Nueva York, Doubleday, 1968; M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1972; M. Mauss *Introducción a la etnografía*, Barcelona, Istmo, 1967; B. Malinowsky, «La economía primitiva de los isleños trobiand», en *A Scienctific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1960, etcétera.

[160] B. Malinowsky, «La economía primitiva de los isleños trobiand», cit.

[161] C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, cit., p. 97.

como temperamento social de los miembros de la comunidad agraria[162]. Ésta parece ser la forma de circulación intracomunal más extendida y utilizada por sus miembros familiares.

La forma de circulación que, en cambio, se muestra más cercana al intercambio de equivalentes mediados por el tiempo de trabajo contenido en los productos es la reciprocidad equilibrada. Si bien la utilidad social se muestra en el objeto de la circulación de bienes, la medida y la cantidad de los bienes materiales que se entregan y se reciben inmediatamente están flexiblemente controladas por el tiempo de trabajo social aproximado que han requerido para su producción. Esto implica que hay una combinación de dos caracteres sociales del producto del trabajo, lo que le otorga una significativa flexibilidad en el ejercicio de sus determinaciones circulatorias, que se traducen en ligeras generosidades de una parte frente a la otra, en pequeños adelantos sin restitución inmediata, etc. En muchas ocasiones, puede estar también guiado por el tipo de utilidad consuntiva requerida por las personas vinculadas[163].

En el caso de la llamada reciprocidad negativa o esfuerzo por «obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad», la circulación de bienes se realiza con la explícita intención de incrementar los objetos poseídos frente al otro. Aunque no necesariamente está el trabajo abstracto corporalizado en los bienes como intención manifiesta del cambio, su búsqueda bajo el predominio de la forma natural y útil en la que está corporalizado comienza a emerger como finalidad de la transacción. El atesoramiento conduce aquí a la circulación. Sin embargo, esta inmersión frágil en la forma mercantil del cambio (con sus secuelas primarias de exacción y usura) no desemboca inobjetablemente en su explicitación pura. Dependiendo de la personalidad histórica comunitaria, bien puede quedarse como una simple obtención de un máximo de valores de uso a expensas de otros en tanto utilidades y no como representación del trabajo general humano que se ansia acumular. No sería raro también que incluso dentro de la comunidad sea un medio tolerado para redistribuir de una mejor forma las riquezas poseídas por ciertas unidades familiares; en tal caso extremo estamos ante una forma de control de las posesiones

---

[162] Sobre las comunidades aymaras precoloniales ver el sugerente trabajo de T. Platt en que, a través del estudio de las palabras y sus usos emparentados nos devela esta específica forma de circulación de productos entre las unidades familiares de las comunidades. T. Platt, *Estado boliviano y ayllu andino,* cit.

[163] En el Norte de Potosí, escribe O. Harris, «la mink'a es retribuida con productos mientras que el ayni se retribuye con trabajo, dentro de la misma rama de la producción. Uno de los conceptos comunes del ayni surge no tanto de una necesidad absoluta de fuerza de trabajo sino de la necesidad de obtener un trabajo que ha sido calificado socialmente como propio de un sexo [...]. En la mink`a la retribución típica del trabajo toma la forma de producto que se ha obtenido con la contribución del trabajador […]» O. Harris, «Phaxima y Qullqi. Los poderes y significados del dinero en el norte de Potosí», cit. pp. 234-235.

por medios económicos cuya naturaleza social comienza a autonomizarse del orden técnico-organizativo de la comunidad y cuya diferencia con los hábitos de circulación mercantil-usurera basados en el valor de cambio de los productos y de los productores independientes comienza a diluirse vertiginosamente.

Como la obtención de utilidades se lleva a cabo por un especialista de la circulación –un comerciante para quien la ampliación de los valores de uso a expensas de los otros se realiza en vistas ya no de la satisfacción de necesidades inmediatos de consumo, sino del volumen de utilidades a ser cambiadas por otros bienes de utilidad con otros productores, de lo que espera también nuevas ventajas materiales a expensas de la relación de circulación– los valores de uso aparecen como objetos de fortuna llamados a preservarse e incrementarse. Podemos decir que los valores de uso van adoptando una nueva cualidad social, la de ser medios de incremento de la riqueza en tanto acumulación privada del trabajo general en su forma de valores de uso, que señalan ya la formalización del comercio mercantilizado que puede adoptar la discursividad encubridora de intercambio entre «socios», etc., pero que, en definitiva, supone una socialidad tenue y lentamente disgregadora de la que hasta aquí había estructurado la comunidad.

En el proceso de circulación de bienes dentro de la comunidad, que es a la vez construcción de la persistencia social de la comunidad, la intercomunicación a través de las cosas de los productores relativamente autónomos lleva mimetizado un determinado tipo de control de la soberanía productiva de unos respecto a los otros, de legitimación de ese orden y de superación de las conflictividades que esta forma de producción y control fragmentado de la riqueza engendran. En otras palabras, la forma de circulación de bienes materiales se presenta como una específica *técnica* de conjuro de la violencia social a través de la regulación del usufructo de las cosas materiales producidas por las familias dentro de la comunidad. Cada acto de circulación de bienes materiales no sólo es la construcción de una relación social entre el receptor y el dador, es a la vez la capacidad para domesticar el deseo de un productor independiente sobre el producto del otro y la disponibilidad de incorporar en el producto de uno la mirada del otro en el marco de la finalidad social del proceso de trabajo y la ética laboral que ha hecho brotar. En este caso podemos hablar de que la 1ógica técnico-procesal del proceso de trabajo ha generado una específica sustancialización social, que existe como relación comunitaria de vida y de trabajo. De aquí que no sea exagerado decir con Mauss [164] que el intercambio entre personas «en esencia es

[164] M. Mauss, citado por M. Sahlins, *La economía de la edad de piedra*, cit.

totalmente obligatorio bajo pena de guerra privada o abierta». La circulación de posesiones y poderíos materiales, su continuo desprendimiento, impide la acumulación excesiva y la inclinación acrecentada de los deseos de los demás respecto a esa acumulación, que puede desencadenar una espiral de violenta expropiación o igualmente violenta carrera acumulativa que ponga en desequilibrio crítico el equilibrio comunitario de lo que se ha denominado al principio su «dualismo inherente». La entrega de bienes, la aceptación y la reciprocidad por el don recibido se erigen en forma social que apacigua los intereses contrapuestos que tienen su raíz íntima en la dualidad de lo común-individual y que ahora aparecen como su desarrollo unilateralizado, del lado de la independencia relativa de los productores familiares y en el control individual de sus productos. Esa separación elemental queda ahora recubierta por una unidad producida que restituye a la comunidad un control mediado de los productos del trabajo a través de la circulación.

Esta construcción aglutinadora incorpora el conjunto de las otras técnicas unificatorias, como el parentesco, la historia común, el acceso a la tierra, los trabajos comunales, las fiestas, las reuniones que mantienen en pie la marcha histórica de la convivencia comunal. Pero, a la vez, se trata de una instancia cohesionadora de los productores relativamente independientes que no disuelve esta separación estructural en una unidad mayor, sino que, al tiempo que agrupa, perpetua la separación técnica entre las unidades familiares productoras. La intensidad de uno supone lo otro y viceversa. Así como esta dualidad no se resuelve en la imposición de uno de los polos sobre el contrapuesto, tampoco se anulan con una unificación de fondo que supere de raíz la divergencia de los intereses de los productores respecto a la soberanía de los bienes materiales de los demás. Lo que sucede con esta forma de circulación comunal es que los sujetos de la circulación contrapuestos en la separación de sus procesos de trabajo inmediatos ceden por igual en una suerte de «rendición mutua» que respeta esta divergencia material y trabaja para que no devenga antagónica. Cuando ella falla, cuando se muestra insuficiente, la guerra es la que corona una nueva correlación de reconocimiento del uno en el otro[165], que puede ir desde el cumplimiento de obligaciones y la expropiación forzada de los bienes acumulados, en el caso de conflictividad dentro de la comunidad, hasta la expropiación de tierras, la imposición de trabajo, etc., en el caso de confrontaciones entre comunidades.

La circulación de productos ahuyenta la metamorfosis de los instrumentos de trabajo en instrumentos de guerra y la conversión de la integración reproductiva material en disponibilidad bélica. Es objetivamente un acto

---

[165] Véase T. Platt, *Estado boliviano y ayllu andino,* cit.

de creación de sociedad; y como cada producto personifica una entidad viviente y sensible, sobre todo aquellos productos en los que están depositados los impulsos vitales del individuo y su sustento, a la hora de ponerlos en circulación como medio de ratificación de la vigencia futura de las condiciones de la producción de la vida material, no es extraño que se lleve a cabo una inclusión subjetiva de los sujetos del cambio; una inclusión subjetiva en-acto a través de las cosas como momento comprometedor de los sujetos comunales en el proceso de creación y satisfacción de socialidad estable a través de la circulación. Una inclusión espiritual del productor en la corporalidad viva y sensible del producto entregado, de tal manera que *una parte íntima de uno* va inmersa en el producto puesto en circulación y recibido por el otro como acto de «rendición», pero a la vez de compromiso y exigencia de una contraparte similar en su contenido social, de utilidad consuntiva y simbólica. De esta ingeniería social, que es a la vez de satisfacción de necesidades materiales y de sometimiento de la agresividad a través de la intersubjetivación, surge un vínculo de hermandad pactada producida concientemente por intermediación de las cosas y en las propias cosas. Estamos entonces ante una vinculación de pactos y compromisos entre los individuos comunales a través de las cosas, pero que a la vez existe en las propias cosas como proyección, como prolongación de las relaciones buscadas entre los individuos.

El «alma» de la cosas de la que nos hablan las investigaciones sociológicas de la vida comunal es, no cabe duda, parte del «alma» de los individuos comunales, pero a la vez es el «alma» de todos porque al mismo tiempo expresa la convivencia trascendente de la comunidad, que se ha preservado hasta el momento de la entrega de los bienes y que en la misma entrega persevera hacia el futuro. El espíritu de las cosas que marca el comportamiento de quienes lo reciben hacia quienes lo dan, sancionando drásticamente su incumplimiento, en realidad es el espacio de la colectividad que habla a través de la utilidad social de las cosas. Esto es lo que podemos llamar por tanto, una cosificación intermedia de la relación de los seres humanos a través de las cosas que resultan de su trabajo.

El circuito de los bienes materiales que implica la reciprocidad entre productores relativamente independientes y componentes de la comunidad no hace a la larga, más que perpetuar la soberanía inmediata de los productores en el PTI y, claro, la comunidad activa que los cobija. Mas cuando en el ciclo de la circulación de los productos intervienen jerarquías intercomunales (económicas, políticas, religiosas) que se han desarrollado previamente por desdoblamiento interno (separación del encargado de los asuntos comunales, como la conducción de la guerra, trabajos comunales o las prácticas religiosas del trabajador directo, adquisición de privilegios en la posesión de tierras y el consumo de productos, delegamiento hereditario

de los privilegios al entorno familiar, etc.) o externos (creación de una burocracia administrativa encargada de recoger el plustrabajo como tributo y renta, mercantilización de ciertas relaciones económicas y surgimiento de una capa de comerciantes, etc.), la reciprocidad no hace más que perpetuar estas jerarquías y, a la larga, legitimar relaciones de explotación en unos casos o de sometimiento en otros.

La reciprocidad entre jerarquías sociales, también llamada generosidad redistributiva, en apariencia se constituye en un medio de concentración de los excedentes comunales en manos de un representante para su posterior redistribución equilibrada entre los miembros menos afortunados, o para su consumo colectivo reafirmador de la unificación gozosa y festiva de la comunidad. Posiblemente éste haya sido uno de los orígenes de cierto tipo de autoridad comunal que se presenta como una forma de reflexión de la comunidad sobre sí misma, como una autodeterminación. El que esto surja como una necesidad colectiva nos habla del esfuerzo de la comunidad por preservar la seguridad común de la obtención de los medios de vida por encima del resultado productivo que cada unidad familiar puede tener en su actividad laboral. La creación de un fondo de reserva en el que cada familia voluntariamente deposita una determinada porción de su plusproducto, nos expresa un nuevo momento superior de unidad objetiva-subjetiva para la resolución de las problemáticas materiales que ponen en riesgo a cada unidad productiva y, con ello, a todos. Objetivamente, porque el fondo existe como acto social, como existencia misma de la socialidad materializada en cosas. Subjetiva, porque es la familia la que autónomamente reafirma su adhesión al acto de socialidad; no se impone como algo que sobrepasa su entendimiento y aplasta su intención inicial.

El significado de esta autoafirmación cambia cuando, primeramente, los productos ya no quedan bajo control directo de los propios productores en comunidad, sino bajo control de la autoridad o, si se prefiere, si el control sobre los productos está mediado por la decisión soberana de un representante. Aunque el producto vuelva a los productores, su control inmediato se halla autonomizado de los propios productores. Un segundo momento de esta autonomización parcial del producto del trabajo sucede cuando la autoridad, su instauración, queda desprendida de la voluntad viva de los representados y se delega como patrimonio de unas personas, de unas familias. El tercer momento coronador de esta autonomización primaria viene cuando la función de representante se institucionaliza por encima de los requerimientos y las decisiones de las que nació. No es que no cumple funciones, sino que éstas existen como sujetos que han cobrado vida propia y su existencia no es sometida a verificación en la decisión efectiva de los miembros de la comunidad. Esto necesariamente marca

una separación radical en las actividades de los miembros de la sociedad comunal, entre quienes trabajan y quienes gobiernan, por mucho que la función gubernamental no se presente todavía como enriquecimiento privado y se mantenga sólo como administración «de las cosas»[166]. Con todo,

---

[166] Dejando de lado la confusión que Fernando. Untoja realiza en su libro *Retorno al Ayllu. Una mirada aymara a la globalización,* La Paz, Cada, 1992, entre circulación de bienes dentro del ayllu a partir de los recursos y fuerzas laborales familiares y la circulación de bienes dentro y fuera del ayllu a partir de recursos del ayllu. Pues si bien son complementarios, son también diferentes por la existencia de la apropiación familiar de los productos de las tierras del ayllu reasignadas; él señala que el sistema del *tampu* o *pirwa* vendría a ser, en la sociedad incásica, la red que asegura la circulación de bienes sin necesidad de algún tipo de numerario (dinero). Pero el *tampu*, más que asegurar la circulación de bienes, es una técnica que objetiviza una forma social de circulación de los bienes materiales correspondientes a una forma social de existencia de la riqueza. El tampu no es la circulación, las relaciones de circulación de bienes sociales le preceden; no resulta de la mera acumulación que como tal puede servir para otros fines sociales de circulación de los productos. Lo que aquí importa es entonces cómo es que se acumula, para qué, cuál es la función social del producto acopiado, quiénes lo controlan. Untoja, de manera inconsciente se da cuenta de esto cuando nos explica las diferentes formas de organización y realización de trabajo comunal que permiten hacer circular el plusproducto social entre las familias del ayllu y entre los ayllus, sin necesidad de centros de acopio centralizados. Esta forma de utilidad social del plusproducto es lo que le da densidad social al ayllu, su vitalidad histórica, y por ello es lo más decisivo. El *tampu* es, no cabe duda, una tecnología comunal, pero no en tanto su simple función de reservorio, sino en tanto objetivación de conjunto de relaciones productivas y reproductivas del ayllu que le dan específico contenido. Dado el carácter de la producción comunal, como hemos visto, la acumulación de alimentos, semillas, etc., es una necesidad técnico-organizativa de la realidad del PTI comunal, por lo que no es difícil suponer que los *tampus* de los ayllus surjan por iniciativa de los mismos ayllus como parte de su configuración material reproductiva. La función del Estado inka no se presenta entonces como el benévolo poder que viene a sacar de un supuesto aislamiento presocial a los ayllus o a conjurar una «natural violencia». Lo más probable, en verdad, es que el Estado inka haya generalizado y se haya apropiado del control (ver, por ejemplo, los depósitos a lo largo del camino real de los que nos habla Murra) de esa tecnología circulatoria de los ayllus como una manera de legitimar sus funciones burocráticas.

La actividad redistribuitiva del Estado Inka que tanto encandila a Untoja, hasta el punto de querer convertir al Estado en una prolongación de las relaciones asociativas comunales, no es más que la forma histórica en la que el poder político asociado y autonomizado de la sociedad laboriosa se consagra y se solventa. No se puede encontrar un estado acaparador (como quiere Untoja, para definirlo como extraño a la estructuración del ayllu) cuando la forma de la riqueza social (alimentos, semillas, trabajo, tierra, mujeres...), a excepción de un límite mínimo, no es acaparable ni atesorable. No es pues extraño, señor Untoja, que los burócratas no se «coman» todo el plusproducto social, no sólo porque es saciable la gula de la familia y la prole de los gobernantes, sino ante todo porque, más allá del consumo abundante, la acumulación y el consumo no constituyen ninguna forma de posesión de riqueza social ni de ejercicio de poder, dadas las características de la forma social de la riqueza que prevalecen en el ayllu. Allá donde la forma social de la riqueza está definida por la utilidad consuntiva del espacio social y efectivizada por las formas de circulación comunales, el control de estas formas de circulación, la instrumentación de las modalidades de circulación de los bienes sociales, marca relaciones de poder y el tramado donde se ejerce el poder y el dominio en las formaciones comunitarias. Que el Estado redistribuya los productos acaparados no es un don generoso del Estado, ni mucho menos una función productiva innovadora: es en realidad el modo de verificación del poder, además de la apropiación burocrática de una función comunal imprescindible desde muchísimos años antes del surgimiento del orden estatal inkásico. Los ayllus vinculados a otros ayllus a través de los *tampus* ciertamente configuran un gran círculo de reciprocidades reproductivas, pero entre ellas, esto es, entre unidades sociales productoras; no con el Estado como subrepticiamente señala Untoja. ¿Qué es, pues, lo que el Estado da como contraparte por la satisfacción de las necesidades materiales de sus funcionarios y el linaje gobernante? ¿Qué es lo que el Estado da a los ayllus

es posible que la sociedad retome el control de sus creaciones sometiendo a su voluntad general inmediata a las autoridades institucionalizadas y a las responsabilidades y tareas que deben cumplir. En todo caso, la relación entre la comunidad y la autoridad es de interiorización permanente que asigna una autoridad moral viva y permanente a los representantes.

Sin embargo, esto no necesariamente impide la premisa de una desigualdad entre el gestionador del plustrabajo concentrado y el resto de los productores, que en el caso de la autoridad institucionalizada se vuelve desigualdad social. Desigualdad social que la reciprocidad jerarquizada no sólo viene a ampliar al consolidarse la separación de las actividades administrativas y burocráticas, sino que también viene a reproducir ininterrumpidamente, a legitimar esta división social del trabajo entre gobernados-productores y gobernantes-no-productores. La reciprocidad no supera la diferencia ni en los medios poseídos, ni en los fundamentos de las necesidades dispares; se sirve de ellas conservándolas. Indudablemente a través de la generosidad la sociedad limita el margen de sus diferencias y ayuda a la distribución equilibrada de las carencias, lo que constituye una de las fuerzas de perdurabilidad y de impulso igualitario de las formaciones comunales[167]; pero lo hace por medio de una vía que no supera las condiciones íntimas de las diferencias (el trabajo básicamente autónomo de las unidades productivas) y que en los hechos engendra las condiciones de nuevas diferencias y potenciales escaseces unilateralmente distribuidas.

Cuando la generosidad no viene de los representantes institucionalizados de la voluntad general –las autoridades comunales–, sino de otros miembros afortunados de la comunidad, tal fortuna se limita socialmente

---

que ellos no puedan conseguir por sí mismos? La vinculación de los ayllus a través del Estado inka es una reciprocidad pervertida porque los ayllus ya no se vinculan directamente entre sí, sino a través del Estado, esto es, en un espacio donde el ayllu y sus miembros productores han perdido el control de sus recursos y de la forma de disponerlos hacia los demás. La unificación del producto de los ayllus con otros ayllus ahora queda en manos de funcionarios estatales que se presentan ante cada ayllu como «dueños» de lo que en verdad es de otros, y crean relaciones de «reciprocidad» hacia los ayllus con lo que no es suyo, con el producto que es de otros ayllus. El trabajador social directo, el ayllu y las familias que lo componen, han perdido soberanía sobre sus productos; más aun, han perdido el control de la calificación de este producto como riqueza social, como utilidad inter-ayllu; ahora esos productos existen como riquezas sociales ajenas asignadas por manos que no son las de sus productores directos. De esta manera se consuma una forma de expropiación consolidadora de procesos de autonomización del trabajo objetivado respecto al trabajador y del poder de una fracción hereditaria respecto a los trabajadores directos.

[167] Silvia Rivera, comentando una encuesta rural realizada en el Norte de Potosí en 1978, en la que se establece que el 25% de las familias controla directamente las tierras en *suni* (la puna, de 3.800 a 5.000 msnm) y *liquina* (valle situado entre 2.000 a 3.500 msnm), lo que supondría una distribución marcadamente desigual de las tierras y mejores niveles de consumo y comercialización de los originarios de los ayllus que tienen este control de tierras, en detrimento de los «agregados», ella señala que las diferencias sociales al interior del ayllu son limitadas «porque existen una serie de mecanismos que promueven la distribución circulación de excedentes dentro del ayllu, bloqueando la dolarización de las familias», S. Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, cit., pp. 88-89.

por los flujos de bienes que es capaz de redistribuir y que la sociedad como un todo exige. Es en este terreno donde el papel de la generosidad redistributiva como atenuador de las diferencias sociales se destaca abiertamente. En la práctica, este esfuerzo moral-organizativo comunal por igualar el disfrute se caracteriza por la virtud de no romper la libertad relativa de las unidades productivas familiares sobre sus condiciones de producción, pero en ello va también su limitación, porque esta empresa controladora de desigualdades aberrantes no es asumida directamente y en sus fundamentos materiales por la sociedad a través de la unificación efectiva de la realidad tecnológica-productiva de su laboriosidad que suprime el basamento de las desigualdades materiales, sino que lo hace a través de la generosidad de los individuos que canalizan la demanda social. Así, surge un nuevo desdoblamiento entre necesidad social y solución individualizada a través de la cual habla indirectamente la sociedad. El acto limitador se lleva a cabo preservando los fundamentos objetivos de la fortuna y la desigualdad, que puede ser una mejor ubicación de las tierras, un mayor número de los miembros laborales de la familia o, en el extremo de la convivencia comunitaria, de una incursión fructífera en las actividades comerciales con otras organizaciones sociales, como sucede por ejemplo con determinadas familias dentro de la comunidad aymara contemporánea.

En todo ello emerge algo así como una legitimidad de la desigual-dad a través de la generosidad, a la vez que esta generosidad legitima y perpetúa esta desigualdad a través de los vínculos de reciprocidad. En el caso de que la reciprocidad venga del lado de las autoridades comunales, la naturaleza de las jerarquías, allá donde existan con prerrogativas económicas, es diferente a la de la fortuna cósica que se realiza a través de ella, aunque siempre la contiene en ciernes. Los bienes concentrados, a excepción de un mínimo para el consumo moderado o fastuoso de la autoridad, no cuentan como riqueza social en su simple atesoramiento. Su disfrute es lo que les otorga la categoría de riqueza, de bien. La capacidad de decidir su uso, su forma de consumo y su disponibilidad es aquí el ejercicio del poder. La gestión del plusproducto social es entonces la forma específicamente social del ejercicio del poder político en la comunidad, y éste queda consagrado con la generosidad de las autoridades hacia el resto de la comunidad. La generosidad de las autoridades comunales es parte de la forma de ejercicio de su autoridad sobre la sociedad, al tiempo que su legitimación como autoridad[168].

---

[168] No tiene sentido hablar de Estados «buenos» ligados a la economía comunal y Estados «malos» y «abusivos» vinculados a la economía mercantil, tal como insinúa F. Untoja. La no existencia de propiedad privada de los principales medios de producción en la primera organización social no es óbice para que el Estado que se levanta sobre ella materialice el poder de una élite no-productora separada de la sociedad, usurpadora de su laboriosidad e institucionalizada bajo la modalidad de la separación del trabajo manual del intelectual, en la escisión del trabajo productor y el control de su actividad, y en el monopolio de la violencia permanente legitimada.

La generosidad jerárquica convoca así un doble proceso de jerarquización social: por una parte, institucionaliza en una élite el control y la relación de poder social, que no es otra cosa que la capacidad de gestión de la circulación de las riquezas sociales, comenzando por el plusproducto laboral y terminando en la capacidad procreativa de las mujeres[169]; por otro, sustentándose en los compromisos que la entrega de medios de vida engendra en quien los recibe, el ciclo de entregas de plustrabajo a los representantes del poder comunal (o intracomunal) queda representado de manera ilusoria socialmente, como prolongación condensada del proceso de ciclos de adelantos y restituciones del PTI familiar; pero queda representado de una manera tal, que se halla encubierto el hecho de que los «adelantos» que reciben las familias productoras de parte de la autoridad no son el producto del dador (la autoridad) sino la simple devolución del propio producto del productor.

La fidelidad del trabajador hacia la autoridad, en estos casos, es la más común «contrapartida» que la autoridad busca en la reiteración continua de esta forma de devolución del plustrabajo de la comunidad laboriosa[170]. Por último, el tributo por la posesión de tierras comunales tras una usurpación

---

El Estado inka, que precisamente tiene todas estas características, sí se diferencia en cambio de las funciones políticas, económicas, técnico-religiosas de los *mallkus*, *jilakatas*, *kurakas* de los ayllus y de los ayllus fusionados. Antiguamente, si bien éstos surgían de determinadas familias escogidas de las *jathas* y de determinadas *jathas* de los ayllus, no institucionalizaban sus funciones por encima de la lógica reproductiva del ayllu; el cumplimiento de sus tareas de gestión social sobre el curso organizativo y productivo de las unidades sociales (*jathas, ayllus, jiska ayllus, jacha aylius*, naciones...) no requerían de una burocracia permanente y militarmente legitimada como la del Estado inka. *Jilakatas* y *mallkus* hacían recaer su poder social en la autoridad moral y la tradición histórica de sus actividades, por lo que siempre dependían de la reactualización viva de las necesidades sociales administrativas del ayllu, de la vitalidad social para asumirla. Aquí podemos afirmar que la autoridad y la representación no se hallan plenamente autonomizadas de la sociedad pues ellas, para ejercerse, siempre tienen que refrendarse a plenitud en la decisión, en el comportamiento voluntario de sus mandantes (el famoso «rogarse» de las autoridades ante los miembros del ayllu para llevar a cabo las tareas, que tanto sorprende a los cronistas españoles). Mientras que el Estado, por muy «útiles» que sean sus funciones, se halla fuera del control de la autodeterminación social y existe como imposición (más o menos legitimada, aunque no tanto como nos lo muestran las sublevaciones de los Charcas poco antes de la llegada de los españoles) sobre el espacio de objetivación de la unidad social (por ejemplo, la tierra del Inka y del Sol en medio de las tierras del ayllu). El Estado es en el fondo la negación cosificada de toda autodeterminación social, sea cual sea la forma de este Estado. Por ello resulta extremadamente forzado el intento de Untoja de ver al ayllu como pre-formación del Estado inka; y mucho más injustificado ver al Estado como lo que permite al ayllu preservar su estructura. A esto es a lo que se le puede llamar la confección de una mentalidad burocrática: primero, ella se autojustifica por su «servicio» hacia la sociedad; luego cree y quiere hacer creer que la sociedad existe por ella.

[169] Sobre el sometimiento del trabajo y de la propia capacidad procreativa de las mujeres y la latente mercantilización de su circulación en la comuna agraria, ver C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, cit., pp. 110-119.

[170] El estudio de la formación del liderazgo en general, y el palenquismo en particular, a partir del uso pervertido de las relaciones de circulación de bienes hacia las barriadas marginales de *Chuquiawu,* es un imprescindible tema de estudio para comprender el alcance y las limitaciones de estas formaciones políticas de la sociedad contemporánea.

guerrera o de fuerza, aunque ya como forma pervertida de las relaciones de reciprocidad que expresan y esconden relaciones de explotación y dominio despótico, representan desarrollos manipulados, degenerados, de esta forma de circulación de riquezas comunales que ahora ha quedado mutilada, subsumida a relaciones sociales externas cobijadas bajo la apariencia esquiva de «reciprocidad», de «generosidad». Por lo demás, no es en absoluto extraño que este tipo de relaciones sociales surja en medio de una creciente e inexorable subsunción global de la entidad comunitaria, de la circulación de sus productos y luego de la propia actividad productiva, a relaciones mercantiles de comercio y de producción.

D. Formación secundaria de la sociedad: el desarrollo y consolidación de la propiedad privada de las condiciones de producción

> Primero la individualidad se escinde de los vínculos originales no despóticos sino satisfactorios y agradables que reinan en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a restablecerse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar «sus» intereses, entonces nos hallamos con que esos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y éstos se basan todos, en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como su base se edifica el Estado y las presupone.
>
> K. Marx, *Manuscrito sobre el libro de H. S. Maine*, 1880-1881.

El desarrollo o disolución de las formas comunales de la organización de la vida social resultan del tipo histórico concreto en el que se presentan las relaciones comunitarias y del contexto social que las rodea. En algunos casos tenemos el tránsito de un tipo de comunidad a otro dentro de la misma forma general. En otros, una transformación, esto es, la sustitución de las características de una forma de comunidad por otras con contenido técnico-organizativo distinto. Cuando sucede esto, hablamos entonces de una dinámica histórica dentro de lo que se ha venido a llamar primera formación de la organización social. Cuando lo que sustituye a cualquier tipo de relación comunal es una organización social en la que comienzan a despuntar las relaciones de propiedad privada de los medios de producción empezando por la tierra en su acepción moderna de *usus*, *fructus* y abusos, estamos ante el periodo de transición de la forma primera a la secundaria de la estructura social, que tiene como estados intermedios una amplia variedad de combinaciones de propiedad sobre las condiciones de producción jerárquicamente sobrepuestas a ciertos espacios comunales de la organización del trabajo y la reproducción social, que se hallan ahora en una creciente situación de sometimiento.

Esta transición supone en todos los casos el desarrollo de la riqueza social, en su forma unilateralizada de acumulación y atesoramiento privado, la obtención de un plustrabajo privado por medio del intercambio mercantil intra e intercomunal y la subsunción paulatina de las condiciones de trabajo a su circulación, bajo la modalidad de valor-mercantil como tierra laborable, el producto del trabajo o la propia fuerza de trabajo[171] que, cuando no está aún descorporeizada de su portador, engendra la esclavitud. Cuando la forma de valor no sólo se apodera en plenitud de las condiciones de producción, incluidos los medios de trabajo y la fuerza de trabajo, pero ya en tanto mercancías portadas por un propietario libre (el trabajador libre), sino que además lo hace de una manera tal que es la relación de valor la que se apodera del orden técnico-procesual y de la intencionalidad real del proceso de producción, entonces el proceso de transición ha sido coronado por una organización social, el capitalismo, que al mismo tiempo que vuelve a la propiedad privada (individual, estatal o por acciones) la medida institucional de su realidad material, la muestra a su vez como un estorbo y maldición social frente a las fuerzas que el mismo ha despertado inconscientemente. Con ello, el régimen de la propiedad y

[171] Véase por ejemplo, la lenta pero creciente disgregación del ayllu y comunidad aymara-quhiswa en los últimos siglos. A la comercialización de una parte del producto comunal para hacer frente a las obligaciones tributarias de la corona española, le ha seguido en algunos casos una apropiación abusiva de las tierras de comunidad por las mismas autoridades comunales para usufructo privado y de sus cercanos (por ejemplo, en Tapacari, Tacna y Tarapacá alrededor de los años 1750-1770). En otras regiones en la República se ha dado el arrendamiento de tierras comunales por parte de los jilakatas y de los propios comuneros originarios, no para hacer frente a las obligaciones ante el Estado comunal, como en otras partes, sino para beneficio personal; en este caso, muchos comunarios acabaron luego como peones precisamente de quienes habían comprado las tierras (Tarabuco a inicios de siglo) o como asalariados en tierras de otros campesinos o en las ciudades (los valles cochabambinos después de la reforma agraria, etc.). Sobre esto ver los trabajos de B. Larson y Rosario León, «Dos visiones históricas de las influencias mercantiles en Tapacarí», Roberto Choque, «Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú», Eric Langer, «La comercialización de la cebada en los ayllus y las haciendas en Tarabuco (Chuquisaca) a comienzos del siglo XX», J. Hidalgo, «Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades andinas de Arica, Tarapàcá y Atacama, 1750-1790» Jorge Dandler «Diversificación, procesos de trabajo y movilidad especial en los Valles y Serranías de Cochabamba» en *La participación indígena en los mercados surandinos: estrategias y reproducción social siglos XVI a XX*, cit. En los últimos años se ha producido una abundante y excelente bibliografía sobre este tema. Actualmente la venta de una creciente parte del producto familiar-comunal, el aumento del dinero necesario para acceder a los bienes de vida imprescindibles de los comunarios, la ascendente venta de fuerza de trabajo, no de uno sino de varios miembros de las familias que viven en comunidad, el ascendente empleo de dinero en las formas de circulación de la fuerza de trabajo comunal en su interior, la circulación mercantil (por ahora restringida a los miembros de la comunidad o cercanos) de la tierra y en general la supeditación acelerada de la reproductividad comunal a la forma del valor-mercantil, comenzando por la forma de obtención de los principales medios sociales de vida, de posesión de los medios de producción, de ocupación de la tierra, terminando en la efectivización del acto de producir, van socavando la unidad productiva y reproductiva del ayllu-comunidad, aunque no siempre son irreversibles en su papel disolvente; pueden retroceder aquí o allí, incluso detenerse por años en su papel arrollador, pero inexorablemente, por fuerza de la forma económica predominante a escala estatal y mundial, buscan continuar su funesta obra destructiva de la unidad comunal, que históricamente se completa como supeditación real de la intimidad del proceso productivo a la autovalorización del valor.

del trabajo capitalista se devela como un anacronismo histórico que debe dar lugar a la restauración de la comunidad arcaica, pero ahora con un contenido planetario y sostenido en los logros del trabajo social-universalizado, despertados inconscientemente en todos estos siglos de historia humana. La comunidad universal fundada en el trabajo directamente universal, en la que el individuo trabajador recobra su actividad laboral como algo gozoso, y en su unidad originaria con la naturaleza como el cuerpo vivo y sagrado de la autodeterminación humana, es lo que podemos llamar la formación «terciaria» de la sociedad.

Vistos en conjunto, estos tres periodos de la existencia social de la humanidad marcan un orden sucesivo de la organización económica y social. Mas esto es sólo una abstracción conceptual que aprehende en el curso histórico sólo las diferencias estructurales de las distintas formas de la ingeniería social. Ella, en sentido estricto, no dice nada en absoluto acerca de la inevitabilidad del tránsito de una formación a la otra ni mucho menos de la superioridad de un tipo de una de las formaciones sobre otros tipos y entre los distintos tipos de las distintas formaciones. Como ya lo hemos señalado en otro lugar[172], no es posible establecer relaciones de superioridad histórica entre los diversos tipos de organización social que han precedido al capitalismo; y en lo que respecta al tránsito de una formación social a otra, ello depende por definición de las características histórico-concretas de la organización social de cada tipo y del contexto general en que desenvuelve sus vínculos con otros tipos y formas de sociedad.

Por ejemplo, señala Marx, la forma de comuna arcaica en Germania se transforma por desarrollo interno en *comuna agrícola* del tipo germánico, mientras que en ciertas regiones de la India, Argelia, etc., ésta pervive hasta su brutal disolución por el colonialismo mercantilizado de ingleses y franceses. La comuna agraria del tipo germánico murió de «muerte violenta», en tanto que la comuna rusa se mantuvo hasta la época del surgimiento del capitalismo a escala mundial. Por su parte, la comuna agraria de los principados danubianos fue desorganizada y sustituida violentamente por un tipo de organización señorial terrateniente de las relaciones de producción.

En unos casos, la estructura interna de un tipo de comunidad es tan estable y cohesionado que le ha permitido sobrevivir con ligeras transformaciones por cientos de años, hasta ser lentamente disgregada, utilizada, fragmentada y explotada por el colonialismo capitalista contemporáneo, como sucede con la comunidad aymara-qhiswa hasta nuestros días. En otros casos, por propio desarrollo interno, han surgido jerarquías y divisiones irreconciliables e incontrolables que han diferenciado, en primer

[172] Qhananchiri, *De demonios y momentos revolucionarios*, cit., cap. 11.

lugar, el ámbito de lo público y lo privado[173]; según las especificidades históricas, esto puede dar lugar en ciertos casos a una lenta sustitución de la propiedad comunal por la propiedad privada a medida que se produce la autonomización del control comunal sobre la familia constituida[174]. Determinadas circunstancias pueden impulsar a su vez a que la forma de herencia familiar entre en conflicto con el anterior control comunal de la herencia[175], haciendo variar al mismo tiempo la regla de sucesión electiva del cargo público ahora fijado en una determinada familia de la comunidad y, dentro de ella, al hijo y no al hermano o pariente inmediato, etc. La contradicción entre el jefe y la unidad comunal en los principios hereditarios del primero, podía dar lugar en unos casos al desarrollo de la posesión individual y la propiedad privada como forma de relación del trabajador con la tierra, como en los ejemplos históricos estudiados por Marx en sus *Cuadernos Etnológicos*. En otros casos, y en un contexto histórico diferente (siglo XVIII), podía dar lugar a la propiedad privada exclusiva de la autoridad comunal, como sucedió con los celtas cuyas autoridades clánicas hicieron de su propiedad formal de la tierra comunal (que era «exactamente del mismo modo que la reina de Inglaterra era propietaria titular de todo el suelo de la nación») un derecho de «propiedad privada; y como la gente del clan opuso resistencia decidieron desahuciarlas desembozadamente por la violencia»[176].

Entre los diferentes tipos de propiedad de la tierra que sustituyen a la propiedad comunal en sus diversas formas, está la de la pequeña propiedad en la que el productor directo se halla en posesión de sus propias condiciones de trabajo. La propiedad inalienable y hereditaria primero de la comunidad y luego de la familia ha devenido en propiedad privada que se combina con la propiedad pública (*ager publicus*) de bosques y pastizales; el intercambio mercantil es accesorio y la inmensa mayoría de la población

---

[173] La propiedad territorial ha tenido un doble origen (?) –anota Maine–: «de una parte la separación de los derechos individuales de los parientes o de los miembros de la tribu con respecto a los derechos colectivos de la familia o la tribu... de otra (?) el progreso y la transformación de la soberanía del jefe de la tribu». A lo que anota Marx: «por tanto, en vez de un origen doble sólo dos ramificaciones de la misma fuente, la propiedad de la tribu y la colectividad de la tribu, que incluye al jefe de la tribu», K. Marx, «Cuadernos sobre Maine», cit., p. 256. La autoridad del jefe de la tribu no es, pues, una cualidad personal, sino una institución social de la organización social comunal.

[174] «La mayoría de las veces la elección se mantiene en la misma *gens* o en ciertas gentes y luego a su vez en una determinada familia de la misma *gens* [...] [posteriormente] progresiva preponderancia, en conexión con el desarrollo de propiedad privada, de la familia singular sobre la *gens*», K. Marx, «Cuadernos sobre Maine», cit.

[175] «El hermano del padre [...] está más cerca de la cabeza genealógica común a ambos que cualquiera de los hijos del padre; de modo que el de los hijos (era un pariente) más cercano que cualquiera de estos mismos. Una vez que ya dentro de la norma familiar los hijos del padre reparten entre sí y las *gens* apenas participan en la herencia o nada en absoluto, puede seguir aun predominando la antigua norma de la *gens* para cargos públicos...», K. Marx, «Cuadernos sobre Maine», cit.

[176] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 912.

es predominantemente campesina, como en la época de la Roma clásica[177]. Otro tipo es la propiedad llamada germánica que es todavía un tipo diluido de comunidad en que la «tierra laborable pertenece en propiedad privada a los cultivadores, al mismo tiempo que los bosques, pastizales, baldíos, etc., siguen siendo todavía propiedad común». Esta organización social reemplazó a la comuna agrícola en la Germania y durante el Medioevo «fue el único foco de libertad y vida popular» en las regiones europeas conquistadas por los germanos[178].

En épocas más recientes, la propiedad señorial-terrateniente surgida sobre la expropiación de las tierras de la *comuna agrícola*, como en Polonia y Rumanía, es una otra vía de conformación de la propiedad privada de la tierra. En este caso, el terrateniente toma primeramente bajo su propiedad el plusproducto cultivado en tierras comunales y de manera comunitaria; posteriormente, el mismo suelo comunal es «usurpado poco a poco por funcionarios estatales y por particulares, y los propietarios campesinos originalmente libres, cuya obligación de cultivar en común ese suelo se mantiene en pie, se transforman así en personas obligadas a prestaciones personales o al pago de renta en productos, mientras que los usurpadores de las tierras comunales se transforman en terratenientes no sólo de las tierras comunales usurpadas, sino también de las propias propiedades campesinas»[179].

Una expropiación similar del producto comunal y de las tierras comunales pero que va dando lugar a un nuevo tipo de propiedad privada, es lo que tenemos como resultado de los ejemplos de colonización como la musulmana en la India y la de Argelia (siglo VII d.C.) estudiadas por Marx. En la India, la colonización musulmana impuso un tributo por cada miembro de la comunidad (*jiziat*) y un impuesto a la posesión de la tierra (*kharadj*) por la entidad comunitaria, que podía ser en dinero o en especie, mientras que una porción de la antigua tierra comunal, cultivada o no, pasa a manos de los miembros de la armada musulmana (*ikta*)[180]. Sin embargo, esta forma de colonización no llevó a un tipo de feudalización, como proponía el historiador Kovalevsky, de quien Marx utilizo un texto para continuar estudiando las relaciones comunitarias en la India. Respondiéndole respecto al pago del impuesto comunal por la posesión de la tierra al Imán, escribe que «el pago del kharadj hizo su propiedad tan poco feudal, como el impuesto a la tierra hizo a la propiedad de la tierra francesa

---

[177] *Ibid*, cit., vol. 3, p. 766; *Grundrisse*, pp. 427-468. Un breve estudio de la posición de Marx en los *Grundrisse* se puede hallar en *De demonios y momentos revolucionarios*, cit., cap. 11.
[178] Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., pp. 53, 34.
[179] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, p. 1022; vol. 1, pp. 281-283.
[180] «De hecho ésta es la práctica general, el imán, de acuerdo con el mismo Hedaya, tiene el derecho después de la conquista de una tierra, a dividirla entre los musulmanes o si no a dejarla en manos de sus dueños previos o de imponer un Kharadj sobre la última, K. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*, cit.

feudal»[181], pues al fin y al cabo en la India este pago es asumido como una responsabilidad colectiva comunal distribuida entre sus miembros[182], mientras que el feudalismo supone la presencia individualizada del productor directo como forma social de la realidad efectiva de la fuerza de trabajo.

Respecto al cobro de impuestos por oficiales colonizadores que obligadamente se involucran en relaciones matrimoniales con mujeres indígenas, Marx anota que como la autoridad bajo la legislación india no está «sujeta a divisiones entre hijos, entonces una gran fuente del feudalismo europeo es obstruida», y de hecho incluso existió en la época del dominio romano sobre los pueblos sometidos[183]. Pero existen sobre todo tres diferencias esenciales entre el régimen de colonización musulmana y el orden feudal: el primero, que «la defensa individual no sólo de los campesinos no libres sino también de los que son libres, por los señores feudales» en contra de las cargas fiscales, las guerras y los reclutamientos del Estado, y frente a los cuales se realiza la adscripción individual del siervo al terrateniente, en el caso de la India no juega papel relevante alguno ya que, por una parte, el vínculo del terrateniente con el trabajador es comunal y forzado, no individual ni voluntario, como en el feudalismo europeo, en el que o bien el trabajador libre individual entrega al señor la propiedad de su tierra para quedar él en calidad de poseedor hereditario, o bien el terrateniente entrega la tierra a campesinos individuales-siervos que sustituyen a antiguos esclavos. En segundo lugar, porque en la supeditación colonial de la comunidad las funciones de autoridad judicial, policial, la coordinación del trabajo, de organización del pago de la renta a la fuerza invasora y en general al poder público de la unidad social comunal recae sobre la propia comunidad, sobre sus propias formas de autoridad comunal[184]. En tercer lugar, es el orden técnico-procesal de la entidad comunal el que recubre el proceso de producción y reproducción directa de los miembros de la comunidad[185].

Otras formas de colonización, en cambio, detrás de los horrores y la pillería sin límite que significa cualquier colonización, trajeron una devastación catastrófica de las unidades comunales sometidas. Apoyados en «su poderío político y económico directo, en su carácter de gobernantes y rentistas de la tierra[186]», destruyeron las comunidades hindúes ampliando el derecho de propiedad del usurero sobre la tierra que le servía de garantía[187] y convirtieron a los recaudadores de impuestos en propietarios[188]. Esta brutalidad

---

[181] *Ibid.*, p. 22.
[182] *Ibid.*, p. 12.
[183] *Ibid.*, p. 28.
[184] *Ibid.*, p. 13.
[185] *Ibid.*, p. 21.
[186] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, pp. 426-7.
[187] K. Marx, *Cuadeno Kovalevsky*, cit., pp. 37-39.
[188] K. Marx, «Cuaderno Phear» en *Los apuntes etnológicos de Marx*, cit., p. 229.

colonizadora en otros casos no siempre logró su propósito de aniquilamiento de la comunidad. En Argelia, por ejemplo, tras un decreto de 1830, se confiscaron tierras comunales que pasaron a propiedad del Estado francés del Estado francés, quien luego las remató a terratenientes particulares franceses. Con el tiempo, estas tierras fueron compradas por las familias nativas que restituyeron así la unidad del antiguo territorio comunal[189].

El cercamiento de las antiguas comunidades por las relaciones mercantiles (voluntarias, colonizadamente impuestas, etc.), es una otra vía de destrucción de la comunidad que se ve empujada a «someter cada vez más su producción al valor de cambio, al hacer que los disfrutes y subsistencias dependan más de la venta que del uso directo del producto. De esta forma (el comercio) disuelve las antiguas relaciones. Hace aumentar la circulación del dinero. No sólo se apropia ya del excedente de la producción, sino que paulatinamente va royendo la propia producción haciendo que ramas íntegras de la misma dependan de él»[190]. No obstante, ese efecto disolvente no necesariamente conduce a su inminente culminación. Puede darse que la comunidad incorpore la circulación mercantil accesoria como técnica comunal llamada a preservar la reproducción global de sus condiciones de existencia ante las exigencias del poder colonial, como sucedió aquí con las comunidades aymara-qhiswas ante el tributo dinerario impuesto por las reformas toledanas, o como modalidad secundaria de circulación de los productos en un entorno social más amplio en el que el intercambio mercantil provee ciertos medios de vida necesarios. Aunque en todo caso ello depende de «la naturaleza de la entidad comunitaria», no llega a eludir la realidad, irrefrenable a la larga, de que a mayor importancia de la actividad mercantil en la reproducción de las condiciones de producción de la comunidad (el producto del trabajo, proceso de trabajo, medios de trabajo, fuerza de trabajo, finalidad del trabajo, etc.), mayor la perdida de autonomía y capacidad de decisión de la comunidad sobre sus condiciones de vida, hasta un momento en que deviene en un auténtico proceso de sometimiento y desquiciamiento del orden técnico-productivo comunal en el que el trabajador aparece incorporado a una sustancialidad social que lo niega en la reposición de su antigua autodeterminación comunal.

Lo decisivo de este proceso de desestructuración comunal por el despótico avasallamiento colonial-mercantil es la reconfiguración del contenido de socialidad en la que ahora le toca perdurar y persistir a la unidad comunal: tras la derrota general de la socialidad fundada en la interunificación comunal frente a la civilización colonial, allá donde ella se impone, inevitablemente la identidad comunal y su resistencia se reducen al ámbito local

---

[189] K. Marx, *Cuaderno Kovalevsky*, cit., p. 46.
[190] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 3, pp. 422-423.

(en tanto no surjan las grandes sublevaciones que buscan trastocar el orden general, el sentido de totalidad que ahora es ajeno). Entonces, la suerte de esta perseverancia comunal ha de depender de las potencialidades y fuerzas meramente particulares, locales, regionales, como la amplitud de las tierras de comunidad, la cercanía de zonas de comercio favorables, la capacidad de control comunal sobre sus autoridades inmediatas para impedir la plena automatización mercantilizada de ellas, la densidad poblacional, la capacidad para acoger a nuevos miembros; pero ya no la dinámica general de las comunidades, ni el orden social total que antes conformaban, pues éste ha sido fragmentado y vencido. Ante esta desventaja general y estratégica de la civilización comunal frente a la de la Colonia y la mercancía, la comunidad no existe como totalidad social sino sólo como fragmento local, y si no cuenta en su localismo con un margen flexible para maniobrar por el frente, por abajo, por arriba y por dentro de la mercantilización de la riqueza, ha de observar vertiginosamente como sus condiciones de reproducción son subsumidas y lentamente incorporadas a una alucinante espiral de retotalización civilizada, extraña y negadora de los fundamentos sociales de su cohesión.

Lo más trágico de esta resistencia atomizada (primer resultado de la relación de fuerzas establecidas por toda colonización) de las comunidades es que al verse arrojada a una batalla en el ámbito local (la interunificación comunal como territorio social o ya no existe o ha sido reemplazada por el Estado y el valor-mercantil), los triunfos que cualquier comunidad puede obtener aquí y allí (preservar sus tierras comunales, conservar sus autoridades locales, pagar el tributo comunalmente, utilizar la mercantilización de fuerza de trabajo o de tierras para conservar la unidad comunal, etc.) favorece indirectamente la continuidad de la dispersión y derrota general del resto de las otras comunidades pues, al fin y al cabo, toda conquista local se hace en el terreno general del resto de las otras comunidades, pues toda conquista local se hace en el terreno de la continuidad y la legitimidad de la totalidad mercantil-colonial que, precisamente en cuanto tal, está logrando triunfos devastadores en muchas otras zonas locales con menores posibilidades de resistencia y que, con el tiempo, por ese mismo poderío general localmente reforzado, ha debilitar, mas tarde o más temprano, a aquella comunidad local que ha pedido resistir satisfactoriamente.

La acentuación de las diferencias internas que posteriormente pueden dar lugar a la generalización de acumulación incrementada de medios de vida, de acaparamiento privado de la tierra y la estratificación social en clases sociales diferenciadas, es una de las tantas opciones que puede presentar la disolución de las formas comunales, en especial de la *comuna agrícola*, que es contemporánea a la producción capitalista extendida mundialmente, tal como fue señalado por Marx respecto a la comuna rusa del

siglo pasado. Tomando en cuenta la «dualidad inherente» de esta forma comunal, señala que

> la propiedad común y todas las relaciones sociales tienen firme su base; al mismo tiempo que la casa privada, el cultivo parcelado de la tierra laborable y la propiedad privada del producto del trabajo admiten un desarrollo de la individualidad incompatibles con las condiciones de las comunidades más primitivas [...] Pero no es menos evidente que el mismo dualismo puede con el tiempo convertirse en causa de descomposición a partir de todas las influencias de los medios hostiles, la sola acumulación (privada) gradual de la riqueza mobiliaria, que comienza por la riqueza en animales, y muchas otras circunstancias, inseparables de esta acumulación […] harán de disolvente de esta igualdad económica y social y suscitaran en el seno de la comuna misma un conflicto de intereses que primeramente acarrea la conversión de la tierra laborable en propiedad privada y que acaba con la apropiación privada de los bosques, pastos, los baldíos, etc., convertidos ya en anexos comunales de la propiedad privada[191].

El resultado de todo este proceso de descomposición puede ser la pequeña propiedad privada parcelada con sus «anexos comunales» o la propiedad terrateniente con trabajo servil, arrendamiento, trabajo asalariado, etc., de la tierra, según las circunstancias histórico-concretas que prevalezcan.

El curso real de la comunidad aymara-qhiswa desde la Colonia hasta nuestros días y su situación actual ha de ser motivo de un estudio aparte. Aquí sólo nos limitamos a señalar algunas de las vías históricas posibles de transformación y, en otros, de disolución de las entidades comunales.

La pequeña propiedad privada individual fundada en el trabajo propio, en el trabajo personal del productor[192], es sin duda una de las formas más permanentes y generalizadas de la supresión de las relaciones comunales y, curiosamente, una de las formas más persistentes, junto a la comunidad, de la organización social de la producción agrícola-industrial unificada, hasta su sustitución por la forma de producción capitalista. No en vano Marx coloca este modo de trabajo como una de las «dos formas fundamentales» de la «unidad originaria entre el trabajo y las condiciones de producción»[193].

Esta forma del trabajo, a decir de Marx, «constituye el fundamento económico de la sociedad en los mejores tiempos de la antigüedad clásica y la encontramos entre los pueblos modernos como una de las formas que surgen al disolverse la propiedad feudal de la tierra»[194], esto es, resulta de un

---

[191] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., p. 36. Los paréntesis son añadidos hechos por Marx en una variante de la misma carta, pp. 36-55.
[192] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 951, 952, 956.
[193] *Ibid.*, vol. 3, p. 375.
[194] *Ibid.*, p. 1026; *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 2, p. 31.

tipo de disolución de la unidad comunal antigua[195], como la disolución de la organización feudal de la sociedad medieval. Pero no sólo eso. Además es parte integrante del régimen de la esclavitud, de la servidumbre de la gleba y otras relaciones de dependencia[196], así como el de los inicios del régimen capitalista; e incluso ya en plena madurez, el régimen del capital se vale de esta forma de trabajo individual, la vuelve a reproducir «porque hasta cierto punto necesita de la misma [de su industria subsidiaria doméstica-rural que la acompaña] para la elaboración de materias primas» que la producción capitalista necesita[197].

Esta resistencia y persistencia de la pequeña propiedad privada individual fundada en el trabajo propio a lo largo de la historia social de la humanidad, es lo que lleva a Marx a denominarla un modo de producción en sentido estricto[198], que «sólo florece, sólo libera todas sus energías, sólo conquista la forma clásica allí donde el trabajador es el propietario privado libre de sus condiciones de trabajo, manejadas por el mismo»[199], como en la época clásica de Roma y en los albores de la sociedad capitalista europea. En otras formas de producción social agraria la posesión individual de la tierra por el productor no se combina con la propiedad privada de la misma por el propio productor, sino que la posesión individual puede venir acompañada por la propiedad nominal del terrateniente, al que debe pagar una renta, como en el feudalismo europeo[200], o bien pagar un arriendo por ella, como en el sistema de aparcería o medianería libre precapitalista.

Esta divergencia entre posesión y propiedad, a decir de Marx, establece diferencias de fondo en esta forma productiva, pues la existencia de un tipo de renta en dinero o especie de la tierra poseída por el productor individual, rompe con la «independencia» y «separación» de esta unidad productiva con «respecto al contexto social» externo, modifica el «carácter de todo el modo de producción» basado en la propiedad y el trabajo privado individual[201], con lo que la dinámica de toda la forma de producción (que aquí resulta en un espacio social mayor al fijado por el proceso de trabajo inmediato) ya sólo se hace inteligible en torno a la realidad organizativa y reproductiva de la *forma social productiva dominante* en todo el espacio social reproductivo de la entidad laboral y ante la cual se halla sometida a sus ritmos y necesidades.

---

[195] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 93-95.
[196] *Ibid.*, p. 951.
[197] *Ibid.*, p. 936.
[198] *Ibid.*, p. 51; vol. 3, pp. 768, 772, 792, 1027.
[199] *Ibid.* p. 951.
[200] *Ibid.*, p. 897, vol. 3, p. 1005.
[201] *Ibid.*, p. 1014.

En su modalidad clásica, en la que este modo de producción preserva una relativa soberanía respecto al «contexto social» –ya sea porque la sociedad es la unificación de propietarios privados rurales o porque las relaciones de subordinación a un poder central o a una forma social productiva diferente son todavía flexibles– el productor «es dueño de sus propias condiciones de producción en cuanto productor directo»[202], esto es, se vincula directamente con sus propias condiciones de trabajo y su producto[203], por lo que el productor y su familia –la que es su componente imprescindible–, constituyen la forma de existencia social de la fuerza de trabajo y de la unidad productiva básica para la continuidad del proceso laboral. El trabajo personal y familiar, junto con la propiedad sobre la tierra, constituyen el núcleo, la extensión y el producto esencial de la organización productiva[204] que se muestra en un aislamiento autosuficiente[205], ya que es capaz de obtener con sus propias fuerzas laborales los principales medios de vida requeridos a través de la combinación del trabajo agrícola con la «industria domiciliaria rural»[206] o «labor familiar agrícola industrial unificada»[207]. Esto no niega que el productor individual no tenga lazos con las otras unidades productivas autónomas como la suya, sino que en el terreno de la efectivización del PTI no las requiere en esencia. En lo que se refiere a la reproductividad física de la unidad familiar, ésta depende de los lazos sociales entre las unidades productivas que pueden ser herencia de una antigua convivencia comunal, por lo que la circulación de mujeres se hará de una manera endógama en unos casos y exógama en otros; o bien de nuevas relaciones sociales reproductivas creadas en tanto unificación de propietarios privados individuales para preservar la filiación de sus propiedades, acrecentarlas. En todo caso, cualquiera que sea la forma de la circulación de las mujeres, esto supone la intensificación de su situación de sometimiento por el poder paterno-masculino que gestiona la tierra individual-privada y la capacidad reproductiva de las mujeres casi como objetos transables de la misma naturaleza.

La existencia de la tierra «comunal» como «segundo complemento de la economía parcelaria»[208] es una constante en esta forma productiva: en unos casos como en la Roma clásica, junto con el *ager publicus* para criar ganado, recoger leña, etc, la pertenencia previa del individuo a una comunidad en transición es una condición de la propiedad del individuo «puesto que la

---

[202] *Ibid.*, pp. 774, 767.
[203] *Ibid.*, p. 767.
[204] *Ibid.*, p. 767; véase también *Grundrisse*, cit., vol. 1, p. 431.
[205] K. Marx, *El capital*, cit., pp. 1057, 768-769.
[206] *Ibid.*, pp. 1005, 1001; véase también *Grundrisse*, cit., p. 432.
[207] K. Marx, *El capital*, cit., p. 1012.
[208] *Ibid.*, p. 1027.

comunidad es el presupuesto de la comunidad de la tierra»[209]. En otros casos, como en la época feudal, el siervo de la gleba es copropietario de la tierra comunal «sobre la que pacía su ganado y que le proporciona a la vez el combustible»[210]. En la actualidad los pastizales no cultivados, las tierras de descanso son utilizadas indistintamente por los ganados de los propietarios privados, etc. No obstante, se trata de tierras que cumplen funciones complementarias a la actividad fundamental de la familia que está centrada en el ámbito de su propiedad privada, la casa y el terreno aledaño que le pertenece. Igualmente en la antigüedad, si bien le pertenecía a la comunidad, es requisito para el acceso a la tierra en propiedad; luego la «comunidad» no es más que la asociación de estos propietarios privados independientes que garantizan su propiedad privada a través del trabajo personal.

En lo referido al producto del trabajo, teniendo como premisa que la producción del productor está orientada a «satisfacer directamente sus propias necesidades»[211], a la obtención de valores de uso[212], el trabajador produce directamente el llamado *labour fund* (el volumen total de los ingresos consumidos por los trabajadores cualquiera sea la fuente de ellos), y se los apropia directamente sin mediación alguna «tal y como directamente lo produce»[213]. El plustrabajo, que es la parte que queda del producto total una vez restituido el volumen de consumo que representa el esfuerzo laboral y lo necesario para continuar con la producción en la misma escala, puede ser: (a) apropiada por él en su totalidad; (b) apropiada por él en parte; (c) apropiada totalmente por otras clases. En estos dos últimos casos, estamos ante la existencia de relaciones de sometimiento del modo de trabajo del libre propietario campesino fundado en el trabajo propio por otro modo de producción social, por otras relaciones productivas en el que el plusproducto existe como medio de vida, de riqueza o de valorización de las clases sociales no-trabajadoras que viven del trabajo ajeno: «el modo en cómo se apropia de su plusproducto depende del modo como (el productor) se comporta hacia sus condiciones de producción»[214].

Cuando una parte o todo el plusproducto es apropiado por el productor que lo acumula o lo comercializa, como sucede con el productor-propietario aislado dentro del régimen capitalista de producción, ni el *labour fund* como el plusproducto ni los medios de producción desempeñan ningún papel como capital. Ambos no son, en ningún caso, valor independizado del productor que se autovalorizan, ni el carácter del trabajo que los produce

---

[209] K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 431, 432.
[210] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 897.
[211] *Ibid.*, vol. 3, p. 1037.
[212] *Ibid.*, 1023-1025.
[213] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 3, p. 368.
[214] *Ibid.*, p. 368.

toma el carácter de trabajo asalariado, pues ello exigiría previamente la separación de los medios de producción del trabajador, la conversión de la capacidad de trabajo en mercancía, la conversión de los medios de producción en medios de «explotación y sojuzgamiento» de trabajo ajeno[215] y, en fin, la metamorfosis del producto del trabajo en producto ajeno que cobra soberanía frente al trabajador directo para volver a someterlo como potencia ajena que vive del trabajo vivo expropiado en el proceso de producción. La producción del propietario-trabajador independiente, en sus condiciones íntimas, no entra en el ramo de las relaciones capitalistas de producción[216], aunque ciertamente llega a caer bajo la subsunción global de sus condiciones de trabajo a las del capital.

Cuando esta subsunción global de la economía capitalista se impone sobre el producto del trabajo y el orden procesal de la producción del pequeño propietario, inicialmente el plustrabajo, luego la producción entera y poco a poco la realidad material del proceso de trabajo, caen bajo el mando de las relaciones del valor-mercantil. Dejando para otro estudio la variedad y naturaleza de la renta de la tierra (o el precio de la tierra capitalizada), la constitución del valor mercantil del producto del trabajo, la formación del precio de producción y en general la forma de avasallamiento del valor sobre la unidad productiva-familiar, que esta subsunción engendra como momento de las relaciones de explotación sociales instauradas, cada una de estas determinaciones son un resultado de forma de esa subsunción, con lo que la propiedad jurídica de este productor no-capitalista sobre sus medios de producción deviene en propiedad ficticia sumada a la supresión de su «autonomía» respecto al movimiento general de la sociedad que lo engloba. Llegado a este término, la sociedad capitalista no sólo se enfrenta al pequeño productor-poseedor como una extraña y diametralmente opuesta fuerza[217], sino además como un poder que lo explota inmisericordemente hasta agotar sus fuerzas productivas más vitales, comenzando por la tierra y acabando en el mismo individuo trabajador.

La transición a los distintos tipos de propiedad privada, sin embargo, no es el destino ineludible de la transformación de las distintas formas de comunidad. No existe ninguna «fatalidad histórica» que condene a la comunidad a extinguirse bajo el manto de antagonismos privados, de intereses contrapuestos y atrozmente jerarquizados dentro de la sociedad. Incluso hoy, en pleno dominio universalizado del nefasto régimen del capital, no existe ningún destino irresistible que empuje al resto de las formaciones comunales a transitar por una terrible agonía que la lleva a su extinción. Claro, a no ser que se espere y se busque desesperadamente la

---

[215] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, pp. 958, 880.
[216] K. Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, cit., vol. 1, pp. 377-378.
[217] K. Marx, *El capital*, cit., vol. 1, p. 956.

instauración del despótico régimen del capital y la civilización del valor allí donde prevalece aún la civilización comunal de trabajo y de vida. En este caso, cuando las intenciones discursivas han devenido en perversas ansiedades homogeneizantes que esconden justificativos colonialistas y racistas de centenaria raigambre señorial, o melancólicos contemplacionismos de lo existente que también son una forma escurridiza de colonialismo racista invertido, ambos se postulan como pregoneros oficiosos de la valorización del capital. Los unos, porque la violenta superación de los trabajadores directos de sus medios de producción y la supresión de la comunión social que acompaña al mundo comunal alimenta la supeditación formal y real del proceso de trabajo social al capital y a la depredadora cultura de disciplinamiento expropiador del tiempo de trabajo, de naturaleza y humanidad para sostener el gozo privado y excluyente de los representantes del capital.

En Bolivia en particular, esta exaltación de la infamia social capitalista deviene en irracionalidad propia de los herederos de la vieja «casta encomendera» que enarbolan las banderas de un capitalismo usurero y mercachifle como expresión de una pretenciosa modernidad. Su punto de vista es, pues, radicalmente conservador y mezquino. Los otros, en cambio, los que propugnan la adoración del actual martirio desintegrador de las comunidades, detrás de esa sospechosa «tolerancia» a los «otros», de las culturas, de las «diferencias», cobijan un silencio cómplice con la aterradora mutilación, abuso y pillería colonial que el régimen del capital impone en contra de las comunidades por infinitos vasos capilares, que van desde el comercio a la exclusión político-racial, desde el desprecio cultural hasta la explotación descarada de la capacidad de trabajo comunal, de la vitalidad comunal y del ámbito de sus fuerzas objetivas y subjetivas. La hipócrita «tolerancia» es la curiosidad arqueológica con el vencido, es la negación radical de su autodeterminación comunitaria, de su derecho a subvertir la política, la cultura y la socialidad de quienes destruyen la suya implacablemente, de quienes le niegan el derecho efectivo a existir y realizarse política-económica y culturalmente tal como es; en contra de quienes le niegan su humanidad, finalmente. Este contemplacionismo es en definitiva un renovado intento de convertir la empresa histórica de la comunidad universalizada en una inofensiva curiosidad folclórica.

Las entidades comunitarias, allá donde aún trabajan su identidad, sea cual fuere su forma, se hallan en la actualidad salvajemente asediadas (o cercadas) por una socialidad abstracta y cosificada que aniquila a su paso cualquier suspiro de común-unidad real. La superioridad pervertida de la nueva civilización sobre la ancestral radica en su universalidad totalizadora que encumbra al ser humano y sus potencias laborales-científicas como patrimonio común-universal, pero enajenado de sus propios creadores de carne y hueso, de los productores; como fuerza productiva entonces de las

cosas y de los propietarios privados de esas cosas. Esta totalización universal sólo puede ser superada por otra totalización igualmente universal desenajenada, descosificada, que restituya al ser humano concreto-real, al hombre y mujer trabajadores, el dominio de sus fuerzas universales creadoras, de su versatilidad multifacético, de tal forma que la tiranía homogeneizante como caricatura de socialidad universal sea sustituida por la rica individualidad universal, en la que el despliegue de las diferencias creadoras sea la forma del aporte particular de la unidad universal general, y esta última exista realmente en la intencionalidad, en el control y la realidad técnico-organizativa del proceso de producción social. De lo que se trata es de producir material-subjetiva-cultural--religiosamente la verificación de la autodeterminación de lo particular en la autodeterminación de lo universal-concreto o, en otros términos, de proyectar la forma de comunidad ancestral local en la intercompenetración universal contemporánea de la actividad creadora-productiva y consuntiva de la sociedad para, por un lado, rescatar las fuerzas convivenciales y autounificatorias de la comunidad que están siendo destruidas por el frenético avance del capital, pero precisamente como su superación, tanto del nivel actual en el que se encuentran acorraladas esas potencias comunales como de la agresión que sufren. Por otro lado, para superar la enajenación capitalista en la que las fuerzas universales se presentan hasta ahora ante los productores directos.

En palabras de Marx, utilizadas para referirse al futuro posible de la comuna rural rusa, lo que se requiere para «salvar» en la actualidad a la forma comunal allí donde ella se ha preservado en una escala nacional es «desarrollarla» convirtiéndola en «punto de partida directo» de la construcción de un nuevo sistema de organización social fundado en la producción y la apropiación comunitaria-universal[218]. Esta nueva forma de producción hacia la que la sociedad contemporánea también se encamina como posibilidad de superación de sus desgarramientos es al mismo tiempo superación, tanto de las conflictividades y divisiones internas que deterioran en la actualidad a la comunidad, como de las fuerzas externas capitalistas que por todas partes la agobian y la destruyen. Esta monumental obra de reconstrucción de la comunidad ancestral en una «forma superior del tipo arcaico»[219] hoy en día se hace posible gracias a las contrafinalidades que hace brotar el mismo régimen que busca aniquilar las formas comunales: el capitalismo como sistema mundial, ya que su contemporaneidad con las formas comunales permiten a estas últimas «apropiarse de sus frutos (del capital-universalizado) sin someterse al *modus operandi*» de la producción capitalista[220] en particular, recuperar dándole una nueva forma social

[218] K. Marx, «Carta a Vera Zasulich», cit., p. 41.
[219] *Ibid.*, pp. 41, 48.
[220] *Ibid.*, pp. 37, 38.

a la intercomunicación e interdependencia mundializada de los productores, a ciertas cualidades de la forma del desarrollo científico-tecnológico, a la búsqueda de la superación del tiempo de trabajo como medida de la riqueza social, etc. Pero todo esto, para realizarse como auténtica reapropiación de la sociedad de sus propias fuerzas creativas, tiene como requisito e hilo conductor la autounificación comunal subjetiva y material, que le permita inicialmente liberarse de la frustración y aislamiento local en la que se hallan las comunidades entre sí y con el resto de las fuerzas laborales de la sociedad contemporánea; no otra cosa es la emancipación social.

Chonchocoro, mayo de 1994