



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Tischler, Sergio

Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación

Bajo el Volcán, vol. 4, núm. 7, 2004, pp. 121-137

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28640707>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

TIEMPO DE REIFICACIÓN Y TIEMPO DE INSUBORDINACIÓN*

Sergio Tischler

RESUMEN

En este artículo se presentan una serie de aproximaciones al tema del tiempo y la transformación social radical. Se plantea cómo la forma capital implica una determinada temporalidad y cómo el tiempo del Estado es parte de esa forma. Siguiendo a Walter Benjamin se establece la filiación entre tiempo lineal, racionalidad instrumental y modernidad capitalista, de manera que la noción de revolución implica el rompimiento y transformación radical del tiempo inscrito en el concepto de progreso.

SUMMARY

This article presents a series of approximation to the theme of time and radical social transformation. It is argued that the capital form implies a determined temporality and that the time of the state is part of that form. Following Walter Benjamin, a link is established between linear time, instrumental rationality and capitalist modernity, so that the notion of revolution implies the breaking and radical transformation of the time inscribed in the concept of progress

“Una de las características más destacadas del temple humano –dice Lotze– consiste, entre tantos egoísmos en particular, en la general falta de envidia del presente respecto a su futuro.” La reflexión lleva a concluir que la imagen de felicidad que cultivamos se halla por completo teñida por el tiempo al que el curso de nuestra propia vida nos ha limitado irremisiblemente. Una felicidad que podría despertar nuestra envidia está sólo en el aire que hemos respirado, entre los hombres con quienes hemos hablado, entre las mujeres que podrían haberse nos entregado. En

* Agradezco los comentarios y observaciones de John Holoway al presente texto.

BAJO EL VOLCÁN

otras palabras, en la idea de felicidad late inalienablemente la idea de salvación. En la representación del pasado, que es tarea de la historia, se oculta una noción similar. El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación. Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho. Esta exigencia no se ve satisfecha fácilmente. El materialista histórico lo sabe.

Walter Benjamin

INTRODUCCIÓN

Esta exposición, a manera de pensamientos condensados, sintéticos, gira en torno al tema del *tiempo de la forma Estado* como parte del *tiempo/capital*, y cómo la ruptura de esa temporalidad es parte fundamental del tema sobre el sujeto radical y la revolución.

El argumento que se pretende desplegar es que la lucha de clases no sólo produce una temporalidad, sino que sin dicha dimensión el concepto de lucha se expone a un empobrecimiento reificante. De tal manera, un momento de la práctica revolucionaria es pensar incluso cómo la propia lucha de clases produce sus fetiches, entre éstos el mito de la revolución como progreso y temporalidad subsumida en la *forma Estado*.

Nos parece que parte central del esfuerzo teórico de Walter Benjamin está inscrito en la línea de la demolición de ese tipo de congelamiento de la dialéctica, a contrapelo de la visión ortodoxa. En gran medida estas líneas están inspiradas en su pensamiento, aunque sólo la última parte se refiera específicamente a él.

De manera consciente omití las tediosas referencias puntuales a los autores que aquí se discuten; por eso el texto se presenta como una interpretación personal, seguramente sesgada, de un *fondo* conceptual, es decir, de una suerte de guía para la reflexión.

1

El capitalismo se caracteriza, entre otras cosas, por la producción de una temporalidad uniforme y continua. El tiempo del reloj marca el movimiento de esa temporalidad como una suerte de tiempo-máquina, o mejor, como una máquina que se alimenta del jugo de la vida por la vía de la transformación de la multiplicidad de la actividad humana en cantidades despojadas de toda cualidad. La autonomía respecto al tiempo cíclico de las sociedades agrarias y el tiempo extramundano de las religiones se paga con un alto precio: la soberanía del objeto en la forma de despliegue y dominación del tiempo abstracto. En otras palabras, el proceso que Max Weber nombró como “desencantamiento del mundo” (secularización) se produce en la forma de reificación. Esa es la base del desencanto provocado por el proyecto de la ilustración y el terreno de la restauración del mito en la forma de racionalidad y de progreso (ver Adorno, Horkheimer, 1968).

No estaríamos fuera de lugar si también dijéramos que la crisis del socialismo y de la idea de un sujeto radical (revolución) también tiene esa raíz.

2

La *forma valor* de la existencia social es un tipo de dominación que somete la historia al objeto, al capital. Dentro de esa forma el tiempo existe como una objetividad de apariencia independiente que crea sus propias normas, sus caprichos e incertidumbres, sin que los hombres y las mujeres tengamos algo que hacer al respecto. La apariencia de existencia independiente le confiere rasgos metafísicos, características ilusorias, pero reales.

La *forma valor* es una forma gris de la existencia humana, pues el tiempo que la define es una repetición infinita de la negación que transforma la cualidad en cantidad. Es el tiempo de la lucha por controlar la creatividad humana en función de la ganancia, es decir, del sometimiento de los seres humanos a las necesidades del incremento continuo de riqueza abstracta.

La historia, vista como pluralidad de experiencias y de memorias co-

lectivas, implica diversidad de tiempos. Esa riqueza de la historia humana sólo tiene “derecho” de existencia en la *forma valor* como degeneración, comparsa, espectáculo (ver Debord, 2002; Vaneigem, 1977); es decir, a condición de someterse a la razón instrumental y al tiempo general, homogéneo del capital. Sin embargo, la insubordinación de la pluralidad y la diversidad del hacer humano a la homogeneidad que la subordina y niega, es otra forma de existencia *en y contra la forma valor*.

La *forma valor* es lucha, y la temporalidad que genera es dominación y resistencia; afirmación de lo existente como producción de un tiempo continuo y abstractamente objetivo, así como desafío de la potencialidad del tiempo colectivo y del sujeto autodeterminante.

3

El tema de la temporalidad abstracta no es de naturaleza metafísica, sino de índole histórica y material (lo cual no excluye la cuestión de la forma de subjetividad sino que la incorpora o contiene como momento de la práctica). Esta suerte de autonomía del tiempo plasmada en el mundo de los objetos es uno de los puntos más significativos de Marx en el análisis del doble carácter del trabajo, particularmente de la categoría de trabajo abstracto como forma específica de existencia del “hacer” humano en la sociedad capitalista.¹

Si bien existen otras formas de organización de la actividad humana –“residuales” o “emergentes”, para usar la terminología de Williams (1980)– el trabajo abstracto es la forma de la existencia del trabajo en la sociedad capitalista. En los capítulos XII y XIII de *El capital* (manufactura y gran industria), Marx hace un análisis detallado al respecto. Obviamente, nuestra intención no es traer a colación dicho análisis, salvo ilustrar el carácter contradictorio del trabajo (y del hacer) en la sociedad capitalista. Por un lado, Marx parte de que la fuente del proceso de trabajo es el trabajador mismo, su capacidad física y psíquica de transformar la naturaleza en objetos útiles y de transformarse a sí mismo (la naturaleza dialéctica del proceso de trabajo y el fundamento de la

124

historicidad humana). Sin embargo, el trabajador se encuentra subordinado al capital. Así, la creatividad humana se puede realizar básicamente dentro de un poder que le es ajeno, es decir, como parte subordinada de ese poder formalizado de manera conspicua en la propiedad privada de los medios de producción. La propiedad privada de los medios es una expropiación legalizada que garantiza la circulación del capital, en tanto que expresión jurídica de la separación entre el trabajador y las condiciones objetivas del trabajo, condición histórica de la forma capitalista de organización social.

Marx analizó el surgimiento de la propiedad privada moderna como el proceso de expropiación del productor directo respecto a sus medios de producción y de la formación de un nuevo tipo de trabajador que encarnaba la contradicción entre libertad formal y opresión real: el trabajador libre de las ataduras serviles respecto a la propiedad y libre también de medios de producción. En otras palabras, un trabajador cuya libertad es vender su capacidad de trabajo como mercancía, como fuerza de trabajo. La acumulación de capital es la continuidad de ese proceso de separación, reproduce e incrementa la separación en la forma de la duración del capital.² (Las leyes de la acumulación no son más que la reproducción –siempre contradictoria– de esa forma.) Ahora bien, la subordinación del trabajo al capital no es un proceso relativamente evidente de organización de poder, como el que se puede apreciar en las formas de dominación directa (esclavistas y serviles). En el capital la forma de dominio es impersonal, de hecho implica la libertad formal del dominado. El capital no se apropia de la persona, del trabajador; se apropia de la fuerza de trabajo que el trabajador vende durante un determinado tiempo (la jornada de trabajo). Esa forma de dominio y explotación que incorpora la libertad jurídica (formal) como atributo “civilizatorio” y legitimador es inconcebible sin el trabajo abstracto.

Habría que señalar entonces, que el trabajo abstracto no es algo de naturaleza estrechamente económica, reducido al ámbito de la producción y la circulación de la mercancía. Atraviesa las diversas formas de existencia de la sociedad capitalista (culturales, políticas). En otras palabras, implica la totalidad (cuestión que veremos más adelante).

En los capítulos XII-XIII de *El capital* antes señalados, Marx analiza la forma productiva capitalista como encarnación y organización de trabajo abstracto. El paso de la manufactura a la fábrica moderna, del instrumento especializado movido por la destreza del trabajador a la máquina es parte de ese proceso. De igual manera, el cambio tecnológico que supone la revolución industrial es la objetivación de una forma de organización de ese tipo de trabajo, basado en la radical separación entre actividad mecánica realizada por los trabajadores y comando de la actividad productiva. La separación aludida es fundamental, pues implica la racionalización de tiempo en la forma productiva.

La incorporación de la máquina implicó un cambio radical en la forma social del trabajador; cambio que debe ser entendido como expresión de una larga lucha del capital por despojar a los trabajadores de la subjetividad creadora en la actividad productiva, es decir, por la generación de una subjetividad subordinada al conjunto del engranaje productivo que le es ajeno al trabajador. Dicho tipo de subjetividad es específicamente capitalista, se basa en la reducción de la actividad del hacer, de la actividad creativa, a una práctica *unidimensional*.³

La mutilación humana es el precio de la racionalización capitalista como forma de poder que, a su vez, reduce a movimientos repetitivos la actividad del trabajador que es reducido a un “apéndice de la máquina” (Marx). La *subsunción real* del trabajo al capital se realiza separando la técnica de la memoria del trabajador como parte de la subordinación de éste a la lógica del objeto (capital).⁴

El capital sustituye la creatividad por la sincronización y la velocidad, la calidad por la cantidad. Eso es el resultado de la subordinación del valor de uso al valor, del trabajo vivo al trabajo muerto. La racionalización capitalista tiene como sentido el consumo del trabajo vivo a partir del trabajo acumulado; es el predominio del “hecho” sobre el “hacer” (ver Holloway, 2002). En otras palabras, es el predominio del objeto sobre el sujeto.

La sociedad capitalista no sólo es una inmensa producción y circulación de mercancías sino, sobre todo, una sociedad dominada por el trabajo muerto. Implica una *duración* determinada por el tiempo muerto, por la

acumulación. La racionalización y la programación tienden a sustituir la creatividad, a llenarse de la podredumbre de la objetividad, pues no puede haber creatividad sobre la base de la separación entre teoría y práctica, entre actividad mecánica, repetitiva, y organización de esa actividad. El programador es parte de la racionalización de una temporalidad abstracta que tiende a aniquilar la creatividad, puesto que en dicha temporalidad el valor de uso está subordinado al valor.

Sólo la insubordinación del valor de uso, del trabajo vivo, puede permitir la creatividad, pues esa insubordinación implica la lucha contra la escisión en que se basa la programación capitalista y el trabajo abstracto. En ese sentido, el trabajo abstracto es la negación del sujeto, o mejor, lo *contiene* pero en la *forma de su negación*.

La noción de lucha de clases parte de esa dialéctica del trabajo (ver Rooke, 2003), lo cual implica plantear que la clase no es un grupo social formalmente definido a partir de cierto principio abstracto de unidad, sino el proceso de negación de la subordinación del sujeto al objeto, es decir, de la forma mercantil de la existencia del trabajo. La clase se constituye en dicho proceso; en el sentido de Holloway (2002) no es un *ser* sino un *hacer* que niega la forma de su existencia como subordinación del capital. La constitución de la clase obrera es una lucha contra su reducción a fuerza de trabajo,⁵ a mercancía. La lucha del capital es la organización del trabajo abstracto basado en dicha reducción.

La racionalización de la parte es la forma en que los capitales enfrentan la competencia entre sí (mercado); en otras palabras, es parte de la lógica del *tiempo general*, por naturaleza irracional. El comando de la actividad productiva sólo puede aferrarse a la racionalización de la actividad parcial; se enfrenta al mercado en la forma de capital mercancía con otros poseedores de igual índole en una competencia feroz. El arma que disponen los diversos capitales en competencia es el aumento de la capacidad productiva, esto es, una mayor capacidad de extracción de trabajo a los trabajadores. La historia de la jornada de trabajo es, en ese sentido, una lucha continua del capital por aumentar la cantidad de trabajo excedente como la forma de racionalización de la actividad productiva. Es la forma capitalista de enfrentar la irracionalidad de la forma mercancía del traba-

jo social expresa como incertidumbre, como mercado. El “salto mortal de la mercancía”, la metamorfosis de M', a D' es eso; implica que la reproducción es incierta, y que el modo capitalista de realizarla es la feroz competencia entre capitales individuales, una suerte de guerra civil “por otros medios” como forma de existencia del *capital total*. De tal suerte, la separación sujeto/objeto no sólo se produce entre el comando del capital y los trabajadores, sino entre los diversos capitalistas.

La fuerza demoníaca del capital consiste en que lleva al extremo esa separación, porque la misma es la forma de organización del trabajo social por parte del capital; en otras palabras, sin trabajo abstracto no hay capital. El tiempo de trabajo general (el valor) se impone como ley general de la reproducción. De tal suerte, el capital es la organización de la escisión, y la unidad que produce a partir del trabajo general está cargada de irracionalidad. La totalidad como trabajo general es una falsa totalidad (ver Lukács, 1969). Es una totalidad que se plasma como ley, como movimiento autónomo del objeto o violencia objetivada en una temporalidad reificada.

4

El trabajo abstracto implica la enajenación del sujeto respecto a los resultados de su hacer, de su actividad física y mental. Es trabajo enajenado.

Ahora bien, como ya fue planteado, el tipo de organización del trabajo abstracto no es exclusivo de la producción, no se reduce a una suerte de esfera particular de la sociedad donde imperaría la razón instrumental, económica. Por el contrario, es un principio que se reproduce en toda la vida social, que circula por todas las fibras del cuerpo social, lo cual es una cuestión que guarda estrecha relación con la teoría foucaultiana del poder. Para Foucault (*Vigilar y castigar*) el poder constituye los cuerpos y el “alma” a partir de prácticas y discursos que son mecanismos disciplinarios. El poder no se encuentra localizado en un lugar específico, circula por el conjunto de la sociedad; es más, no es algo que se pueda poseer, sino un conjunto de dispositivos que se usan a partir de posiciones estratégicas.

128

Una de las cuestiones que critica esa concepción es la idea del poder como una cosa que es usada por un sujeto en forma de instrumento, y que es el aparato estatal el asiento de dicho poder. Por el contrario, el poder se ubicaría en el conjunto de la sociedad en la medida que se encuentra inscrito en las prácticas y los discursos, es decir, en las instituciones de la vida cotidiana. Inscrito, pero no en forma evidente. Se esconde en los diversos lenguajes especializados de las prácticas que reclaman representar un saber separado del poder; sin embargo, dicho saber está ligado al poder; es un saber-poder, parte de un inmenso mecanismo disciplinario de los cuerpos y del alma, una “economía política” del cuerpo.

Esta concepción de Foucault ha sido calificada de circular y cerrada, pues no se puede salir de esa situación carcelaria en la medida que las prácticas y discursos remiten a prácticas y discursos. Sin embargo, lo que aquí nos interesa señalar respecto a dicho planteamiento es básicamente lo siguiente: a) es una concepción que ubica parte esencial de la cuestión del poder en mecanismos ocultos (no evidentes), en las prácticas y discursos de la vida cotidiana; esto es, en la normalidad de las instituciones que modelan la sociedad civil; b) permite pensar en dispositivos de poder que van más allá de las prácticas particulares y fragmentarias, las cuales guardan estrecha relación con una forma específica de disciplinamiento social, ligadas a la racionalización del mundo capitalista; c) la racionalización es un mecanismo de poder doblemente poderoso porque implica también el ocultamiento del poder en la forma de una objetividad impersonal.

Sin duda, tales cuestiones son muy importantes. Sin embargo, me parece que pueden ser aprehendidas de mejor forma si las inscribimos y las redefinimos como temas de la dominación que implica el trabajo abstracto; o mejor, dentro de la forma material de existencia de la dominación en la sociedad capitalista; dominación que recorre todos sus poros en la forma de una temporalidad homogeneizante, racionalizada y cuantificada.

Lo que Foucault señala magistralmente, es la manera diversa, las distintas formas de objetivación de la separación sujeto/objeto en la vida cotidiana. Esta separación procede de una manera racional, en la forma de ciencia y técnica, de clasificación y sistematización. El origen de ese proceso está siempre oculto, pues es el objeto el que reclama ese tipo de

racionalización que, por ser tal, siempre es oscura. Lo que llena todos los poros de la sociedad es esta actividad que implica la subordinación al *tiempo general* como objetividad abstracta. En otras palabras, dicho tiempo general es el poder del capital fincado en la *escisión*, el tipo de abstracción (real) inscrita en la forma alienada del hacer humano en la sociedad capitalista. De tal suerte, que la racionalización es un dispositivo de poder por el hecho de que la misma es el lenguaje de la temporalidad abstracta que define el movimiento de la sociedad capitalista.

Trabajo abstracto y temporalidad abstracta son categorías que permiten penetrar críticamente la forma carcelaria del poder moderno. La racionalización de las formas de vida y de poder es posible gracias a la abstracción real que opera cotidianamente el capital en la forma de organización del trabajo abstracto y de sometimiento al *tiempo general* (abstracto). Las leyes de la acumulación implican dicha cuestión; de ninguna manera operan de forma mecánica, sino a través de una multiplicidad de dispositivos y formas de poder que permiten la existencia del trabajo general y el tiempo general. Así pues, las formas de la vida cotidiana y de –digamos– la forma clásica del poder son parte de una totalidad definida por aquella forma de abstracción. La *forma Estado* está contenida en ella.

5

La acumulación de capital implica una temporalidad homogénea, como ya fue planteado. Es una temporalidad en que el valor de uso del tiempo es producir más tiempo en forma de objetos destinados a su aniquilación en la figura del dinero. La separación de Estado de la economía o del mercado es parte de la existencia de esa temporalidad. La lucha por esa separación es un momento importante de la formación del capitalismo (ver Thompson, 1979). Sin embargo, ésta no es la única temporalidad existente. *La forma Estado* involucra una articulación temporal específica, una forma temporal que implica a la totalidad de forma directa: cuestión ésta que no se presenta de manera tan aguda en las distintas versiones del

“micropoder”. Respecto a ese asunto, quizá las apreciaciones de Max Weber respecto al Estado moderno nos ofrezcan todavía un punto de reflexión.

Para Weber (1964) la *razón instrumental* característica de la empresa no puede generalizarse sin la mediación general del Estado, sin el aparato de la burocracia encargado de organizar una dominación adecuada al modo de acción instrumental. Sin embargo, la “jaula de hierro” de la burocracia es insuficiente para establecer una dominación moderna. Para él, la dominación burocrática necesita compensarse con otro tipo de dominación, la cual se encuentra en vinculación directa con los partidos y el parlamento (ver Weber, 1991). De tal suerte, la acción estatal combina, según dicho autor, esos modos de ejercicio de la dominación. En otras palabras, el Estado moderno funcionaría combinando la acción de aparatos orientados a la producción de una estrategia global de poder, de la cual la acción instrumental es sólo parte. Los partidos y el parlamento serían un núcleo fundamental de la racionalización de la dominación, una racionalización ligada a la necesidad de producir la legitimidad del poder dentro del canon del individualismo y la igualdad formal; cuestión que la burocracia no puede asumir por la propia naturaleza de sus funciones.

Independientemente de que se esté de acuerdo o no con dicho planteamiento, lo traemos a colación por lo siguiente: el Estado moderno como lugar de diversas formas de racionalización de la dominación está basado en la separación y la especialización de la política como un ámbito diferente y aparentemente autónomo. Esa aparente autonomía es la que legitima al Estado como espacio supuestamente neutral y “monopolio de la violencia legítima”, según la célebre definición de Weber. La separación aludida es parte de la abstracción real que opera en la totalidad de las relaciones sociales dominadas por el capital. Sin dicha abstracción sería imposible el despliegue de la ideología del liberalismo y la representación ciudadana como formas de poder escondidas en la racionalización. A diferencia del mercado, el Estado tiene la función de acometer la tarea de crear una unidad global de sentido, la de cerrar la *fisura* desde la cual se erige; dar un sentido que no existe en la temporalidad abstracta y homogénea, derivar de ese tipo de temporalidad un sentido humano. Por un lado, restaura el tiempo cíclico en forma simbólica; por el otro, recompone

el tiempo lineal en forma de narrativa histórica y trata de crear una *Weltaushauung* en base a la restauración de un tiempo comunitario, el mito, el sueño colectivo.

Lo que Weber teoriza como racionalización en la figura del parlamento y de los partidos (los partidos racionalizan la acción irracional de las masas) es, en parte, la restauración del ese *sueño* sin el cual la dominación no tiene posibilidades de duración. Desde otra perspectiva, Gramsci abordó el tema del Estado moderno a partir de su teoría de la hegemonía, la cual establece la relación entre coerción y consenso como parte central.

Nos interesa resaltar que el argumento que hemos tratado de exponer nos lleva a lo siguiente: a) la *forma Estado* es parte de la abstracción real constitutiva del modo de vida en el capitalismo; b) el Estado es la encarnación de la separación como forma de dominación; c) el Estado no simplemente está atravesado por el conflicto, sino que su forma es definida por el conflicto de clase inscrito en la *forma valor*; d) la separación del Estado es funcional a la forma valor en la dimensión de la producción de acción racional instrumental (para usar la terminología weberiana); e) la separación también implica la restauración de una temporalidad comunitaria (negada por la temporalidad del valor) en la forma de sueño y fetiche. El “tiempo humano universal” es aparentemente restaurado en el Estado en forma de ritual y de espectáculo: elecciones cíclicas, renovación, restauración, progreso. Es como si en *la forma Estado* se concentra el tiempo como fetiche. Por un lado, racionalidad burocrática, instrumental; por otro, el tiempo de la reconciliación en la figura del ciudadano y del destino común de la nación. Es decir que la *forma Estado* implica reificación del tiempo. Por más que el Estado se achique y que los medios definan como mercado el escenario cultural y político, la *forma Estado* siempre implicará una maquinaria fundamental de reificación del tiempo y de su representación.

6

El tiempo estatal se opone al tiempo del conflicto fragmentándolo para

132

transformarlo en hegemonía. Restablece el tiempo de *la forma valor* frente al tiempo discontinuo de la resistencia. La hegemonía es la producción permanente de una temporalidad desafiada. Sin el Estado es imposible su existencia. Hace que la subversión del valor de uso (del hacer) sea fragmentaria frente a la duración de la forma valor. La subsunción del trabajo al capital, del sujeto al objeto, implica la *forma Estado*. La hegemonía implica, entre otras cosas, la vivencia de la duración identificada con un presente continuo, que es el tiempo del poder.

Pero esto tiene sus límites, y ellos se encuentran en el hombre mismo. Cuando Marx analiza la fábrica moderna como producción de valor, de trabajo abstracto, también se refiere a otra temporalidad encarnada en la figura del trabajador moderno. Es ese un aspecto central de su descripción, de fundamental importancia en cuanto a sus consecuencias teóricas.⁶ Por un lado, está el proceso de organización capitalista del trabajo como consumo productivo de la fuerza de trabajo; por otro, la resistencia de los trabajadores al aumento de la cuota de plusvalía. En esa dialéctica es donde surge *la clase* como organización de la lucha, algo muy lejano a una definición sociológica formal, estática. La clase, se podría decir, encarna un antagonismo que es, en el caso de los explotados y oprimidos, un tipo de temporalidad negativa, subversiva. En ese sentido, la jornada de trabajo puede definirse como un campo de batalla por el tiempo.

Esta es una cuestión de fundamental importancia para una teoría radical del sujeto, para la crítica radical. Nos parece que parte fundamental de la reflexión de Walter Benjamin está ligada a este problema. Las “Tesis sobre filosofía de la historia” se pueden leer como crítica a la idea de revolución como parte de una línea temporal inscrita en la noción moderna y burguesa de progreso. En el sentido de Benjamin, pensar la revolución como parte del progreso es definirla en términos de un tiempo lineal y homogéneo (abstracto), la temporalidad del capital. Es, en los hechos, renunciar a la revolución, pues ésta ya no es obra de la temporalidad reprimida de los sujetos que se encuentra en el tiempo homogéneo, sino de una objetividad y una racionalidad que caminan hacia una supuesta redención de la humanidad. En esa línea, para Benjamin la revolución tiene que romper con el mito del progreso y definir su concepto a partir de

la temporalidad de la lucha de los oprimidos, de la temporalidad negada en la forma del presente continuo. Eso indica que el futuro pensado como prolongación del presente, como progreso, es parte del mito moderno. Y ese mito es una forma ideológica de la reificación del tiempo en la sociedad capitalista. En otras palabras, la revolución tendría que producir su propio lenguaje a partir de la crítica de esa forma ideológica que la somete y la domestica. La revolución es, en ese sentido, un rompimiento con ese tiempo lineal y abstracto, es la creación de otra temporalidad, la temporalidad “mesiánica”.

Esta, la temporalidad mesiánica, es el tiempo del sujeto que restituye la unidad perdida (redención), pero no en forma de mito arcaico sino como autodeterminación de la clase oprimida. En ese tiempo, el presente redime el pasado, el cual se presenta como forma congelada del tiempo en el tiempo abstracto. Sólo la redención del pasado permite el rompimiento con la temporalidad abstracta, con el mito del progreso. En ese sentido, la revolución está preñada de pasado, de la fuerza de los antepasados, de sus sufrimientos, derrotas y luchas.

El tiempo lineal produce una separación (o aniquilamiento) del pasado respecto del presente. El pasado codificado como lo que “realmente fue” es algo irreversible. Nos obliga a pensar que lo que existe es el presente y que el presente es lo que *es*, nada más. Es decir, la idea del pasado como lo irreversible es una identidad: el presente como lo único existente. Es una forma de la producción de temporalidad lineal.

Claro, podemos decir que hay cosas irreversibles. La muerte, por ejemplo. Si yo digo que mi padre murió en una determinada fecha, es que realmente murió en esa fecha. Un hecho irreversible. Y así puedo contar miles. Entonces el pasado es lo que “realmente fue”. Sin embargo, si el énfasis no lo hago en los individuos recortados como mónadas, sino en las luchas, en las resistencias, en las utopías, puedo encontrar algo más de lo que ocurrió a título personal como proyección del yo moderno que encarna la temporalidad abstracta. Puedo encontrar historias que aparentemente no tienen que ver nada con el presente, pero que están en el presente en la forma de ser negadas. Los zapatistas, por ejemplo, elaboraron sus certezas trabajando en la profundidad del tiempo colectivo, en la conti-

nidad de luchas y resistencias del tiempo colectivo de las que son parte activa. Saben que ellos recobran la continuidad de un tiempo que el Estado mexicano se había esforzado por fragmentar o codificar como un tiempo muerto, pasado, como identidad del mismo poder. La lucha de Morelos, Zapata, y muchos más, aparece recobrada desde el presente, pero desde un presente vivido como fuerza mesiánica. Así ocurre con las revoluciones. Es el *tiempo general*, es decir, el tiempo del capital y del Estado, el que niega dichas historias, esas otras temporalidades. Es ese tiempo el que fragmenta esos otros tiempos, el que les confiere el título de “pasado”.

Sin embargo, lo que Benjamin plantea en el concepto de tiempo mesiánico no es únicamente la redención del pasado en la subversión del presente, en el sentido de que el presente está *cargado* de luchas y temporalidades negadas, potencialmente disruptivas. El concepto de tiempo mesiánico implica una crítica radical a las categorías de la temporalidad abstracta, entre ellas la del Estado. De tal suerte, que la revolución es una transformación radical del tiempo en que hacen crisis las categorías que encarnan el tiempo del capital. Con dichas categorías (del capital) la revolución se piensa como fetiche, como parte del canon mítico de la ideología del progreso. La revolución implica entonces, la crítica y la disolución de esas categorías. De allí la urgencia de pensar, de pensar a contrapelo, como parte de una práctica que se inscribe en el tiempo de la lucha.

Los zapatistas dicen que no quieren tomar el poder, que pueden ser derrotados, pero que están seguros que van a ganar. Van a ganar porque mientras haya historia, habrá quien recoja su ejemplo; no como acto heroico, individual, sino como la temporalidad irreductible de las resistencias y luchas.

Un concepto de revolución que se reduce a una teoría de la organización y al Estado como el espacio privilegiado de la acción revolucionaria está dominado por el mito del progreso y la temporalidad abstracta, justamente contra lo cual es necesario pensar el cambio radical.

El tiempo del cambio radical no es simple continuación de las luchas de los oprimidos, es la construcción de una subjetividad alternativa, una

subjetividad que rompa con el dominio del tiempo objetivo y abstracto, y realice una colectividad que sea expresión del individuo radical.⁷

Lo anterior, no es un salto al vacío. Simplemente es cambiar el mundo a partir de la crítica de lo existente y de las formas de poder que lo hacen posible.

Así pues, en sentido crítico, la clase es el movimiento contra la negación del sujeto en el capital, movimiento que permite los “relámpagos”, la posibilidad del “tiempo mesiánico”. La vida cotidiana está saturada de esa potencialidad para desafiar las figuras del capital y de la razón instrumental, tal como las cárceles mediante las que se construye el sujeto en la versión de Foucault.

El “tiempo mesiánico” es lo opuesto al *tiempo general*; una forma de colectivización que surge de la insubordinación del sujeto frente a la forma reificada de existencia en el capital.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Para una crítica de la violencia*, Editorial Premiá, México, 1982.
- Bonefeld, Werner, “Clase y constitución”, Revista *Bajo el Volcán* núm. 2, Posgrado de Sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Editorial Siglo XXI, México, 1976.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Editorial PRE-TEXTOS, España, 2002.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Universidad Autónoma de Puebla, Editorial Herramienta, Argentina, 2002.
- Horheimer, Max/Adorno, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1988.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, México, 1969.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Editorial Artemisa, México, 1985.
- Marx, Carlos, *El capital*. Vol. 1, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- Rooke, Mike, “La dialéctica del trabajo y la emancipación humana, en *A 100 años del ¿Que hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy* (Werner Bonefeld, Sergio Tischler, coordinadores), Universidad Autónoma de

- Puebla, Editorial Herramienta, Argentina, 2003.
- Thompson, E. P. *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-183*, Editorial LAIA, Barcelona, 1977.
- _____. “La economía ‘moral’ de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Editorial Crítica, Barcelona, 1979.
- Vaneigem, Raul, *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- _____. “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica de la burocracia y de los partidos” en *Estudios Políticos*, Editorial Alianza, Madrid, 1991.
- Wilding, Adrian, “The Complicity of Posthistory”, *Open Marxismo 3* (Werner Bonefeld *et al.*), Pluto Press, London, 1995.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona, 1980.

NOTAS

¹ Para una noción sobre el “hacer” frente al “poder”, ver John Holloway (2002).

² Para un análisis de la acumulación originaria como parte de la acumulación “normal” de capital, ver Werner Bonefeld (2001).

³ Lo que Marcuse (1985) define como rasgo característico de la sociedad capitalista de la posguerra es un principio del trabajo abstracto.

⁴ La distinción que hace Marx entre subsunción formal y subsunción real es importante pues marca un cambio cualitativo en la forma de subordinación. En la subordinación formal esa separación sujeto/objeto en la forma de la técnica moderna todavía no se ha realizado plenamente.

⁵ El trabajo de E. P. Thompson (1977) sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra sigue siendo un ejemplo contra la definición reduccionista y antidualéctica de la clase.

⁶ Un importante análisis se puede encontrar en Wilding (1995).

⁷ Esa tesis está fundamentada en Debord (2002) y en Vaneigem (1977).