

# Mayo 1968 y la crisis del trabajo abstracto

John Holloway

Lunes 8 de junio de 2009, puesto en línea por [Ariel Zúñiga](#)

¿1968? ¿Por qué hablar de 1968? Hay tantas cosas urgentes que están pasando. Hablemos mejor de Oaxaca y Chiapas y el peligro de una guerra civil en México. Hablemos de la guerra en el Iraq y la destrucción rápida de las precondiciones naturales de la existencia humana. ¿Es realmente un buen momento para que los viejos se sienten a recordar el pasado?

Pero tal vez tengamos que hablar de 1968 porque, más allá de toda la urgencia real, nos sentimos perdidos y necesitamos encontrar algún sentido de dirección: no para encontrar la carretera (porque la carretera no nos preexiste), sino para crear muchos caminos. Tal vez 1968 tenga algo que ver con el hecho de sentirnos perdidos, y a la vez tenga algo que ver con hacer nuevos caminos. Hablemos de 1968, entonces.

1968 abrió la puerta a un cambio en el mundo, un cambio en las reglas del conflicto anticapitalista, un cambio en el significado de la revolución anticapitalista. Es por eso que digo que 1968 juega un papel en el hecho de sentirnos perdidos y que también es una clave para encontrar alguna orientación.

1968 fue una explosión, y el ruido de la explosión sigue haciendo eco o, mejor, ecos que no se pueden distinguir de las explosiones subsecuentes que han retomado los temas de 1968, de las cuales tal vez la más importante ha sido 1994 y toda la serie de explosiones que son parte del movimiento zapatista. Entonces, cuando hablo de 1968 no es necesariamente con precisión histórica. Lo que me interesa es la explosión y cómo, después de esta explosión, podamos pensar en superar la catástrofe que es el capitalismo.

1968 fue una explosión, la explosión de cierta constelación de fuerzas sociales, de cierto modelo de conflicto social. A veces se habla de esta constelación como del fordismo. El término tiene la gran ventaja de llamar la atención sobre la cuestión central de la forma en la cual nuestra actividad cotidiana está organizada. Se refiere al mundo en el cual la producción masiva estaba integrada con la promoción del consumo masivo a través de una combinación de salarios relativamente altos y el llamado Estado de bienestar. Actores centrales en este proceso eran los sindicatos, cuya participación en las negociaciones salariales anuales era una fuerza motriz, y el Estado que parecía tener la capacidad de regular la economía y de asegurar niveles básicos de bienestar social. En esta sociedad no sorprende que las aspiraciones por un cambio social se centraran en el Estado y en la meta de tomar el poder estatal, sea por la vía electoral o de otra manera. Posiblemente, sería más exacto hablar de este patrón de relaciones sociales no solamente como fordismo, sino como fordismo-keynesianismo-leninismo.

Quiero sugerir que había algo todavía más profundo como cuestión central. El peligro de restringirnos a la idea de la crisis del fordismo (o incluso del fordismo-keynesianismo-leninismo) es que el término nos invita a verlo como uno más en una serie de modos de regulación que luego sería remplazado por otro (posfordismo, o imperio, o lo que sea): el capitalismo se entiende, entonces, como una serie de reestructuraciones, de síntesis, de clausuras, mientras que nuestro problema no es escribir una historia del capitalismo, sino de encontrarle una salida a esta catástrofe. Es necesario ir más allá del concepto del fordismo. El fordismo era una forma extremadamente desarrollada del trabajo alienado o abstracto, y lo que se atacó en aquellos años fue el trabajo alienado, el corazón mismo del capitalismo.

El trabajo abstracto (reitero la palabra que Marx usó en *El capital* porque me parece un concepto más rico) es el trabajo que produce valor y plusvalía, y por lo tanto capital. Marx lo contrasta con el trabajo útil o concreto, la actividad necesaria para la reproducción de cualquier sociedad. El trabajo abstracto es el trabajo visto en abstracción de sus características particulares, es el trabajo que es equivalente a cualquier otro trabajo, una equivalencia que se establece a través del intercambio. La abstracción no es

solamente una abstracción mental: es una abstracción real, el hecho de que los productos se produzcan para el intercambio condiciona el proceso de producción mismo y lo convierte en un proceso en el que lo único que importa es la realización del trabajo socialmente necesario, la producción eficiente de mercancías para que se puedan vender. El trabajo abstracto es el trabajo desprovisto de particularidad, desprovisto de significado. El trabajo abstracto produce la sociedad del capital, una sociedad donde lo único que importa es la acumulación del trabajo abstracto, la búsqueda constante de la ganancia.

El trabajo abstracto teje la sociedad en la cual vivimos. Reúne en un tejido la multiplicidad de actividades humanas a través del acto de intercambio, a través de este proceso que nos dice una y otra vez: "no importa lo te gusta hacer, con cuánto amor y cuidado creas tu producto, no importa que tu motivación haya sido una auténtica necesidad social, lo único que importa es si se va a vender, lo único que importa es la cantidad de dinero que puedas obtener por él". Es así que se tejen nuestras diferentes actividades, es así que se construye la sociedad capitalista.

Pero el proceso de tejer va más allá de eso: esta forma de relacionarnos, a través del intercambio de cosas, crea una cosificación o reificación o fetichización general de las relaciones sociales. De la misma manera en que la cosa que creamos se separa de nosotros y se yergue contra nosotros negando su origen, así todos los aspectos de nuestras relaciones con los otros adquieren el carácter de cosas. El dinero se vuelve una cosa, en lugar de ser, simplemente, una relación entre diferentes creadores. El Estado se vuelve una cosa en vez de ser una forma de organizar nuestros asuntos comunes. El sexo se vuelve una cosa en lugar de ser, simplemente, la multiplicidad de maneras diferentes en las cuales la gente se toca y se relaciona. La naturaleza se vuelve una cosa que usamos para nuestro beneficio en lugar de ser la interrelación compleja de las diferentes formas de vida que comparten este planeta. El tiempo se vuelve una cosa, el tiempo-reloj, un tiempo que nos dice que mañana será igual que hoy, en lugar de ser simplemente los ritmos de nuestro vivir, las intensidades y relajamientos de nuestro hacer, etcétera.

Al realizar el trabajo abstracto, tejemos, tejemos, tejemos este mundo que nos está destruyendo tan rápidamente. Y cada parte del tejido da fuerza y solidez a cada una de las otras partes. En el centro de nuestra actividad está el trabajo abstracto, pero la abstracción vacía y sin sentido de nuestro trabajo está sostenida en su lugar por toda la estructura de abstracción o alienación que nosotros mismos creamos: el Estado, la idea y la práctica de la sexualidad dimorfa, la objetivización de la naturaleza, el vivir el tiempo como tiempo-reloj, la percepción del espacio como un espacio contenido dentro de fronteras, y así sucesivamente. Todas estas dimensiones diferentes del sin sentido abstracto están creadas (y reforzadas) por el sin sentido abstracto de nuestra actividad cotidiana. Este tejido complejo es el que estalla en 1968.

¿Cómo? ¿Cuál es la fuerza detrás de la explosión? No es la clase obrera, al menos no en su sentido tradicional. Los obreros fabriles juegan un papel importante, sobre todo en Francia, pero no juegan un papel central en la explosión de 1968. Tampoco se puede entender en términos de un grupo en particular. Lo que explota es más bien una relación social, la relación social del trabajo abstracto. La fuerza detrás de la explosión se tiene que entender no como un grupo, sino como el lado oculto del trabajo abstracto, la contradicción del trabajo abstracto, aquello que el trabajo abstracto contiene y no contiene, aquello que el trabajo abstracto reprime y no reprime. Esto es lo que explota.

¿Qué entendemos por el lado oculto del trabajo abstracto? Aquí hay un problema de vocabulario, y no es casual, ya que lo reprimido tiende a ser invisible, sin voz, sin nombre. Lo podemos llamar anti-alienación, o anti-abstracción. En los Manuscritos de 1844 Marx habla de anti-alienación como "actividad vital consciente", y en El capital el contraste es entre trabajo abstracto y "trabajo útil o concreto". Pero este término no es totalmente satisfactorio, en parte porque la distinción entre trabajo y otras formas de actividad no es común a todas las formas de sociedad. Por esta razón hablaré del lado oculto del trabajo abstracto como el hacer: hacer en lugar de simplemente anti-alienación porque de lo que se trata es en primer lugar la forma en la cual la actividad humana está organizada.

El capitalismo está basado en el trabajo abstracto, pero siempre hay un lado oculto, otro aspecto de la actividad que parece estar totalmente subordinado al trabajo abstracto, pero que no lo es y no lo puede ser. El trabajo abstracto es la actividad que crea el capital y teje la dominación capitalista, pero siempre

existe otro lado, un hacer que retiene o busca retener su particularidad, que empuja hacia algún tipo de significado, algún tipo de auto-determinación. Marx habla justo al principio de *El capital* de la relación entre trabajo abstracto y trabajo útil como "el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política" (y por lo tanto del capitalismo), una afirmación casi totalmente ignorada por toda la tradición marxista.

El trabajo útil (el hacer) existe en la forma del trabajo abstracto, pero la relación entre forma y contenido no se puede entender simplemente como contención. Inevitablemente es una relación de en-contra-y-más-allá: el hacer existe en-contra-y-más-allá del trabajo abstracto. Éste es un asunto de la experiencia cotidiana, todos buscamos formas de dirigir nuestra actividad hacia lo que consideramos deseable o necesario. Aun dentro del ámbito del trabajo abstracto buscamos formas de no subordinarnos totalmente al dominio del dinero. Como profesores tratamos de hacer algo más que producir los funcionarios del capital, como trabajadores en la línea de montaje movemos nuestros dedos sobre una guitarra imaginaria en los segundos que tenemos libres, como enfermeras tratamos de ayudar a nuestros pacientes más allá de lo que dicta el dinero, como estudiantes soñamos con una vida no totalmente determinada por el dinero. Hay en todos estos casos una relación antagónica entre nuestro hacer y la abstracción o alienación que el capital impone, una relación no solamente de subordinación sino también de resistencia, revuelta y empuje más allá.

Este antagonismo siempre está presente, y es el que explota en 1968, cuando una generación ya no tan dominada por la experiencia del fascismo y guerra se levanta y dice "No, no vamos a dedicar nuestras vidas al dominio del dinero, no vamos a dedicar todos los días de nuestras vidas al trabajo abstracto, vamos a hacer otras cosas. La revuelta contra el capital se expresa abiertamente como lo que es y tiene que ser: una revuelta contra el trabajo. Se vuelve claro que no podemos pensar en la lucha de clases como trabajo contra el capital, porque el trabajo está del mismo lado que el capital, el trabajo produce el capital. La lucha no es la del trabajo contra el capital, sino la del hacer contra el trabajo y, por lo tanto, contra el capital. Las luchas de los trabajadores contra los capitalistas no son luchas del trabajo sino en-contra-y-más-allá del trabajo: todo el tiempo desbordan las instituciones del trabajo abstracto. Esto es lo que se expresa en 1968: en las fábricas, en las universidades, en las calles. Esto es lo que lo hace imposible que el capital continúe aumentando la tasa de explotación con el objetivo de mantener la tasa de ganancia y sostener el fordismo.

Es la fuerza del hacer, es decir, la fuerza de decir: "no, no vamos a vivir así, vamos a hacer las cosas de otra forma", lo que hace estallar la constelación de la lucha basada en la abstracción extrema del trabajo que se expresa en el fordismo. Es una revuelta dirigida contra todos los aspectos de la abstracción del trabajo: no solamente contra la alienación del trabajo en el sentido estrecho sino también contra la fetichización del sexo, de la naturaleza, el tiempo, el espacio y también contra las formas estadocéntricas de organización que son parte de la misma fetichización. Hay una fuga, una emancipación: se vuelve posible pensar y hacer cosas que no eran posibles antes. La fuerza de la explosión, la fuerza de la lucha resquebraja, abre la categoría del trabajo (abierto por Marx, pero cerrada por la tradición marxista) y, con ella, todas las otras categorías del pensamiento.

La explosión nos avienta hacia un mundo nuevo. Nos avienta en un nuevo terreno de batalla, caracterizado por una nueva constelación de luchas que es distintivamente abierta. Esto es crucial: si saltamos teóricamente a un nuevo modo de dominación (imperio o posfordismo), entonces, estamos cerrando las dimensiones de este terreno al mismo tiempo que estamos luchando para mantenerlas abiertas. En otras palabras, existe un peligro real: que al analizar el llamado paradigma nuevo de dominación, le demos una solidez que no merece y que nosotros seguramente no deseamos. El tejido relativamente coherente que existía antes de la explosión está despedazado. Está en los intereses del capital recomponerlo, estableciendo un patrón nuevo. El anticapitalismo se mueve en el sentido contrario, deshaciéndolo, ensanchando y profundizando las grietas a lo máximo.

La vieja constelación se basaba en el antagonismo entre trabajo y capital, con todo lo que esto conlleva en términos de sindicatos, corporativismo, partidos, Estado de bienestar, etcétera. Si tenemos razón al decir que la nueva constelación tiene su eje en el antagonismo entre el hacer y el trabajo abstracto, esto

significa que tenemos que repensar de forma radical lo que significa el anticapitalismo, lo que significa la revolución. Todas las prácticas establecidas, todas las ideas vinculadas con el trabajo abstracto se cuestionan: el trabajo, la sexualidad, la naturaleza, el Estado, el tiempo, el espacio, todos se vuelven campos de batalla.

La nueva constelación (o mejor dicho, la constelación que mostró su cara claramente en 1968 y que todavía lucha por nacer) es la constelación del hacer contra el trabajo abstracto. Esto significa que es fundamentalmente negativa. El hacer existe en y contra el trabajo abstracto: en la medida en que logra romper con el trabajo abstracto y existe más allá de él (como cooperativa, como centro social, como Junta de Buen Gobierno), siempre está en riesgo, siempre está moldeado por su antagonismo con el trabajo abstracto y amenazado por él. Si lo positivamos, viéndolo como espacio autónomo, o como una cooperativa que no es parte del movimiento en contra del capitalismo, se convierte rápidamente en su contrario. Las luchas contra el capital son inestables y se mueven permanentemente, aunque a veces su leve intensidad las pudieran volver imperceptibles: existen al borde de la desaparición y no se dejan juzgar desde la positividad de las instituciones.

El movimiento del hacer contra el trabajo es un movimiento anti-identitario, por lo tanto: el movimiento de la no identidad contra la identidad. Esto es importante por razones prácticas, simplemente porque la reestructuración del capital es el intento de contener las nuevas luchas dentro de identidades. Las luchas de las mujeres, de los negros, de los indígenas, no plantean ningún problema para la reproducción de un sistema de trabajo abstracto mientras se queden contenidas dentro de su identidad respectiva. Al contrario, la re-consolidación del trabajo abstracto depende probablemente de un reajuste de estas identidades, como identidades, de la re-canalización de las luchas en luchas identitarias y limitadas. El movimiento zapatista no representaba ningún desafío al capitalismo mientras se limitaba a ser una lucha por los derechos indígenas: es cuando la lucha desborda la identidad, cuando los zapatistas dicen "somos indígenas, pero somos más que eso", cuando dicen que están luchando para crear un mundo nuevo, un mundo basado en el reconocimiento mutuo de la dignidad, entonces, empiezan a constituir una amenaza para el capitalismo. La lucha del hacer es la lucha para desbordar las categorías fetichizadas de la identidad. Luchamos no tanto por los derechos de las mujeres, sino por un mundo en cual la división de la gente en dos sexos (y la genitalización de la sexualidad en la que esta división está basada) esté superada, no tanto por la protección de la naturaleza, sino por un repensamiento radical de la relación entre diferentes formas de vida, no tanto por los derechos de los migrantes, sino por la abolición de las fronteras.

En todo este proceso de transformación, el tiempo juega un papel central. El tiempo homogéneo era tal vez el cemento más importante de la vieja constelación, la constelación del trabajo abstracto, aceptado igualmente sin cuestionamiento tanto por la izquierda como por la derecha. En esta perspectiva, la revolución, cuando se pensaba en ella, sólo podría estar en el futuro. Esta concepción ya es parte del pasado. Lo que antes se veía como una pareja inseparable, "revolución futura", se revela hoy como un sinsentido. Ya es demasiado tarde para pensar en una "revolución futura". Y de todas formas, cada día que se pasa planificando la futura revolución sin cuestionar en el ahora ya el trabajo abstracto, estamos recreando el mismo capitalismo que tanto odiamos, así es que la propia idea de una revolución futura se derrota a sí misma. La revolución es aquí y ahora, o no es. Esto ya está implícito en 1968, con el rechazo del movimiento a esperar hasta que "el Partido" considerara el "momento justo". Y se explicitó en el ¡Ya basta! de los zapatistas el 1º de enero de 1994. ¡Ya basta! ¡Ya mismo! No "esperaremos hasta que el próximo ciclo Kondratieff termine su curso". Y no "esperaremos hasta que el Partido conquiste el poder estatal", sino ya: revolución aquí y ahora.

¿Qué significa esto? Sólo puede significar una multiplicidad de luchas que parten de lo particular, de la creación de espacios o momentos en los cuales tratamos de vivir ahora la sociedad que queremos crear. Esto significa la creación de grietas en el sistema de mando capitalista, de momentos o espacios en los cuales decimos: "No, aquí en este espacio, en este momento no vamos a hacer lo que el capital nos exige, vamos a hacer lo que nosotros consideramos necesario o deseable."

Inevitablemente, esto quiere decir el entender la lucha anticapitalista como una multiplicidad de luchas

muy diferentes. No es una multiplicidad de identidades, sino el movimiento rápido de luchas anti-identitarias que se tocan y dispersan, que se infectan y se repelan, un caos creativo de grietas que se multiplican y se extienden y, a veces, se rellenan y reaparecen, y se vuelven a extender otra vez. Esta es la revuelta polifónica del hacer contra el trabajo abstracto. Es necesariamente polifónica. Negar su carácter polifónico sería subordinarla a una nueva forma de abstracción. El mundo que estamos tratando de crear, el mundo del hacer útil o de la actividad vital consciente es, necesariamente, un mundo de muchos mundos. Esto significa, por supuesto, formas de organización que buscan articular y respetar esta polifonía: es decir, formas anti-estatales.

Desde afuera y a veces desde adentro, esta polifonía parece ser simplemente un ruido caótico y disonante, sin dirección ni unidad, sin meta-narrativa. Esto es un error. La meta-narrativa ya no es la misma que antes de 1968, pero sí hay una meta-narrativa, con dos caras. La primera es, simplemente: no, ¡ya basta! Y la segunda es la dignidad, vivimos ahora el mundo que queremos crear, o en otras palabras: nosotras hacemos.

Tal vez podamos concluir diciendo que 1968 fue la crisis de la clase obrera como prosa, su nacimiento como poesía: la crisis de la clase obrera como trabajo abstracto, su nacimiento como hacer. Los años desde entonces han mostrado qué tan difícil es escribir poesía. Qué tan difícil y qué tan necesario.

---

Ponencia presentada en el coloquio "Maio '68" sobre el 40º aniversario de ese acontecimiento fue celebrado en Lisboa, en el Instituto franco-portugués el 11 y 12 de abril de 2008 y organizado por el dicho instituto, la Universidad Nova y Le Monde diplomatique (edición portuguesa). La misma ponencia fue presentada unos días antes en el Instituto Poulantzas de Atenas, como parte de una serie de conferencias sobre ese aniversario. Texto enviado por el autor especialmente para su publicación en la revista Herramienta.

**John Holloway** es Profesor en el Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla (México).