

La contradicción entre el trabajo y el capital como antagonismo político

Christian FajardoPontificia Universidad Javeriana (Bogotá) ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.96015>

Recibido: 15/05/2024 • Aceptado: 18/11/2024 • Publicado: 15/07/2025

Resumen: Este artículo actualiza la aproximación de Marx sobre el antagonismo entre el capital y el trabajo. Siguiendo una lectura de algunos de sus textos –pero sobre todo de *El capital*–, sugiero la idea de que este conflicto no se libra entre concepciones de mundo sino entre fuerzas materiales y fuerzas mistificadas. Con esto quiero decir, simplemente, que este antagonismo supone una lucha de clases entre el trabajo como inserción de los seres humanos en la materialidad y el capital como una articulación de violencias fundadoras y conservadoras que impiden la aparición de esa materialidad. También señalo que el capitalismo en su forma contemporánea ha intensificado sus mistificaciones, haciendo que sus violencias se transformen en violencias extremas que permiten la valorización del capital. Para sustentar estas dos hipótesis, el texto, en primer lugar, se centra en el concepto marxista de trabajo, en segunda instancia, hace una breve genealogía de la violencia en el capitalismo y, finalmente, se concentra en la relación entre trabajo y estrategias antiviolentas.

Palabras clave: trabajo, negatividad, política, antagonismo, capital, antiviolencia.

ENG The contradiction between labour and capital as a political antagonism

Abstract: This article actualises the Marxist approach to the antagonism between capital and labour. Following an attentive reading of some of his texts –but especially *Capital*– I suggest the idea that this conflict is not between world conceptions but between material forces and mystified forces. Accordingly, I simply want to suggest that this antagonism involves a class struggle between labour as the insertion of human beings into materiality and capital as an articulation of founding and preserving violences that prevent the emergence of that materiality. I also point out that capitalism in its contemporary form has increasingly intensified its mystifications, transforming its violence into an extreme violence that allows for the valorisation of capital. To support these two hypotheses, the text focuses, first, on the Marxist concept of labour and, second, offers a brief genealogy of violence in capitalism. Finally, it focuses on the relationship between labour and anti-violent strategies.

Keywords: labour, negativity, politics, antagonism, capital, anti-violence.

Sumario: ¿Qué es el trabajo? El principio materialista de la negatividad. La dialéctica mistificada del capital. El cuidado de la negatividad o las estrategias de civilidad. Conclusión. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Fajardo, C. (2025). La contradicción entre trabajo y capital como antagonismo político. *Las Torres de Lucca* 14(2), 457-467, <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.96015>

En el prefacio a su libro *Signes*, Maurice Merleau-Ponty señala que Marx es un pensador *clásico*. A su juicio, esto quiere decir que el marxismo, más allá de ser una arquitectura explicativa filosófica, “es una matriz de experiencias intelectuales e históricas, que puede siempre, a través de la mediación de algunas hipótesis auxiliares, ser salvado del fracaso” (Merleau-Ponty, 2010d, p. 1556). Siguiendo esta indicación, se puede decir que Marx siempre fue muy enfático al señalar que su crítica de la economía política no es una teoría

explicativa del capitalismo y de sus antagonismos, sino una crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo¹. En esa dirección, él afirmaba, en el muy comentado capítulo VIII de *El capital*, que el capital y el trabajo, cada uno a su manera, tienen derechos. Por un lado, el capitalista tiene a su disposición no solo los medios de producción, sino también el derecho a extraer la mayor cantidad de plusvalor posible en el momento en el que se sirve de la mercancía más valiosa del mercado: la fuerza de trabajo o la forma variable del capital. Por el otro, el trabajador tiene el derecho de impedir que el capitalista se apropie de su tiempo de vida. La demostración de este derecho del trabajador consiste en que el trabajo no solo permite ensanchar el valor y, por lo tanto, la riqueza del capitalista, sino también la acumulación y concentración del capital. En el medio de este antagonismo del derecho, Marx señala que aparece una antinomia (2017, p. 299). Para él se trata de dos modos de comprender la realidad: desde el punto de vista del trabajo, el capital depende de la actividad de las clases oprimidas, en cambio, para el capitalista son los trabajadores los que dependen de su riqueza.

Ahora bien, la agudeza de Marx consiste, y en esto radica su lucha filosófica, en demostrar que el punto de vista del trabajo tiene una primacía, si se quiere, *arqueológica*. Tomando prestado este concepto de Foucault (2018, 2023), con esto quiero decir simplemente que la postura de las clases trabajadoras está condicionada por una especie de reglas *racionales* de formación de sus enunciados, de sus repartos del sentido y de sus simbolizaciones comunes. En cambio la perspectiva del capitalista está condicionada por unas reglas *mistificadas* de composición de sus formaciones discursivas. Como lo veremos, para Marx, la razón –que corresponde con la postura del trabajo– es una facultad especulativa que nos permite iluminar, de un modo tenue, los contornos de cierta materialidad del mundo. Las mistificaciones, si bien son reales, son excesos y saturaciones del sentido que impiden prestar atención a las múltiples formas de manifestación de la materialidad del mundo. En esa medida, las mistificaciones son saturaciones performativas del sentido. Divorcian al lenguaje de sus condiciones y fundan un tiempo avasallador y progresivo. Incluso, me atrevo a decir que uno de los puntos neurálgicos de la argumentación de Marx en *El capital* consiste en demostrar que la fuerza performativa de la perspectiva del capitalista está saturada de violencia, mientras que la del trabajo tiene un sustento que llamaré, siguiendo a Balibar, estrategias y prácticas antiviolentas o de *civilidad*.

En esa medida, Marx no es como Schmitt (2004a, 2004b): la lucha entre capital y trabajo no es un antagonismo entre dos teologías políticas que no dependen de la materialidad y la facticidad del mundo, sino un enfrentamiento entre dos formas de elaboración del sentido que se acercan a la materialidad del mundo –la perspectiva del trabajo– o a las abstracciones que sustentan la necesidad de preservar la valorización del capital. En este artículo planteo, a modo de hipótesis, que uno de los tesoros perdidos del marxismo radica en esa lectura del antagonismo social al interior del capitalismo. Marx tenía una fe inmensa en el proletariado –con esta categoría él buscaba nombrar a la multiplicidad de trabajadores y trabajadoras reales y formales, empleados y desempleados, incluidos y excluidos, reconocidos y no reconocidos– porque el lugar que esta multiplicidad de cuerpos ocupa está más cerca de una realidad radicalmente no ideológica y no mistificada. La emancipación de estos cuerpos proletarizados es, en ese sentido, política, porque permite actualizar y extender cierta dignidad de su condición hacia todo lo existente.

Trataré de demostrar que esa condición, que el proletariado actualiza políticamente, no es la opresión, sino cierta condición de lo existente que depende del cuidado, de las frágiles redes de interdependencia, de tiempos que no se ajustan al progreso, de la finitud de todo cuerpo, etcétera. A esta condición racional que actualiza la perspectiva del trabajo, la llamaré, siguiendo al mismo Marx, *inteligencia de la negación* (*Verständnis seiner Negation*).² El materialismo de Marx estriba en mostrar que existe una primacía de las fuerzas que niegan las relaciones de las que depende la conversión del dinero en capital. La *inteligencia de la negación* niega, de este modo, la existencia plena y transparente de cuerpos autosuficientes que buscan divorciarse de su dependencia de la materialidad del mundo. A través de esta hipótesis quiero entonces demostrar que el modo capitalista de producción es una *guerra de baja y alta intensidad* en contra de esa negatividad. Por eso, en nuestros tiempos las reglas ideológicas de argumentación impiden ver la verdadera dimensión del trabajo, impiden, además, pronunciar esa condición primordial de la existencia de los cuerpos. Los trabajadores se transforman en empresarios, el ejército de reserva del capital –que es la condición primordial de la valorización del capital– se transforma en masas molestas que presuntamente no aportan nada a la producción. Aparecen, además, modas que dicen que el trabajo no es lo primordial en los asuntos humanos. En suma, la explotación del trabajo por el capital es el borramiento –en todo caso muy real– de sus condiciones y de su cercanía con la materialidad del mundo. En esto radica la violencia del capitalismo contemporáneo.

Esto me lleva a reiterar la hipótesis que desarrollaré: por un lado, que el trabajo no es una mera actividad que se puede obviar, sino la condición que sumerge a los seres humanos en la negatividad y en la contingencia del mundo; por el otro, que allí donde se actualiza esa negatividad emergen relaciones antiviolentas que ponen en entredicho la valorización del capital y la ideología. El orden que propongo es el siguiente: primero, exploro la relación entre trabajo y negatividad, en segundo lugar, me sumerjo en el antagonismo entre capital

¹ En esa dirección también interviene Étienne Balibar en su artículo sobre el concepto de plusvalor. Para él, Marx en los *Grundrisse* y en *El capital* elabora una argumentación estratégica desde el punto de vista del trabajo Véase: Balibar (2018).

² La mención a esta inteligencia de la negación aparece en la segunda edición de *El capital* publicada en 1873 (1987, p. 709, 2017, p. 57). Allí el autor destaca que todo lo existente está atravesado por fuerzas positivas y negativas, es decir, por tendencias que permiten la existencia, pero también por otras que la frustran. Como lo mostraré mi argumentación, Marx considera que la materialidad del mundo obedece a esas fuerzas que frustran la existencia plena y autosuficiente de un cuerpo, de una idea o de una formación social.

y trabajo y, finalmente, me detengo en las estrategias de antiviolenencia –o de civilidad– que aparecen en la lucha de clases que le corresponde a ese antagonismo.

¿Qué es el trabajo? El principio materialista de la negatividad

En este apartado me gustaría mostrar cómo, en el pensamiento de Marx, el trabajo es una condición de los cuerpos de los seres humanos que les permite introducirse en la materialidad del mundo. Sin embargo, habría que esclarecer qué entiende Marx por materialidad y cómo esto supone la búsqueda de un método que nos permitiría ver y percibir esa dimensión de lo existente. De modo que, en vez de buscar una teoría o una filosofía marxista, planteo que las inquietudes del autor de *El capital* estriban en componer un método de lectura y de atención hacia una dimensión olvidada de lo existente por parte no solo de la filosofía, sino también de la economía política –y en términos contemporáneos: por algunas tendencias al interior de las ciencias sociales–. El método dialéctico de Marx es entonces un método de atención a cierta materialidad que condiciona lo existente. Como lo mostraré a continuación, en el medio de los relieves de este materialismo dialéctico aparece el trabajo como una condición primordial de nuestras prácticas como seres humanos, como cuerpos que nos insertamos en la materialidad del mundo de una manera conflictiva y contingente. Además, esto nos permitirá comprender la violencia del capitalismo que a Marx tanto le interesó poner al descubierto, pues, la valorización del capital depende del ocultamiento y de la desrealización del proceso del trabajo –en el medio de la explotación y de la exclusión de los cuerpos–. En ese sentido exploro el antagonismo entre capital y trabajo. Pero vamos por partes, centrémonos, de un modo breve, en el método marxista y esto, como dije, permitirá comprender al trabajo como condición de la materialidad del mundo que se opone al trabajo desrealizado del capitalismo.

En el epílogo de la segunda edición de *El capital* de 1873, Marx señala que su interés es hacer una crítica de la economía política siguiendo un método dialéctico. Como lo he dicho, este método reclama no tanto convertirse en una teoría explicativa, como en un punto de vista, en una abertura que nos permitiría ver los relieves de cierta dimensión de lo existente. La abertura de su método consiste en lo siguiente: Marx afirma que toda existencia tiene fuerzas que le permiten subsistir –intelección positiva (*positiven Verständniß*)–, pero también perecer y transformarse –inteligencia de la negación (*Verständniß seiner Negation*)– (Marx, 1987, p. 709; 2017, p. 57). Sin embargo, su apuesta consiste en mostrar que existe una fuerza gravitatoria que le otorga una primacía a la negatividad que condiciona todo lo existente, no solo porque todo cuerpo –orgánico y no orgánico– esté condenado a transformarse e, incluso, a perecer, sino también porque esa negatividad permite, en todo caso, que la estabilidad en los asuntos humanos tenga una *duración*. Louis Althusser (1994) y Gilles Deleuze (2017) han comprendido esta primacía, al sugerir, que el materialismo de Marx considera que las formaciones sociales, las identidades individuales y colectivas son el resultado de la contingencia, es decir, del encuentro aleatorio de acontecimientos, cuerpos, hechos sociales y afectos. De modo que para Marx la negatividad no es solo la finitud que atraviesa a cualquier cuerpo, sino la profunda contingencia que permite la aparición de un mundo objetivo, de hechos fácticos y de formaciones sociales. La misma historia del capitalismo está atravesada por esa contingencia.

Veamos específicamente esta negatividad que produjo el capitalismo, siguiendo algunas de las indicaciones de *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. La acumulación originaria del capital no fue un plan por parte de una clase dominante, sino un encuentro fortuito entre dos historias. Por un lado, como lo señala Marx, durante el siglo XV fueron despojados fraudulentamente una multiplicidad de cuerpos de sus tierras en el declive del feudalismo. Sin embargo, de un modo paralelo otra serie de acontecimientos “pasa por el mercader y el usurero tal como existen marginalmente en este antiguo cuerpo que precedió el capitalismo” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 232). Este encuentro entre cuerpos despojados y el capital-dinero pudo no haberse dado, sin embargo, la historia del capitalismo comienza con esta conjunción, es decir, con un capital que acoge el despojo y logra transformarlo en el denominado “trabajo libre” –que, como lo veremos, en los términos de Marx, es la desrealización del trabajo–. Es la pura contingencia la que tejió las condiciones para la emergencia de una formación social que absorbe el trabajo vivo.

Ahorra bien, considero que Marx señala que la duración de toda formación social no equivale a su necesidad, ni tampoco a su glorificación, sino a su simple carácter transitorio. Del mismo modo que la contingencia permite el encuentro entre procesos e historias heterogéneas, al mismo tiempo, impide que permanezca de un modo definitivo. A esta negatividad que hace posible, pero también, imposible lo existente, Marx le da el nombre, como ya lo apuntaba antes, de la inteligencia de la negación. Como si se tratara de un espectro que habita en todo lo existente, la negatividad arruina y carcome la emergencia de cuerpos enteramente disciplinados, de seres humanos autosuficientes y de formaciones sociales plenas. La negatividad en ese sentido es escandalosa porque es una condición que “es, por esencia, crítica y revolucionaria” (Marx, 2017, p. 57). Permite, además, el encuentro con la condición de impregnar su inminente declive y transformación. Tenemos entonces que el capitalismo conserva en sus entrañas la negatividad que lo produjo, de modo que siempre se encuentra ante la posibilidad de que el encuentro entre cuerpos desposeídos y capital no se dé. En otras palabras: la inteligencia de la negación carcome la presunta necesidad del encuentro entre las dinámicas –en todo caso violentas– de la acumulación por desposesión y la valorización del capital. En este sentido, la negatividad nos muestra que las relaciones de las cosas y de los cuerpos no está predeterminada para que se desarrolle el capitalismo con el automatismo con el que esperan los teóricos de la economía política –y del neoliberalismo–. El espectro de la negatividad aparece allí cuando reaparecen cuerpos que se resisten a la desposesión, cuando las personas logran reconstruir redes de interdependencia y cuidado, cuando se tejen formas de vida que no dependen de la inflación y la violencia del mercado. En suma, la

negatividad es la fuerza de la materialidad del mundo que frustra la emergencia de positivities puras, es decir, de existencias autosuficientes y acabadas. Hay, entonces, una negatividad que impide que el empresario de sí, el ser humano que no depende del cuidado y la valorización del capital, se den plenamente. Tanto la valorización, como el empresario dependen de la fuerza de la materialidad del mundo. Del mismo modo, la concentración y la acumulación del capital dependen del trabajo vivo, de la actividad material por excelencia de los seres humanos. La lucha de Marx consiste en hacer ver ese resto indivisible³ de lo real, que aparece de un modo contundente en lo que Marx llama práctica del trabajo que es a su vez una manera de instituir un metabolismo entre los cuerpos y la naturaleza. A continuación, me gustaría señalar cómo el trabajo, a juicio de Marx, es una actividad en la cual la inteligencia de la negación aparece de un modo, si se quiere, puro.

A diferencia de Arendt (2018), para Marx el trabajo no es meramente una relación instrumental con las cosas. Tampoco es la actividad de supervivencia del cuerpo. El trabajo, según la lectura que hago, es la actividad primordial de inserción del ser humano en la materialidad del mundo. Ahora bien, esta materialidad, como dice Benjamin (2009), no es el tosco contacto empírico con el mundo, sino una dimensión *fin* y *espiritual* que es la mencionada *negatividad* o *inteligencia de la negación* que habita como un espectro en toda institución, en toda identidad y, por lo tanto, en toda historia en común. La materialidad, de este modo, no es un estado de cosas dado, sino el resultado de una actividad de extrañamiento, porque en el momento en el que interviene el ser humano en la naturaleza, aparece un conjunto de mediaciones sensibles que le impiden apropiársela. En esa dirección Marx señala en *La ideología alemana* (2010) que la vida material de los seres humanos radica en las mediaciones del lenguaje.⁴ De modo que las palabras, las nuevas necesidades, los sueños, las esperanzas y las luchas aparecen cuando intentamos usar instrumentalmente a la naturaleza.

Tenemos así que este metabolismo entre el ser humano y la naturaleza hace que florezca la dimensión contingente de lo existente –la inteligencia de la negación que habita todo lo existente–. Aquí, la negatividad aparece como imposibilidad de apropiarse un instrumento, un territorio u otro cuerpo. En su lugar, vemos el florecimiento de palabras y simbolizaciones opacas que obliteran la armonía del mundo, la búsqueda de un control sobre los procesos que nos condicionan. Silvia Federici en *Calibán y la bruja* (2018) no deja de señalar que la acumulación originaria –que es muy actual– se encuentra con esta negatividad al enfrentarse con las barreras del cuidado que emergen en el medio de esa inserción material de los cuerpos humanos. El cuidado, según su postura, busca precisamente proteger la pluralidad de relaciones que brotan en el medio de la contingencia de la práctica del trabajo. Los cazadores de brujas no dejaron de temerle a esa materialidad, a la idea de que existe un sentido en el mundo de las cosas que aparece como fuerzas mágicas e incontrolables para el ser humano autosuficiente que precisa el capitalismo.

Tenemos así que la práctica del trabajo es una inserción material en el mundo no por su carácter tangible y, en principio, necesario –pues el trabajo efectivamente está implicado en las necesidades inmediatas de los cuerpos–, sino por el rotundo extrañamiento que produce para la conciencia que busca apropiarse de la naturaleza. Las fuerzas de la negatividad son entonces las condiciones materiales que le impiden pronunciar a la conciencia de un modo puro “yo soy” “yo tengo” “mi percepción es necesariamente así”, etcétera. Estas fuerzas aparecen cuando sobre los cuerpos se forma una maldición, como dice Merleau-Ponty, de la vida en plural (*la vie a plusieurs*) (2010a). Aparecen allí cuando los cuerpos se congregan para proteger la contingencia y la fragilidad del mundo. Pienso específicamente en las jornadas de protesta en Cali que iniciaron en abril de 2021, cuando las personas de las clases dominadas tomaron las calles, las rotondas y los lugares de circulación de los valores para satisfacer necesidades en común. Los puntos de resistencia de estos cuerpos insurgentes estaban atravesados por lugares para la alimentación, para la asistencia de heridos, para la lectura y la deliberación.⁵ Allí brotó la negatividad y el extrañamiento de la práctica del trabajo. Las ollas comunitarias⁶ constituían lugares para la satisfacción de necesidades, pero también para el extrañamiento de los cuerpos. Se congregaban para prolongar la materialidad del mundo que se resiste a la condición del capitalismo: el encuentro entre el despojo y el capital-dinero. Por eso, no dejó de ser escandalosa la proliferación de esos puntos de resistencia para los poderes que aseguran la conversión del dinero en capital: los medios de comunicación amparados por grandes capitalistas, un gobierno con vicios dictatoriales y fuerzas paramilitares aparecieron como formas de contraviolencia y crueldad para asegurar el gobierno de los hombres autosuficientes y de los poderes que criminalizan la vida de los trabajadores y las trabajadoras, es decir, la condición tanto espectral como material que condiciona nuestras instituciones,

³ Acá aludo a la singular lectura que hace Žižek de Schelling que tiene resonancias en la lectura que hago acá del método de Marx (Žižek, 2016).

⁴ La cita que destaco en la que aparece ese carácter material de las mediaciones sensibles de la percepción de los cuerpos de los seres humanos aparece en las siguientes palabras: “Encontramos que el ser humano tiene conciencia. Pero ella no es “pura”. El “espíritu” tiene, desde el principio, la maldición de estar “sujeto” a la materia, que aquí se presenta en forma de capas de aire en movimiento, sonidos, en suma, el lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia real, práctica, existente también para otros seres humanos y, por lo tanto, existente también para mí mismo, y el lenguaje surge, tal como la conciencia, sólo de la necesidad” (Marx, 2010, p. 60). No deja de ser significativo que la materialidad en las anteriores palabras aparece como una impureza, como una opacidad constitutiva en la experiencia humana.

⁵ Destaco estos testimonios que aparecen en la conmemoración de Dejusticia de los dos años del estallido social que inició en abril de 2021 en Colombia. Son voces de mujeres que fueron protagonistas de la prolongación de los puntos de resistencia. Allí aparecen modos de satisfacción de las necesidades que conjuran el brutal encuentro entre el capital y los cuerpos despojados y libres –sobrepoblación relativa del capital–. Véase: Dejusticia (2023).

⁶ Hay un bello reportaje que hace un periodista de la BBC en el medio de las jornadas en las que se ve de un modo patente la relación entre la materialidad del trabajo y la emergencia de lógicas de resistencia que impiden el encuentro entre el despojo y el capital. Véase: Redacción BBC (2021).

historias y cuerpos –no deja de ser significativo cómo Foucault (2008) tenía un auténtico interés marxista al señalar que el poder disciplinario es una contraviolencia que criminaliza los condicionamientos materiales que aparecen en los trabajadores y trabajadoras–.

Todo lo anterior nos arroja a que el método dialéctico de Marx nos permite comprender que el trabajo es una práctica y al mismo tiempo una condición. Siguiendo las indicaciones del capítulo V de *El capital* (1987, p. 192; 2017, p. 239), el proceso de trabajo es una práctica porque allí el ser humano se enfrenta a la naturaleza y busca “apoderarse” (*anzueignen*) de ella. Sin embargo, esta apropiación se frustra porque el proceso de trabajo es, también, una condición. Hay una fuerza que frustra la relación instrumental entre los seres humanos y la naturaleza, pues, toda vez que la actividad de los seres humanos transforma a la naturaleza, al mismo tiempo, transforma a la suya propia. En otras palabras: hay una negatividad que se desata en el instante en el que un cuerpo busca apropiarse de la naturaleza, pues en ese proceso se transforman, a su vez, las condiciones que nos hacen ser lo que somos –nuestra naturaleza–. En el desencadenamiento de esta negatividad radica la materialidad del trabajo o la inserción de los cuerpos de los seres humanos en la materialidad del mundo. Según estas indicaciones de Marx, el trabajo es una especie de hechizo, de conjuro o de maleficio porque en las actividades más cotidianas brotan modos de sentido *finos* y *espirituales*, es decir, un mundo contingente en el cual emergen nuevas necesidades, instituciones e identidades. Ante este encuentro con la materialidad del mundo, los trabajadores y las trabajadoras aprenden a cuidar la negatividad, es decir, la fuerza mágica que impide que las cosas, los cuerpos, las instituciones y el sentido sean apropiados. Por eso Marx no deja de señalar que estos guardianes de la materialidad del mundo componen una clase. O mejor aún: una clase que no es una clase, porque los modos de identificación de los trabajadores son formas de diferimiento. La naturaleza se resiste a ser apropiada y en su lugar transforma las condiciones sobre las cuales se practica el trabajo. La apuesta de Marx consiste en señalar que hay una declinación hacia el cuidado de esa negatividad en la clase trabajadora.

De acuerdo con esto, el trabajo no es la inserción formal e informal de los cuerpos de los seres humanos en el mundo de la valorización del capital –Marx llamó a este proceso de desrealización explotación laboral, trabajo asalariado, trabajo libre o forma variable del capital–. El trabajo es, más bien, el metabolismo entre nosotros y las cosas, entre nuestros cuerpos y la naturaleza. Aparece en cuerpos anónimos, en proletarios, mujeres cuidadoras y relaciones frágiles que, al mismo tiempo que se preocupan por sobrevivir, indirectamente, transforman sus condiciones. En el medio de las relaciones capitalistas de producción, esta actividad aparece como espectros escandalosos, como múltiples tiempos alojados en un mismo lugar. Los puntos de resistencia del estallido social son uno de los momentos más recientes de esta aparición escandalosa del trabajo y de la inteligencia de la negación. Aparece también en la propia escritura de Marx cuando sus palabras van componiendo una *política de la escritura* que busca crear unas barreras sensibles para el cuidado de esta dimensión material y negativa de lo existente. Como lo dije al principio, la crítica de Marx consiste en mostrar que existe una primacía incondicional de esta dimensión de lo existente por encima de toda abstracción, de las hambrunas del plusvalor y de la codicia de un capital que no solo se acumula, sino también se concentra en un *capital social* que aparece a escala global –como nos lo muestra el propio Marx en el capítulo XXIII de *El capital*–.

Sin embargo, ante esa bella deducción de lo material a través del proceso del trabajo, Marx siembra una advertencia que no deja de ser un profundo pesimismo. Su crítica de la economía política descubre que el capitalismo no es un modo de producción cualquiera. El fundamento de su opresión no se encuentra en las relaciones de dominación directas de unos sobre otros, sino en la captura del proceso del trabajo. El capitalismo aparece como una aterradora máquina de producción que crea una riqueza que depende de la materialidad del trabajo. Veamos en qué consiste esta captura del proceso de trabajo que es, evidentemente, una captura de la materialidad del mundo.

La dialéctica mistificada del capital

Marx hace una crítica del capitalismo, desde el punto de vista del trabajo, es decir, desde una posición materialista que a su vez lo ubica en un lugar en la lucha de clases. De acuerdo con esto, el autor de *El capital* compone un paisaje conceptual para mostrar que la opresión cae sobre los cuerpos que tienen una relación más cercana a la materialidad del mundo, porque precisamente el dinero logra convertirse en capital en la medida en la que vuelve rentable, precisamente, esa materialidad. La lectura que propongo es entonces la siguiente: el trabajo, que es la abertura a la materialidad del mundo en la vida concreta de los seres humanos, se transforma en la fuente de la valorización del capital, sin embargo, en esa conversión, la materialidad se vuelve abstracta y mistificada. Y tiene el siguiente efecto: si en el concepto general de materialidad que abordamos antes, existe una primacía de la contingencia sobre la necesidad –pues de las necesidades brotan el lenguaje, el sentido y el encuentro entre cuerpos–, en el mundo del capitalismo aparece una necesidad despojada de la contingencia y su materialidad.

En esa dirección Marx argumenta de una manera contundente y estratégica. Esta primacía de la necesidad, en el mundo capitalista, tiene que ver con que el proceso del trabajo se transforma en *tiempo de trabajo*, en una actividad mensurable que divide el trabajo en dos segmentos: por un lado, aparece una actividad necesaria para la reproducción del trabajador y de la trabajadora –que puede aparecer bajo la forma salarial o no, pues evidentemente la subsunción real del capital abarca formas de trabajo que no son asalariadas como el cuidado, la informalidad o incluso la marginalización de la sobrepoblación relativa del capital–; por el otro, hay un plustrabajo que se extiende más allá de la reproducción del cuerpo trabajador, permitiendo así el ensanchamiento del valor que invierte el capitalista. El plustrabajo es entonces *tiempo de trabajo* no

pagado en su dimensión salarial y formal, pero también en su forma relativa, es decir, tiempo de trabajo que, en el mundo de la producción capitalista, no es reconocido como actividad que valoriza el capital.⁷ En otras palabras, el plustrabajo es tanto tiempo en el que se alarga la jornada del trabajo más allá de los límites del trabajo necesario como tiempo de trabajo no reconocido –como el trabajo del cuidado, el tiempo de socialización a través de redes sociales o lo rentables que resultan los cuerpos radicalmente excluidos de las relaciones formales del trabajo–. Como lo veremos, el misterio y la axiomática del capital aparece, sobre todo, en esta última dimensión, es decir, en su dimensión real y relativa porque, como lo señala constantemente Marx –justo después del esperanzador capítulo VIII en el que la clase obrera logra reducir al máximo el tiempo de plustrabajo en la jornada laboral–, en el capitalismo hay una tendencia al ensanchamiento del valor sin reconocer la existencia del tiempo de trabajo que le corresponde a ese valor. Precisamente en este proceso de no reconocimiento del trabajo radica su concepto de plusvalor en su forma relativa. Esto quiere decir que hay una tendencia en el capitalismo por sustituir el plustrabajo absoluto, que corresponde con el alargamiento de la jornada laboral –en todo caso este alargamiento siempre será una estrategia de los intereses del capital en su dimensión formal–, por un plustrabajo relativo que corresponde con un plusvalor que no es reconocido como tiempo trabajo. En esa dirección apuntan los capítulos X y XIII consagrados a la cooperación y a la maquinaria respectivamente. Sin perder el foco de lo que señalaba antes, la hipótesis de Marx consiste entonces en mostrar que el capitalismo se sirve del trabajo para su valorización y, por lo tanto, para crear las condiciones de dominación de los capitalistas sobre los trabajadores y las trabajadoras. El capital, de este modo, es el resultado de una captura del trabajo mediante su medición en tiempo a partir de dos formas: el tiempo de la supervivencia y el tiempo del trabajo no pagado o no reconocido.

El capital es entonces el resultado de esta mensurabilidad del tiempo que transforma el proceso de trabajo –que introduce al ser humano en la contingencia del mundo– en necesidad de valorización. Marx señala que este proceso es radicalmente violento por dos razones. En primer lugar, existe una violencia que corresponde con el declive del feudalismo (2017, pp. 813-814). Allí los campesinos, durante los siglos XVI y XVII en Inglaterra, pierden sus condiciones del trabajo, es decir, el territorio en el que transcurre de cierto modo su proceso de trabajo. Sin esta expropiación no tiene sentido el capitalismo porque la mensurabilidad del tiempo requiere de *trabajadores libres*, libres de sus subsistencias, de su territorio, de su identidad –que en todo caso es una identidad paradójica, porque, como lo vimos, hay un rotundo diferimiento y extrañamiento– como trabajador. Cuando Marx habla de trabajo libre, simplemente, se refiere al trabajo expropiado de sus propias condiciones, es decir, de su materialidad. Este trabajo es, de ese modo, un trabajo abstracto porque el medio del trabajo –del cual es expropiado el cuerpo de la persona trabajadora– permite la aparición del conjuro de la materialidad del que hablaba en la sección anterior. Sin una naturaleza sobre la cual trabajar no puede haber una vida auténticamente material, porque el trabajador queda despojado de las condiciones que transforman, sin que lo advierta, su naturaleza misma. El trabajo libre es un trabajo sin la naturaleza que protege a los trabajadores y a las trabajadoras. Y recordemos que la naturaleza es tanto satisfacción de una necesidad inmediata como transformación de las condiciones que nos hacen ser lo que somos. La lógica del despojo de la acumulación originaria es la violencia primordial con la que inicia la producción capitalista.

La crítica de Marx no se detiene ahí. En segundo lugar, la lógica de la mensurabilidad del tiempo además de presuponer el trabajo libre, requiere conservarlo. Nada asegura que la acumulación originaria se prolongue en el tiempo. De hecho, como lo señala el mismo Marx en el capítulo XXIV, la naciente dominación de la burguesía correspondió con un aparato estatal que criminalizó el ocio y permitió el acaparamiento de tierras a través de los “*Bills for inclosures for commons*” (2017, p. 816). Como lo señala Foucault (2008, pp. 223-224), esta violencia conservadora permite no solo la acumulación del capital, sino también la acumulación constante de los seres humanos (*accumulation des hommes*). Según esta lectura, que profundiza los planteamientos de Marx, el trabajo libre corresponde con cuerpos disciplinados que no tienen los medios del conjuro del trabajo, sino su propia existencia abstracta. El poder disciplinario se encarga entonces de conservar esa dimensión abstracta, porque, como resulta evidente, esos cuerpos buscan, de modos plurales, recuperar ese medio del trabajo. En otras palabras: sus actos de resistencia buscan reapropiar la naturaleza que permite la satisfacción de las necesidades, pero también la transformación de los cuerpos a través del enriquecimiento de relaciones. En esa dirección el poder disciplinario aparece como una contraviolencia que nace en el medio de la acumulación originaria del capital y la prolonga. En pleno siglo XIX, cuando proliferan los ilegalismos obreros –en el marco de la lucha de clases–, el poder disciplinario hace su aparición de un modo contundente al sustituir la brutal y en todo caso contingente violencia de la acumulación originaria, por otra violencia –una economía de la violencia– que busca mantener en los márgenes y en la anormalidad cualquier actualización de la materialidad del mundo por parte de los trabajadores.

Sin esta acumulación originaria –que reaparece allí cuando el capital se encuentra con sus límites en el sur global y en las periferias de las mismas sociedades del centro– y sin la economía de la violencia que asegura la acumulación del trabajo libre, no hay riqueza circulante que es el capital. De modo que la articulación de esa violencia fundadora y conservadora del capitalismo produce una mistificación. Los cuerpos despojados por la acumulación y la conservación de ese despojo crean la ilusión de que la riqueza viene a socorrer a los trabajadores libres. A este proceso de conversión de la realidad Marx le llama *dialéctica en su forma mistificada*. La materialidad del mundo se destruye y en sus ruinas aparece una riqueza que

⁷ En términos generales, Marx dice que el plusvalor “se presenta en un primer momento como excedente del valor del producto sobre la suma de valor de sus elementos constitutivos” (2017, p. 275). Con esto, señalo que allí se sugiere que el plusvalor es el resultado de un exceso de trabajo, de un límite en el que la actividad humana además de estar atrapada por la supervivencia, también lo está por el exceso de valor que precisa la conversión del dinero en capital.

solo cobra existencia mientras ese estado de ruinas se mantiene y, al mismo tiempo, se *glorifica*. De modo que la negatividad y la contingencia del mundo aparecen, para esta dimensión mistificada de la realidad, como la distorsión que impide que el capital le otorgue los medios de vida no solo a los trabajadores y a las trabajadoras formales, sino también al ejército de reserva del capital –el trabajo informal, las ayudas humanitarias que reciben las víctimas de las guerras promovidas por el capital, los precarios medios de supervivencia que reciben las mujeres que se dedican al cuidado, etcétera–. La materialidad del mundo aparece entonces como una patología de la condición humana que se muestra como un resto indeseable de lo real, porque, desde el punto de vista del capital, no existe una contingencia y una negatividad de lo existente, sino coágulos de valor que aparecen en la medida en que la vida humana y no humana comienza a depender del tiempo del *trabajo libre*, es decir, del tiempo de la necesidad de los procesos de conversión del dinero en capital. De este modo, la materialidad del mundo se vuelve abominación y escándalo para los apologistas del mercado y del proceso de valorización del capital. El mundo material solo importa mientras está hecho ruinas, porque solo en esas condiciones los cuerpos de los seres humanos insertan sus actividades, su fuerza laboral y su vida en el tiempo mensurable de la producción de plusvalor. En este sentido, el capital es el resultado de una fuerza material, pero mistificada. El metabolismo contingente entre la actividad de los cuerpos de los seres humanos y la naturaleza se sustituye por tiempo de vida transformado en un tipo de riqueza que solo existe mientras circula y se valoriza. Es en este sentido que, a juicio de Marx, se puede comprender el antagonismo entre el trabajo y el capital.

Como lo dije antes, el trabajo les permite a los cuerpos introducirse en la materialidad del mundo. Para Marx el pensamiento, el lenguaje e incluso la crítica filosófica brotan de esa inserción y reinventan el proceso mismo del trabajo. De este modo, el trabajo no solo fabrica, sino también piensa, especula, crea instituciones que protegen la fragilidad de las relaciones. El capital, en cambio, obedece a un proceso muy reciente y diferente. No tiene que ver con la condición humana, sino con cierta capacidad que tienen los seres humanos de performar el mundo de un modo *abstractamente* libre. Como dice Deleuze, el capital es un cuerpo abstracto, una subjetividad de la riqueza (2017, p. 49). Dicho de otro modo: el capital no es una riqueza que corresponde con bienes, territorios, ni dinero, sino con una subjetividad que tiene la autonomía de valorizarse sobre las ruinas del proceso del trabajo. La abundancia de símbolos, de las instituciones y de las formas de sentido que protegen la inteligencia de la negación de todo lo existente es reemplazada por una riqueza abstracta que solo existe mientras se rompen las barreras del cuidado de la negatividad. Allí todo se vuelve movimiento, el tiempo captura la reproducción de la vida y las actividades de los cuerpos y las cosas. El capital, de acuerdo con esto, es valor en movimiento (Harvey, 2018, p. 7), es la ruptura de toda estabilidad y toda quietud, pero sobre todo de toda lógica del cuidado de la materialidad. Una comunidad que se quiera proteger de ese delirio del movimiento es rápidamente criminalizada y concebida como una sociedad contra el Estado o como un territorio que no es lo suficientemente moderno. En Colombia en las últimas tres décadas las violencias del despojo se han intensificado, a través de contraviolencias estatales y paramilitares. Sobre las ruinas de cuerpos sin territorios se han erigido grandes capitales –legales e ilegales–. La violencia de la acumulación originaria y la de la conservación de sus ruinas tienen entonces como función la destrucción de las frágiles relaciones que siempre han protegido a los cuerpos humanos y no humanos, a lo orgánico y a lo no orgánico. Repito, el sujeto de la riqueza es el valor en un estado de perpetuo movimiento, es un sujeto que adquiere valor a través de la intensificación de las ruinas del trabajo, es decir, a través del tiempo del trabajo libre de las clases dominadas. En el mundo del capital ningún día es igual que el anterior, no solo porque el tiempo transcurre allí desde una perspectiva progresiva, sino porque siempre hay nuevos acontecimientos y nuevas violencias que permiten crear formas novedosas de valorización del capital. Allí donde el ejército de reserva aparece como una catástrofe migratoria, el dinero convertido en capital está dispuesto a capturar el tiempo de vida de esos cuerpos, a través de su mera exclusión para el abaratamiento de la fuerza de trabajo o para producir empleos precarizados –como las recientes compañías de domicilios que crean aplicativos para teléfonos celulares–.

En esa justa medida Marx señala que hay un antagonismo irreductible e inconciliable entre el trabajo y el capital. El primero es una actividad concreta de extrañamiento y de cuidado, el segundo es el resultado de la ruptura de la materialidad del mundo en provecho de la circulación eterna del valor. Mientras la realización material del trabajo siempre impedirá la producción de plusvalor, la valorización siempre se alza sobre las ruinas de esa materialidad. Esto corrobora la posición revolucionaria de Marx y sus lúcidas intuiciones sobre la proliferación de la extrema violencia en el desarrollo de la producción capitalista.

El cuidado de la negatividad o las estrategias de civilidad

¿Por qué Marx considera que el trabajo trae consigo no solo una apertura a la materialidad del mundo, sino una lucha contra la violencia? El capítulo VI de *El capital* y el cuaderno VII de los *Grundrisse* (2007) nos pueden ayudar en esa dirección. Marx señala que el capital está compuesto, orgánicamente, por dos elementos. Por un lado, se encuentra el capital constante, que corresponde con las materias primas, la maquinaria y los medios de producción del capitalista; por el otro, se encuentra el capital variable que es la fuerza de trabajo libre que compra el capitalista en el mercado de los cuerpos. La insolencia de Marx consiste en descubrir que el ensanchamiento del valor corresponde únicamente con el plustrabajo, es decir, con la parte variable del capital. El trabajo libre es el único medio con el que cuenta el capitalista para valorizar su capital. Esto nos permite comprender por qué el capitalismo depende de las vidas que mantiene, a través de la violencia, en los límites del trabajo libre –no olvidemos que el proceso del trabajo del capitalismo también corresponde con una reproducción de la violencia en un sentido conservador–. En último término, en la

composición orgánica del capital se encuentra tanto la violencia fundadora –originaria– como la violencia conservadora –la contraviolencia de los aparatos de Estado y la ideología–. Si bien el capital no es sinónimo de violencia, resulta claro que su composición orgánica cuenta –de modo incondicional– con la producción y la reproducción de capital variable, es decir, de cuerpos libres de la materialidad del mundo.⁸ Lo que llama la atención es que, en ese proceso de conversión del trabajo en *trabajo libre* o capital variable, la violencia se torna en un proceso que, a pesar de que tiene sus verdugos –los capitalistas, los medios de información, las guerras e incursiones coloniales sobre territorios no capturados plenamente por la mistificación del capital–, es impersonal y anónimo. Por eso, el autor de *El capital* reitera que el capitalista no puede dejar de dirigir tanto el proceso de la producción como la valorización del capital (2017, p. 406). En esa dirección sostenía, en el comienzo de este artículo, que en el mundo del capitalismo el comprador de la fuerza de trabajo libre tiene el derecho de extraer el máximo de tiempo posible del cuerpo que explota. Además, este derecho aparece como una necesidad que no se puede eludir en el proceso de producción capitalista. En suma, la composición orgánica del capital depende de la producción de trabajo libre, es decir, trabajo despojado de su materialidad a través de la violencia.

Ahora bien, desde el punto de vista del trabajo nos encontramos con lo siguiente: la vida de las personas y la preservación de las condiciones del cuidado del mundo no dependen de la valorización del capital. Esto quiere decir que, dentro de la composición orgánica del trabajo, no se encuentra la violencia de la reproducción del capital variable, sino dos elementos: la necesidad y la contingencia. Recordemos que el trabajo es una actividad que al buscar crear y producir medios de subsistencia produce, indirectamente, su propia vida material (Marx, 2010, p. 36). Si bien, esta dialéctica entre los cuerpos de los seres humanos y la naturaleza trae consigo un proceso de adecuación que está mediado por cierta construcción y destrucción e incluso por ciertos modos de verticalidad –pues el proceso del trabajo presupone un reparto de las actividades, unos modos de adecuación de las materias primas siguiendo los planes de los productores, etcétera–, este no es, en estricto sentido, un proceso de reproducción de la violencia. En medio de esta producción instrumental emerge la vida material que les permite a los seres humanos vivir en el mundo de la contingencia. Por supuesto, en las relaciones no capitalistas del trabajo hay opresión, pero no se asumen como sistémicas ni absolutamente necesarias. El medio del trabajo, el lenguaje y el sentido común están impregnados de cierta inteligencia de la negación que protege a los cuerpos de su dependencia absoluta a la violencia –como ocurre con el trabajo libre–.

Pensemos en un ejemplo. El Aro Antioquia –un corregimiento que desapareció por la violencia de la acumulación originaria del paramilitarismo en Colombia– hasta 1997 estuvo protegido de la dependencia del mercado global y de la violencia de los aparatos del Estado. Como lo cuentan las personas que sobrevivieron a la masacre que comenzó el 22 de octubre de 1997,⁹ en ese lugar insular de la geografía colombiana había mujeres parteras, una escuela que obligaba a los jóvenes adelantar estudios superiores en otras regiones y formas de mercado y de producción no regidos bajo el trabajo libre sino por el simple trabajo en su forma contingente. Ciertamente había relaciones de mando y obediencia como también una división sexual del trabajo –en todo caso muy ligada a lo que Irigaray llama ética de la diferencia sexual (1984)–, sin embargo las relaciones verticales que acá aparecían no estaban atrapadas por las mistificaciones del capitalismo y su composición orgánica. Esto me lleva a decir que las formas del trabajo en El Aro estaban en todo caso fracturadas por lógicas del cuidado. Las comunidades de parteras y los mercados locales no dependían de la conversión del trabajo en capital variable, de modo que no estaba prohibida la emergencia de relaciones del cuidado que hacían que las comunidades se preocuparan por las inundaciones, las sequías y la llegada de vidas nuevas en el mundo. Mi madre que creció en el medio de esas veredas insulares, siempre me dijo que nadie sufría de hambre porque los precios de los alimentos no restringían su acceso. Siempre aparecían formas de cuidado incondicionales que redistribuían la riqueza y había un buen trato de los dueños de las tierras y sus trabajadores. En ese sentido me interesa explorar el carácter antiviolento –y por lo tanto, político– del trabajo como condición de apertura de la materialidad del mundo. Uso el término antiviolencia siguiendo las indicaciones de Balibar (2010) y Quintana (2023), al señalar que existe una dimensión política de las prácticas humanas que tienen como resultado “la disyunción de formas de violencia ultraobjetivas y ultrasubjetivas” (Balibar, 2010, p. 147). Siguiendo esto, mi hipótesis de lectura del marxismo radica entonces en lo siguiente: en el mundo de la reproducción global de la violencia del capitalismo que necesita reinventar de un modo cada vez más violento el capital variable, la actividad del trabajo como abertura material al mundo aparece como escándalo y abominación, es decir, como *práctica política*. Por esa razón, Marx planteó una teoría del proletariado que Merleau-Ponty comprendió muy bien en *Humanismo y terror* (2010b). Es a los cuerpos proletarios a quienes les corresponde recuperar el trabajo en su dimensión material, es decir, a las personas que están más cerca del mundo de las necesidades porque es allí donde brota la vida material de un modo radical. En ese sentido “bajo el nombre –escribe Merleau-Ponty– de proletariado, Marx describe una situación en la que los que se encuentran allí situados tienen, y solo ellos, *la experiencia plena* de la libertad y de la universalidad que, para él, definen al ser humano” (2010a, p. 287).

Hemos visto que esta experiencia aparece en las aberturas del trabajo y su dimensión contingente, es decir, en toda práctica que impregna al mundo de contingencia. Siguiendo esta indicación, Marx considera que en el medio de la desnudez del trabajo libre se pueden dar esas aberturas, porque, en todo caso, los cuerpos despojados tienen una relación más cercana con la universalidad de la condición humana. Sin

⁸ En otro lugar he explorado la violencia que reproduce el capital variable en el funcionamiento del capitalismo siguiendo la distinción entre violencia jurídica y violencia ideológica. Véase: Fajardo (2023).

⁹ Destaco especialmente el siguiente testimonio de una de las sobrevivientes cuya madre era partera en El Aro: CdR/Lab (2020).

embargo, esta universalidad es frágil y al mismo tiempo intensiva. Es frágil porque las relaciones que emergen de la necesidad y de la producción de vida deben ser cuidadas. Ellas dependen de la duración de vínculos y modos de producción de sentido que se encuentran de un modo contingente. Es intensiva, porque aparece de modos inesperados y pone en cuestión los repartos de sentido de modos del cuidado pretéritos. Siguiendo la fenomenología de Merleau-Ponty (2010c, p. 851) –que está en sintonía con la dialéctica materialista de Marx–, el trabajo es una apertura del cuerpo en el mundo; en este proceso, los cuerpos aprenden a cuidar las relaciones y las existencias que están condenadas a perecer en la contingencia del tiempo. Esto nos arroja a dos consecuencias: por un lado, el cuidado requiere de un cierre del flujo de encuentros entre los cuerpos, a esto llamo *duración*. Sin embargo, en el medio de ese sosiego pervive una especie de *melancolía*, porque, a pesar de que nos propongamos cuidar la quietud, existe una fuerza negativa que nos expropia o nos extraña de nuestras certezas, de la estabilidad en la que de cierto modo estamos condicionados. En el medio de estos dos procesos –el del cuidado y la melancolía– emerge la antiviolencia de la materialidad del trabajo. De acuerdo con esto, el antagonismo entre el trabajo y el capital no es una lucha de concepciones de mundo, sino una lucha de clases, en donde el proletariado –condición de todos los cuerpos trabajadores– tiene una primacía sobre las condiciones del proceso de valorización del capital. Es una clase que difiere de sí misma porque en su condición hay una tendencia a negar el *trabajo libre*. Este diferimiento, en el mundo del capitalismo, es una práctica política en un sentido radical, porque interrumpe la reproducción de la parte más importante de la composición orgánica del capital: el capital variable. La antiviolencia del trabajo trae consigo ciertos espectros de lo real que permite la detención del movimiento del capital –que es su fundamento–. Como he dicho, el capital solo existe en la medida en que todos los días sean diferentes, cuando el aburrimiento no aparece, porque precisamente el valor –y el plusvalor– emerge allí donde las personas toman decisiones libres cada día. La materialidad del mundo que impide esta deriva del capital se suspende a través de la violencia que funda y conserva el capitalismo.

Es cierto, puede resultar escandaloso que sostenga esto: el capitalismo, en ese perpetuo movimiento del ensanchamiento del valor en donde los capitales individuales se concentran en un *capital social* circulante, pareciera que le otorga una rentabilidad a lo que en el siglo pasado se conoció como *totalitarismo*. Recordemos que uno de los afanes de Hannah Arendt (2006) consiste en comprender esa forma de gobierno que aparece en la decadencia de los Estados-nación. Y existen dos características primordiales que hacen que su ejercicio crítico se entrecruce con el de Marx. Por un lado, el totalitarismo jamás hubiese existido sin los capitales y seres humanos superfluos en las sociedades industrializadas que se aventuraron a colonizar, a través de la extrema violencia del racismo y de la explotación, al sur global. Por el otro, en ese proceso de colonización se abolió –de un modo muy peligroso– el sistema de clases no solo en las colonias sino también en las sociedades europeas pre-totalitarias. Estas palabras muestran cómo Arendt parece que nos estuviera hablando de la situación del capitalismo del siglo XXI:

[...] lo único que cuenta en un movimiento es precisamente que se mantiene en constante movimiento. Los nazis, por eso, acostumbraban a referirse a los catorce años de la República de Weimar como la “época del sistema” –*Systemzeit*–, implicando que este tiempo fue estéril, careció de dinamismo, no se “movió” y fue seguido por su “era del movimiento” (Arendt, 2006, pp. 376-377).

Es claro que hay una diferencia entre el totalitarismo y el capitalismo. Mientras el primero fue una forma de gobierno que privilegió la destrucción de la quietud del cuerpo político que impide la consolidación del eterno movimiento de sus abstracciones sobre las razas, el capitalismo es un modo de producción y de circulación del valor. Sin embargo, no sobra decir que Marx sostiene que el capitalismo descubrió la clave de un eterno movimiento más allá de las mentiras del totalitarismo del siglo XX. Ningún día debe ser igual, porque la ruptura de ese tiempo impide la generación social de riqueza que en este caso aparece como capital, como trabajo muerto que solo cobra vida mientras nuestra soledad aprende a vivir de él.

En contra de este disciplinamiento de la soledad, Marx siempre estuvo atento a la emergencia del trabajo vivo y su aparición a través de nuevas formas del cuidado de la inteligencia de la negación. Marx nunca dejó de sorprenderse y de autocriticarse en los momentos de florecimiento de la contingencia del mundo. Prueba de ello es la redacción de su bello texto *La guerra civil en Francia* (1871) justo después del auge y la brutal represión de la Comuna de París.

Conclusión

La escritura de este artículo estuvo motivada por mostrar que el antagonismo político en el capitalismo está atravesado por la manifestación escandalosa de la materialidad del mundo. Ahora bien, mi inquietud radicó en plantear la hipótesis de que esa materialidad es una abertura en el medio de relaciones mistificadas y enrarecidas por el movimiento eterno de la valorización del capital. Esta abertura no es nada menos que la actividad más cotidiana de nuestras vidas: el trabajo. De este modo, el capitalismo es una lucha contra la simple condición de que cuando producimos los medios para satisfacer una necesidad, al mismo tiempo, estamos creando un conjunto de relaciones contingentes que brotan de esa actividad. Esta lucha del capital contra el trabajo aparece en el mundo formal como modos de disciplinamiento –se prohíbe la solidaridad, se reprueba la creación de sindicatos y se premia a los cuerpos más dóciles–, pero aparece como extrema violencia en la dimensión real del trabajo –es decir, el trabajo que no es reconocido como trabajo–. En el corazón de esta extrema violencia aparece la misoginia, el odio a formas de existencia marginales que no se ajustan a la productividad del capitalismo y los exterminios a poblaciones que no se ajustan del todo al trabajo libre.

De acuerdo con esto, la hiperproductividad de los cuerpos y la extrema marginalización son dos caras del mismo proceso de expansión de las mistificaciones sobre la vida concreta. De modo que, según la lectura que he sostenido de Marx, la política en su forma resistente coincide, en el mundo capitalista, con la aparición del trabajo como abertura hacia la materialidad del mundo. Esta fuerza antiviolenta está al alcance de cualquiera, pero, sobre todo, de las vidas de las que depende el capital para su reproducción: la de los cuerpos marginalizados que producen de modo escandaloso estrategias del cuidado para proteger la materialidad del trabajo. En esa dimensión pueden ser leídas las jornadas de protesta que fueron llamadas por la opinión pública como *estallido social* en el 2021 en Colombia. A pesar de que el Gobierno Nacional solicitó la asistencia militar el 28 de mayo de 2021 para reprimir la ocupación del espacio público de los trabajadores y las trabajadoras, sus protagonistas prolongaron por varios meses más los puntos de resistencia. Su duración radicó en que crearon estrategias del cuidado de la contingencia de la materialidad del mundo. El testimonio de Vanessa Hurtado, lideresa del estallido en Cali en *La Loma de la Dignidad*, muestra cómo desde el 28 de abril de 2021 se multiplicaron las huertas de alimentos protegidos de la hambruna del plusvalor y de los negocios. La materialidad y la abundancia del mundo se desata de esta manera, en el testimonio de Hurtado:

El éxito de las huertas durante el estallido no hubiera sido posible sin la solidaridad de tantos grupos. Se hicieron colectas, “estampatones” y donaciones internacionales. Sobre todo, la minga que llegó del Cauca les entregó la mayor cantidad de alimentos. Pasaban camiones llenos de comida, reparando mercados para las ollas comunitarias (Dejusticia, 2023).

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1994). Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre [La corriente subterránea del materialismo del encuentro]. En *Louis Althusser. Écrits philosophiques et politiques. Tome I* (pp. 539-579). Éditions Stock.
- Arendt, Hannah (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (Guillermo Solana, trad.). Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2018). *The human condition* [La condición humana]. University of Chicago Press.
- Balibar, Étienne (2010). *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* [Violencia y civilidad. Wellek Library, Lecturas y otros ensayos de filosofía política]. Galilée.
- Balibar, Étienne (2018). Mehrwert. *Actuel Marx*, 63(1), 114-133. <https://doi.org/10.3917/amx.063.0114>
- Benjamin, Walter (2009). Sobre el concepto de historia. En *Estética y política* (Tomás Joaquín Bartoletti y Julián Fava, trads.). La cuarenta.
- CdR/Lab. (2020). *El Aro: la historia detrás de la masacre*. Consejo de Redacción. <https://consejoderedaccion.org/sello-cdr/investigacion/el-aro-la-historia-detras-de-la-masacre>
- Dejusticia (2023). *Cali: Las lideresas hablan a más de dos años del estallido*. <https://www.dejusticia.org/cali-las-lideresas-hablan-a-mas-de-dos-anos-del-estallido/#:~:text=Desde el 28 de abril,fue la ciudad de Cali.>
- Deleuze, Gilles (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (Sebastián Puente y Pablo Ires, trads.). Cactus.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2004). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (José Vásquez Pérez, trad.). Paidós.
- Fajardo, Christian (2023). *Capitalismo, aparatos de Estado y violencias*. Ediciones Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587818079>
- Federici, Silvia (2018). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (Sebastián Touza y Verónica Hendel, trads.). Tinta Limón.
- Foucault, Michel (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (Aurelio Garzón del Camino, trad.) Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2018). *Las palabras y las cosas*. (Elsa Cecilia Frost, trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2023). *La arqueología del saber*. (Aurelio Garzón del Camino, trad.). Siglo XXI Editores.
- Harvey, David (2018). *Marx, Capital, and the Madness of Economic Reason* [Marx, el capital y la locura de la razón económica]. Oxford University Press.
- Irigaray, Luce (1984). *Éthique de la différence sexuelle* [Ética de la diferencia sexual]. Minuit.
- Marx, Karl (1987). *Gesamtausgabe 6* [Obras completas 6]. Dietz Verlag.
- Marx, Karl (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858). Grundrisse* (Pedro Scarón, trad.). Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl (2010). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos* (Jaime Vergara, trad.). Losada.
- Marx, Karl (2017). *El capital. Crítica de la economía política* (Pedro Scarón, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010a). Humanisme et terreur [Humanismo y terror]. En *Œuvres* (pp. 165-338). Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010b). Les aventures de la dialectique. [Las aventuras de la dialéctica]. En *Œuvres* [Obras]. (pp. 409-621). Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010c). *Phénoménologie de la perception* [Fenomenología de la percepción]. En *Œuvres* (pp. 655-1167). Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010d). *Préface à Signes* [Prefacio a Signos]. En *Œuvres* (pp. 1547-1583). Gallimard.
- Quintana, Laura (2023). *Espacios afectivos. Instituciones, conflicto, emancipación*. Herder.

- Redacción BBC (2021). Puerto Resistencia en Colombia: el bastión de protesta y fiesta de los “excluidos” de Cali. *BBC News Mundo*.
- Schmitt, Carl (2004a). La teoría política del mito. En *Carl Schmitt, teólogo de la política* (Héctor Orestes Aguilar, trad.) (pp. 65-74). Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, Carl (2004b). Teología política I. En *Carl Schmitt, teólogo de la política* (Héctor Orestes Aguilar, trad.) (pp. 19-62). Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj (2016). *El resto indivisible* (Ana Bello, trad.). Ediciones Godot.

