Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”

# *Hacia una crítica de la forma social de la cooperación*

## *Propuestas conceptuales a partir de la experiencia del brote autogestionario en Chile*

Tesis para obtener el grado de Maestro en Sociología

Presenta

Juan Pablo Arrué Fonseca

Asesor

Fernando Matamoros Ponce

Puebla, Pue., noviembre de 2024

# ÍNDICE

**INTRODUCCIÓN ..... 4**

**CAPÍTULO PRIMERO. FUNDAMENTOS DE LA EXISTENCIA AUTOESCINDIDA DE LA COOPERACIÓN ..... 10**

**I. Cooperación en *El capital* ..... 13**
I. I. Cooperación y fetichización ..... 14
I. II. Carácter dual del trabajo y de la cooperación ..... 18
I. III. Trabajo y cooperación: abstracciones determinantes ..... 21
I. IV. Nota sobre lecturas abstractamente empiristas de la cooperación en El capital ..... 22

**II. Contra una comprensión dualista de cooperación ..... 24**
II. I. Concepto hegeliano de esencia en Marx ..... 25
II. II. Dualismo y transición ..... 27
II. III. Dualismo género-especie y determinación de la negatividad ..... 30

**III. Complicidad, totalización y abstracción ..... 33**
III. I. Complicidad o consonancia teórica ..... 33
III. II. Cooperación en juego y la totalización teórica de Marx ..... 34
III. II. I. Teorización prácticamente reflexiva, mediación constitutiva y mediación habitual ..... 38
III. II. II. Crítica inmanente y metodologismo ..... 41

**IV. Abstracción como modo de existencia autoescindido ..... 42**
IV. I. Abstracción determinada y abstracción empírica ..... 42
IV. II. Elemento abstractivo determinante como obrar y subjetividad ..... 45

**V. Dualismo reduccionista en la cooperación ..... 49**

**CAPÍTULO SEGUNDO. UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO Y POLÍTICO A LA COOPERATIVIZACIÓN ..... 54**

**I. Autogestión en el origen del cooperativismo ..... 57**

**II. Aproximaciones críticas a una comprensión formal de autogestión cooperativista ..... 60**
II. I. El desplazamiento de Rochdale ..... 60
II. II. Autogestión “de” ..... 62

**III. Antecedentes sobre un brote de cooperativas de trabajo de servicios en Chile ..... 65**

**IV. Discursividad cooperativista anticapitalista: “enfrentar” el neoliberalismo precarizador ..... 69**

**V. Lucha cooperativista autogestionaria en un esquema de opuestos ..... 72**
V. I. Estrategias dualistas en las teorizaciones sobre autogestión ..... 72

V. II. La cooperación invertida de Negri ..... 77

**CAPÍTULO TERCERO. BROTE DE COOPERATIVIZACIÓN Y CRISIS DEL CAPITAL ..... 80**

**I. El descentramiento del trabajo como huida del concepto de trabajo improductivo en la crisis de la forma capital..... 82**

**II. La dependencia de la forma valor en las nuevas formas del trabajo abstracto..... 85**

**III. Cooperativización improductiva en la circulación ..... 89**

**IV. Realización de plusvalor y tendencia decreciente de la baja de la tasa de ganancia ..... 91**

**V. Autoclasificación constituyente de los *faux frais de production*..... 93**

**VI. Crisis y dualismo ..... 94**

**VII. Cooperativización "potenciadora" del proceso de valorización..... 96**

**REFLEXIONES PROSPECTIVAS, PROPOSICIONES Y APERTURAS ..... 100**

**I. Autogestión y negatividad determinada ..... 101**

**II. Autogestión dualista como poder sobre..... 103**

**III. Autogestión como control integral "de". Una crítica de la autogestión como control de unidades productivas ..... 105**

**IV. Autogestión y deontologismo..... 108**

**V. Encadenamiento de experiencias autogestionarias como autonomía política "de" ..... 109**

**VI. Autogestión como satisfacción de necesidades "de"..... 110**

**VII. Trabajadoras y trabajadores que recogemos nuestra historia..... 113**

**VIII. Problematizando la indiferencia respecto a lo distributivo ..... 115**

**IX. ¿Trabajo "sin" patrón o autoabolición de la forma patronal? ..... 116**

**REFERENCIAS..... 118**

## Introducción

Una cooperación anticapitalista no es algo puramente cognitivo, sino que es *concepto existente*. En cuanto no expresan lo que llamaré una "autogestión de", las luchas autogestionarias del presente que la reivindican dan cuenta de la *existencia* de ese concepto y ponen prácticamente en cuestión la idea de que "estamos mediados *por* el capital". Esta investigación apuesta por una puesta en relieve de la importancia de desarrollar una crítica de la comprensión de las experiencias cooperativistas autogestionarias en clave formal o puramente abstracta.

En Chile, viene apareciendo lo que se ha llamado un *brote de cooperativización* a partir de la década del 2000. Presenciamos un significativo crecimiento en el número de cooperativas constituidas, en particular las cooperativas de trabajo dedicadas a servicios (Labarca, 2016; Barría, 2018; Letelier, 2019, 2022; Trasol, 2019). ¿Cuál es el significado de esta transformación dentro de la historia de la experiencia cooperativista? Algunos plantean que se trataría de la emergencia de experiencias de resistencia *frente a* la precarización *impuesta por* el modelo neoliberal (Labarca, 2016, Trasol, 2018) dentro de las cuales aparecerían discretas prácticas alternativas que representarían quiebres de la continuidad del capital en distintos niveles (Vieta, 2020; Ruggeri, 2018; Rebón, 2005). Otros autores subrayan que en las experiencias cooperativistas del pasado y actuales encontramos una multivectorialidad política (Barría, 2018), y comentan las diversas connotaciones e intenciones políticas que se le ha dado a la cooperativización (Etxagibel y Altuna, 2012). Finalmente, se ofrece una aproximación más conceptual de la cooperativización del trabajo, sosteniendo que podemos comprenderla, desde un punto de vista marxiano, como un proceso de transformación del trabajo abstracto (Antunes, 2013, 2019).

El presente trabajo de investigación explora una aproximación crítica a este último enfoque, pero mirando las problemáticas conceptuales de los primeros para movilizar las perspectivas que plantean las teorizaciones militantes y organizaciones que exploran en la autogestión cooperativista elementos subversivos de lucha anticapitalista. Generalmente, en las reflexiones más radicales sobre las potencialidades transformadoras de las organizaciones autogestionarias cooperativistas, se argumenta que en estas experiencias se exploran prácticas prefigurativas de un "futuro" no capitalista, o que se organizan como una alternativa "sin" o "frente al" capital (Rodríguez, 2019; Ruggeri, 2018; Rebón, 2005; Vieta, 2010; Cruz, 2012; Zibechi, 2012; Guimarães & Mueller, 2009; Ranis, 2016). Pero aparece inmediatamente el problema de que nos encontraríamos "inmersos en" el capitalismo. Las teorizaciones más escépticas hablan incluso de "ilusión de la autogestión" (*Cuadernos de Negación*, 2018), subrayando que las corrientes autogestionarias radicales pasan por alto que las formas del capital "determinan" las experiencias, actividades y trabajos "supuestamente sin patrón", encasillándolas en la reproducción de las instancias de valorización del capital (Aguiriano, 2023). Una de las respuestas más frecuentes a esta aporía concede que esto último es parcialmente cierto: la autogestión "tiene" limitaciones, pero una acumulación de experiencias autogestionarias a escala ampliada podría apuntar a una transformación

cualitativa de estos proyectos (Rebón, 2005; Novaes, 2015; Cruz, 2012); necesitaríamos un control de una cantidad mayor de ámbitos de la vida social para que pueda expresarse realmente el carácter revolucionario de las experiencias autogestionarias. Esta transformación llevaría a una nueva etapa donde reconoceríamos una autogestión auténticamente libre y emancipada. Las experiencias emblemáticas de autogestión revolucionaria en la historia se habrían estancado antes de alcanzar esta transformación, pero la autogestión contemporánea podría leerse como una lucha "por" alcanzarla. Las posiciones escépticas responden a estas problemáticas señalando que esta acumulación no sería más que una acumulación de la gestión del valor, porque ni el trabajo sin patrón ni la multiplicación de valor atacan la forma social del valor (Cuadernos de Negación, 2018).

Esta manera de circular el debate sobre la experiencia autogestionaria resulta problemático e infértil cuando nos preguntamos por el contenido y consistencia de las transformaciones de la práctica social relacionadas con la cooperativización, como el llamado brote de cooperativización. La reflexión suele llevar a un punto muerto y abstracto, detenido en la postulación de que: (a) o bien la cooperativización sería algo determinado "por" las formas del valor, o bien (b) las experiencias autogestionarias —o algunas de sus prácticas particulares— serían formas puramente independientes "de" —o indeterminadas "respecto de"— las imposiciones del capital entendido como "sujeto automático".

Este punto es muerto porque no es capaz de hacer congruente dicha explicación con la constatación de la *existencia de una crítica real* del *modo* en que existen las experiencias autogestionarias. No es capaz de dar cuenta del hecho incontestable de que estas experiencias son consistencia crítica de sí mismas, de que son concepto existente. En esa crítica, las referidas ideas de "independencia de" y "determinación por" el sistema como sujeto automático, no se sostienen y enfrentan la exigencia de ir más allá de sí.

Una primera alternativa expresa una posición escéptica que asociaré a una lectura dualista de tipo reduccionista[1] de la autogestión. Este escepticismo puro sostendrá que lo que las corrientes radicales llaman prácticas o experiencias prefigurativas, son simplemente una reproducción de lo que el "sujeto capital" quiere y comanda (Cuadernos de Negación, 2018). El brote de cooperativización es leído, desde esta perspectiva, como una suerte de orden externa y pura del capital para que los margina*dos* y precariza*dos* potencien los procesos de valorización, "incorporándose al" ciclo de valorización en una forma determinada y específica. Las posiciones radicales, que asociaré a la vertiente determinista de dualismo, responden a esta primera alternativa señalando que no es cierto que todas las prácticas estén orientadas a la valorización: las experiencias autogestionarias *enfrentan* la precarización que imponen los dispositivos capitalistas mediante la exploración de formas alternativas que no estarían determinadas *por* las formas del capital (Rebón, 2005; Vieta, 2020). Según esta objeción, lo que presenciamos en el brote de cooperativización puede ser interpretado parcialmente como búsquedas alternativas de sobrevivencia *frente al* neoliberalismo precarizador: si bien esas prácticas y experiencias están inmersas en el capital y sostienen

[1] Las ideas de dualismo reduccionista y determinista las recupero de Gunn, 1987.

prácticas capitalistas, “también” su articulación e incremento prefigura una transformación revolucionaria y un futuro no capitalista a través de experimentos de organización colectiva puramente no capitalistas.

Desde un enfoque marxiano puede ofrecerse una respuesta al resultado aparentemente aporético que arroja el debate sordo entre estas dos posiciones dualistas. La práctica de la cooperación capitalista y sus formas específicas contemporáneas pueden pensarse como *constitutivas* de un momento o aspecto específico de la forma de la práctica social capitalista. Esto nos permite elaborar teóricamente un distanciamiento crítico tanto respecto a este escepticismo de la determinación pura —dualismo reduccionista—, como también a la idea de una expansión cuantitativa de experiencias o de prácticas específicas y alternativas de autogestión —dualismo determinista—. Direccionándonos hacia la elaboración de una crítica de las vertientes dualistas de interpretación de la autogestión, podemos trabajar teóricamente una lectura de la cooperación como forma o modo constitutivo específico de la socialidad del valor. El núcleo del argumento residirá en elaborar una crítica del cierre o independización del concepto o categoría de cooperativización autogestionaria.

En el primer capítulo pondremos en juego algunos elementos teóricos centrales que nos permitirán pensar ambas variantes dualistas —determinista y reduccionista— como versiones de una idea formal de *autogestión*, que también llamaremos *autogestión de* o *autogestión sobre*. En esta parte de la tesis trabajaré algunas de las bases de esta categoría con el propósito de poner de relieve su relación con el eje de la crítica marxiana: el carácter dual del trabajo. Me centro en el texto de *El capital*, y en particular en el capítulo sobre la “Cooperación” (1975, pp. 391-408) con miras a poner en perspectiva la idea de que la identificación de cooperación y cooperación capitalista puede ser vista como un proceso social de clasificación (Bonefeld, 2004; Gunn, 2004), es decir, de autoformación o autoconstitución de la práctica social cooperativa en el modo de existencia específico de cooperación entre asalariados. A partir de esta idea puede sostenerse que la forma capitalista de cooperación es el autoresultado de un proceso práctico social de lucha de clases. La existencia de la actividad cooperativa como cooperación capitalista depende, punto por punto, del relativo éxito de este proceso de autoclasificación que la práctica social autoproduce. El proceso práctico social de autoclasificación de la cooperación en el modo de cooperación capitalista depende de una autocondición fundamental de la forma capitalista de existencia de la socialidad humana: la *forma social de oposición entre condiciones de trabajo y trabajo*, es decir, de la existencia del trabajo *como* trabajo abstracto o asalariado. A pesar de que en su mayoría las variantes dualistas que analizo en este trabajo se proclaman de inspiración marxiana, se apartan de este fundamento crucial de la crítica de Marx. Mi apuesta consistirá en sostener que una exploración de esta diferencia arrojará luces sobre los problemas fundamentales en el trabajo de pensar un cooperativismo y una autogestión en lucha contra *sus propias* formas de existencia autoalienada. Esto me conducirá a resaltar la importancia de formular una crítica de una lectura que llamo escéptica, vacía o *puramente* negativa de la autogestión y de la forma social de la cooperación. Este problema es fundamental para poner en perspectiva cómo resulta fundamental para el cooperativismo en

lucha comprender la forma social de la cooperación como fragilidad específica de la forma valor.

Que la cooperación capitalista sea vista como autoresultado de un proceso de lucha de clases es algo que no aparece inmediatamente, sino que resulta del proceso de crítica real y existente de la forma social de la cooperación. En otros términos, el *concepto* de cooperación capitalista resulta de la crítica de la contraposición exterior entre la existencia de la cooperación y su proceso agónico de autoconstitución. Esa contraposición pura o exterior entre existencia y constitución produce un mundo invertido de la cooperación de acuerdo con el cual la cooperación sería una "cooperación de", y no una forma autoconstitutiva de la práctica social. Según este modo puramente abstracto de entender la cooperación, cooperamos "sobre" un mundo que se supone *frente a* la práctica social, un mundo ya hecho y no *en juego o en riesgo*[2]. *Esta es la comprensión de cooperación en que se sostienen las variantes dualistas de interpretación de la cooperación*. Defiendo que, para Marx, en cambio, como forma determinada en que existe la práctica social, la cooperación no *es* "cooperación de" o "sobre" un objeto, sino que ese objeto *era siempre ya* práctica social u obrar que es *nosotros*. La cooperación capitalista *aparece como* "cooperación sobre" —como una forma puramente abstracta de existencia— solo porque esa es la consistencia formal de la experiencia de su proceso de *auto*formación. La forma de la práctica social produce una representación consistente en que "lo que gestiona" aparece como algo *ya opuesto* de antemano a ella, y no como algo que *era ya siempre ella misma plenamente en juego*. En relación con la cooperación, el proceso *conceptual*, crítico o científico —en el sentido en que Marx emplea estos tres términos— es un movimiento que exige la abolición de esta contraposición pura o exterior entre mundo "sobre" el que se coopera y práctica social humana como actividad "frente a" ese mundo.

El concepto de cooperación como momento constitutivo de la práctica social es el núcleo de la crítica de Marx a la presentación de la cooperación como algo que *es* cooperación *sobre* un objeto puro —*Object*[3]— o *frente a* la práctica social. Esta forma dualista de comprender la cooperación corresponde a la noción idénticamente abstracta de cooperación capitalista. Su crítica nos sirve hoy para reflexionar sobre la comprensión dualista de la autogestión contemporánea y del brote de cooperativización, visibilizando una comprensión dual o autoescindida de la cooperación como práctica social que constituye la forma valor en un momento determinado y específico de su autoactividad.

También desde la teorización abstractamente determinante de Marx (Gunn, 1989) puede pensarse una crítica del cooperativismo en este sentido. La *demostración* del carácter superfluo del "poder de", que Marx pone en el centro de su reflexión sobre las experiencias cooperativistas en su discurso inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT), es una invitación a poner todo en juego en la lectura de la actividad de los cooperativistas. Las manos audaces, los obreros, que Marx coloca como eje de un triunfo

---

[2] La idea de abstracción real como categoría social real en juego o en riesgo se desarrolla en Gunn, 1989, y Gunn, 2005.

[3] Véase sección V. II. del capítulo primero.

sobre el fetichismo de la práctica capitalista, se demuestran a sí mismas como *origen* en la radicalidad de su subversión; se autodemuestran como origen en *su* modo existencia. El origen histórico autogestionario del cooperativismo puede leerse, desde esta óptica, no como un pasado perdido, ni como una "etapa" desaparecida. Al contrario: es esta impronta de autorreferencia, *presente* también en las experiencias del *Nuevo Cooperativismo* (Vieta, 2010), lo que constituye una demostración activa de su peligrosidad para las formas dualistas y escépticas de existencia de nuestra práctica social. Esta peligrosidad consiste en la ruptura con la autogestión formal, la "autogestión de" u "originada por", y en el trazado de un camino hacia una autogestión que comprende que su forma social se origina a sí misma. Si la autogestión es organización que los productores asociados hacen de sí mismos como tomando su "condición" o su "necesidad" como hecha por ellos mismos —y, por tanto, histórica y abolible— es un modo en que estos productores asociados se mueven simultáneamente en torno a sí mismos. Como expresa Marx: se mueven como siendo su propio sol real (Marx, s/f); descubren al hombre detrás de la *cosa*. Es porque saben que pueden organizar y transformar, y que de hecho organizan y transforman *en, en contra y más allá* (Holloway, 2010, p. 211) de su *auto*condición, que pueden autoabolir *su* modo de existencia.

El fundamento dualista que reproduce las comprensiones distributivistas y democratistas del cooperativismo está en riesgo *en* el mismo *concepto existente* de cooperación. Las experiencias de autogestión pueden ser *reconocidas* como procesos de lucha de clases, como movimientos que abren constantemente grietas (Holloway, 2017) contra sí mismas en las formas dualistas en que ellas mismas existen.

El capítulo segundo comienza con el relato —que presentan habitualmente las teorizaciones más radicales sobre autogestión— sobre un proceso histórico de difuminación del *origen* anticapitalista del cooperativismo. A partir de lo que llamo *desplazamiento de Rochdale*, todo un hito en el movimiento cooperativo, el cooperativismo habría comenzado un camino que lo habría conducido a una subsunción o integración, ya casi sin contradicciones, en el capital (Ruggeri, 2018). La comprensión formal de la cooperación, como *cooperación de* o *cooperación sobre*, parece solidificarse históricamente. Con este movimiento, gana terreno una lectura del cooperativismo en clave *democratista*. El centro del concepto de cooperativismo residirá, desde esta perspectiva, ya no en una ruptura de la contraposición entre trabajo y sus condiciones, sino en sus mecanismos democráticos de distribución de lo producido, lo hecho. El concepto autoconstitutivo de cooperación como práctica social dual que nos ofrece Marx tiende a perderse de vista y el cooperativismo llega a ser visto como una alteración de las reglas sobre las decisiones acerca del producto objetivo *sobre* el que operaría la gestión o cooperación. De lo que se trataría no es de la forma en que existimos socialmente, sino de evitar la cristalización de formas verticales o de poder (Hudson, 2010). El concepto de autogestión en el cooperativismo, que expresa la ruptura entre trabajo y sus condiciones, la peligrosa *demostración* de las manos audaces del movimiento cooperativo, sobre la que llamara la atención Marx en su discurso inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores, en 1864 (2001), y también en *El capital* (1975a,

p. 403), llega a leerse de manera empirista: como una lucha contra grupos que concentran el poder sobre el valor y contra un presunto sujeto al que se dota de un místico poder, el sistema neoliberal que nos precariza.

Una lectura no dualista de la cooperativización puede *desenquistar*[4] los puntos muertos de la reflexión en torno a la autogestión contemporánea. Una aproximación en este sentido puede esbozarse a partir de la teorización de Antunes sobre las nuevas formas del trabajo abstracto (2013). Lo que Antunes llama *modos de informalidad*, dentro de los que se incluye la cooperativización del trabajo, pueden conceptualizarse como una condición o determinación crecientemente relevante para la continuidad del ciclo de valorización del valor. De su actividad depende, de una forma determinada, el enlentecimiento de la tendencialización a la baja de la tasa de ganancia. En particular, la eficacia de los métodos de plusvalor relativo como *contratendencias* o *causas contrarrestantes* o matizadoras de la baja de la tasa de ganancia, depende de la realización del plusvalor contenido en las mercancías en el momento de la circulación, fase en la que adquieren creciente relieve los modos de informalidad. Que las variantes o modos de informalidad puedan ser consideradas como crecientemente condicionantes de la eficacia de los métodos del capital para enfrentar su crisis nos ofrece un camino de *conceptualización* de sus perspectivas como lucha de clases.

La persistencia de la lectura dualista de la relación entre crisis "objetiva" y forma del trabajo abstracto es habitualmente el fundamento de un esquema de *interaccionismo causal* entre objetividad precarizadora del trabajo en la forma actual del capitalismo —el así llamado "neoliberalismo"— y la cooperativización de sectores marginales o precarizados. El neoliberalismo "nos precariza", y las víctimas "respondemos" con estrategias o alternativas de sobrevivencia "sin" el capital.

En cambio, si estos modos de informalidad en la circulación, o *faux frais de production* —como los llamó Marx—, se entienden como una autoescisión del trabajo en su modo abstracto de existencia, se hace posible conceptualizar la relación constitutiva inmanente entre los procesos agónicos de tendencia decreciente de la baja de la tasa de ganancia, la clasificación del trabajo en la forma de trabajo asalariado y la cooperación en la forma de cooperación capitalista. Romper con el interaccionismo causal, que sostiene el punto muerto de la reflexión autogestionaria, precisa conceptualizar la clasificación capitalista de la actividad humana como crisis de su propio modo de existencia.

Desde esta perspectiva, el crecimiento de la cooperativización de trabajo de servicios puede ser leída no como una potenciación de la valorización (*Cfr*. Antunes, 2013), ni como un proceso de reestructuración llevado a adelante por el capital frente a sus víctimas, sino como un momento específico de la crisis de la forma valorizante que asume la práctica social humana. Específicamente, el llamado brote de cooperativización puede comprenderse como posición y suposición de un ejército industrial de reserva en la forma de trabajo orientado a

[4] La expresión *enquistamiento* es utilizada por Rose (2017) para referirse al problema del planteamiento puramente polar de la forma social. Dada la extensión de este trabajo, no fue posible incorporar la crucial contribución de Rose en esta dirección mediante su mordaz crítica de la comprensión adorniana de la dialéctica como enquistamiento puramente negativo.

la organización y fluidificación de la realización del plusvalor, en particular en servicios improductivos.

## Capítulo primero. Fundamentos de la existencia autoescindida de la cooperación

La noción de cooperación que Marx presenta en *El capital* puede iluminar una comprensión crítica sobre la naturaleza de las prácticas autogestionarias en la experiencia de las cooperativas de trabajo. A pesar de que distinguir entre cooperación y cooperación capitalista resulta una tarea complicada desde el texto de *El capital* (Holloway, 2017, p. 115), el abandono del problema solo abonaría en pro de la opinión fetichista que se apoya en la apariencia material inmediata de la cooperación para ceder todo a la identidad abstracta: la cooperación sencillamente *es* cooperación capitalista. Sugiero que es posible romper con esta formulación que, con Marx, podemos llamar *aconceptual*, encaminándonos hacia un *concepto* de cooperación desde el propio texto de *El capital*.

El proceso de fetichización de la cooperación consistirá en su aparición como una fuerza genérica producida *por* el capital, como objetualidad independiente o incondicionada (Marx, 1975a, capítulo XI). La raíz constitutiva del "mundo invertido" de la cooperación reside en que, en la forma de valor, los obreros solo pueden cooperar entre sí a través de la venta de su fuerza de trabajo a un capitalista que los emplea simultáneamente. La forma real y determinada de contraposición entre trabajo y condiciones de trabajo es un presupuesto constitutivo de la cooperación mistificada. La mistificación o inversión de la cooperación es abstracción sustantiva, real o determinada: si solo podemos cooperar vendiendo nuestra fuerza de trabajo a un capitalista porque nos encontramos separados de las condiciones o medios de producción, entonces el capital aparece como poseyendo él mismo los poderes genéricos que constituyen la cooperación. Aparece que la cooperación "es" la cooperación capitalista, pues es mediante la relación de capital que la cooperación produce o alcanza sus propios poderes genéricos. Esta mistificación conducirá a la identificación de la función directiva de la cooperación como capitalista: dirigir, gestionar o autogestionar aparecerá de por sí como ser capitalista.

La manera inmediata o empirista de plantear la cooperación suprime la *diferencia constitutiva* de la cooperación mediante una abstracta identificación entre su figura material inmediata y la forma histórica específica de la cooperación (Marx, 1991). Esta presentación de la cooperación como inmediatamente capitalista es irracional o aconceptual —términos de Marx— porque ha extraviado su genética o constitución mediática. La existencia se presenta como separada de la constitución o mediación abstractamente determinante. Desde aquí se ha perdido de vista que la cooperación ha adoptado esta forma como momento en un proceso de lucha de clases consistente en la contraposición pura entre trabajo y condiciones de trabajo. Es desde el punto de vista crítico, desde el concepto de capital, que la presentación de la cooperación como puramente capitalista puede ser rechazada; puede verse como un momento en el agónico proceso de fetichización o de aparente autonomización formal y puramente aporética de las condiciones de trabajo *frente al* trabajo.

La cooperación capitalista es un momento en el modo de existencia de la actividad social humana como trabajo abstracto. Ambas categorías, cooperación capitalista y trabajo abstracto, son abstracciones determinadas mediáticamente constituyentes de la forma valor. En la socialidad del valor, la cooperación produce y requiere, pone y presupone, asalariados. Esta es la nota que distingue a la forma social del valor de otras formas de la socialidad humana. La actividad que *distingue* cómo el contenido práctico social adopta esta forma social específica es, para Marx, el proceso científico, crítico o conceptual. La crítica es capaz de exponer la modalidad de existencia dual del trabajo y también de la cooperación. Solo considerando el proceso laboral *en cuanto* unidad inmediata con el proceso de valorización, es que cooperación se puede identificar abstracta o puramente como cooperación capitalista. El texto de *Marx advierte que esta es solo una mirada unilateral y aconceptual*. Sin embargo, esta consideración puramente inmediata es la observamos como base de las lecturas empiristas o dualistas de la teorización marxiana sin la advertencia de su carácter unilateral. La crítica de Marx se dirige contra esta comprensión de la cooperación como abstracción empírica[5]. En cuanto deja en evidencia sus presentaciones irracionales o aconceptuales contribuye a la elaboración de la cooperación en el concepto de capital. Tanto el trabajo como la cooperación son armas de la crítica marxiana contra la agrupación abstracta o empirista entre materialidad inmediata y forma históricamente específica. *Tal como la unificación inmediata de trabajo y trabajo asalariado o abstracto es un proceso real de lucha de clases, así también lo es la agrupación abstracta entre cooperación y cooperación capitalista*. Esa unificación es, para Marx, la forma específica de la práctica social en la forma social del capital y, por lo tanto, no algo hecho, sino lucha de clases; no algo constituido, sino en constitución y en pleno riesgo.

Una perspectiva prácticamente reflexiva o abstractamente determinante de la teoría marxiana (Gunn, 1987, 1989) permite leer de manera crítica algunos pasajes del capítulo sobre la *Cooperación* en *El capital*, fragmentos en los que cooperación y cooperación capitalista parecen simplemente confundirse o identificarse. En estos pasajes, Marx presentará estas categorías como *aparentes* identidades puras. Estas categorías se *presentarán socialmente* ocultando su constitución. Solo un proceso de crítica permite conceptualizarlas como mediaciones constitutivas totalizantes y formas procesuales de la lucha de clases, dejando ver que su presentación como puro resultado o existencia independiente de su constitución es sólo su apariencia inmediata o aconceptual. Mi argumento consiste en que la crítica de la identidad abstracta o agrupación simple entre trabajo y trabajo asalariado, entre condiciones de trabajo y capital, entre tierra y renta de la tierra, que Marx presenta en el tomo tercero de *El capital* (1991), tiene plena operatividad en la relación entre las categorías de cooperación y cooperación capitalista del tomo primero de esta obra.

---

[5] Para un tratamiento detallado de la lectura de las categorías de la obra de Marx como abstracciones determinadas y como una crítica de su interpretación en clave de abstracción empírica, véase: Gunn, 1987, 1987a, 1989, 2005.

La crítica de estas agrupaciones abstractas tiene su raíz en el eje crítico de la teorización marxiana de *El capital*: el carácter dual o autoescindido de las categorías y, medularmente, del trabajo. El carácter dual de las categorías de *El capital* se apoya en la comprensión hegeliana de la relación entre esencia y apariencia[6]. Esta perspectiva nos permite criticar la comprensión dualista de cooperación, que se expresará en una alternativa entre determinismo y reduccionismo. Estas variantes del dualismo solo pueden postular *una cooperación no capitalista de forma abstractamente negativa o puramente indeterminada*. Ellas plantean la cooperación no capitalista como algo externo a la experiencia *actualmente constitutiva* de la práctica social, algo literalmente ausente o a lo sumo puramente metateórico; la entienden como una posibilidad literalmente "no-realizada". Esta perspectiva abstracta y exterior es la base desde la que se claman los "todavía es posible…", por ejemplo, una cooperación no capitalista, sea "ahora", o bien "no ahora" sino en el futuro; sea "aquí" sea "no aquí". En radical contraste, si la práctica social es unidad teoría-metateoría[7], si la crítica debe ser capaz de dar cuenta *de sí misma*, entonces la cooperación que abole su forma capitalista debe ser un movimiento constitutivamente real y práctico. Por decirlo con Hegel, la esencia debe aparecer (2015), por más que lo haga de un modo oscuramente autoescindido.

Complemento este argumento poniendo en relación esta crítica a la oposición entre esencia y apariencia con la conocida comprensión del marxismo engelsiano de la relación entre cualidad y cantidad en las categorías de *El capital* (Gunn, 2005, pp. 127-8). Busco enfatizar que es la perspectiva real dualista lo que produce que la fuerza genérica desarrollada o acrecentada en la cooperación se vea no como una diferencia generada *en* la práctica social, sino como una *cantidad de* un objeto puramente ajeno a la práctica social. De acuerdo con esta lectura dualista, sería frente a este objeto vacío que aparecería "también" una cooperación no capitalista[8]. La cooperación como fuerza acrecentada que constituye una *diferencia en* su forma histórica y en *contra* de ella, trata con las leyes mismas y no con su puro grado de desarrollo (Marx, 1975, p. 7), es una contradicción inmanente autoconstitutiva: una totalización[9].

Una cuestión clave para poner de relieve la consistencia de esta diferencia sin caer en las formas reduccionistas y deterministas del dualismo, residirá en no leer la forma como especie abstracta. Para no decaer en una lectura dualista de la cooperación, la crítica de la forma históricamente especifica de la socialidad debe interpretar especie y género como modalidades de existencia o abstracciones determinadas[10]. La cooperación capitalista puede comprenderse, desde una perspectiva dual o autoescindida, como una forma o totalización específico-genérica. Tras la mistificación que opone la forma social del intercambio y su

---

[6] Véase *infra* sección V. I.

[7] Para un desarrollo de la lectura de la obra marxiana en clave de unidad teoría-metateoría, véase: Gunn, 2005.

[8] Esta idea de cooperación no capitalista puede asociarse con una idea abstracta o indeterminada de negatividad a partir de la crítica de Rose (2017, 2023) a la noción de negatividad en Adorno, aspecto que, por la extensión de este trabajo, no pudo ser incorporada.

[9] Para una lectura de la obra marxiana como teorización totalizante, prácticamente reflexiva o abstractamente determinante, véase: Gunn, 1987, 1989, 2005.

[10] Para una crítica de esta forma abstracta de leer especie y género, véase: Gunn, 2005.

contenido social se encontrará una complicidad teórica en cuyo centro encontramos un entendimiento abstracto de diferencia e identidad, género y especie, cualidad y cantidad.

## I. Cooperación en *El capital*

Hacia el capítulo X de *El capital*, habiendo acabado de tratar el plusvalor absoluto y los limites absolutos de la jornada laboral, alcanzándose estos últimos mediante la sangrienta imposición de la jornada laboral normal, Marx presenta el concepto de plusvalor relativo (1975a, pp. 379-90). Marx llama métodos de plusvalor relativo a determinadas formas sociales mediante las cuales la figura del capitalista buscará aumentar la tasa de plusvalor sin incrementar la duración de la jornada, es decir, sin recurrir al método de plusvalor absoluto.

En los capítulos XI a XIII de *El capital*, Marx (1975a, pp. 391-614) trata las formas de obtención de plusvalor relativo, entre las que se encuentra la cooperación. Para considerar los métodos de plusvalor relativo Marx hará abstracción de la duración de la jornada, considerándola como dada. Luego se preguntará puramente por las formas mediante las que el capitalista puede aumentar la relación entre tiempo de plustrabajo y tiempo de trabajo necesario. A esta relación Marx la llama "tasa de plusvalor" o "tasa de explotación". Para aumentar la tasa de explotación, con una jornada dada, el capital debe "abatir el valor de la fuerza de trabajo". En principio, esto supone que la masa de medios de subsistencia, que determinan dicho valor, se produzca en una menor cantidad de tiempo dentro de la duración total de la jornada. Dentro de la jornada, el tiempo en que se produce el valor de la fuerza de trabajo se llama tiempo de "trabajo necesario". El resto de duración de la jornada corresponderá a "plustiempo". Durante ese plustiempo el "plustrabajo" producirá "plusvalor". La reducción del tiempo de trabajo necesario supone una "revolución de las condiciones de producción" del proceso laboral (1975a, p. 382). La reducción del trabajo necesario se producirá cuando una determinada cantidad de trabajo produzca una cantidad mayor de valor de uso. Esto producirá una transformación de tiempo de trabajo necesario en plustiempo, es decir, tiempo dedicado al plustrabajo y a producir plusvalor, abreviando una parte de la jornada dedicada a trabajo necesario. En el capítulo sobre la cooperación, Marx explorará cómo se produce ese abreviamiento "sin revolucionar el valor, sino mediante otros procedimientos de producción de plusvalor relativo" (1975a, p. 389).

Marx plantea que, a cierta escala, es decir, alcanzado un cierto número en quienes producen, deja de ser indiferente el que esos muchos produzcan aisladamente o que lo hagan cooperativamente, entendiendo por producción cooperativa el que quienes producen lo hagan en el "mismo lugar y en equipo"; "planificadamente en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos pero *conexos*" (Marx, 1975a, p. 395). La producción cooperativa produce una "fuerza productiva aumentada" esencialmente distinta de la suma mecánica de fuerzas (1975a, pp. 393-400).

Con esto Marx nos propone que la cooperación constituye un "momento" de desarrollo del ser humano en su *capacidad genérica*: "en la cooperación planificada […] el obrero se despoja de sus trabas individuales y desarrolla su capacidad en cuanto parte de un

género" (1975a, p. 400). En el manuscrito sobre *El trabajo alienado*, Marx (2015, pp. 104 y ss.) sostiene que esta capacidad del obrero en cuanto parte de un género consiste en el desarrollo de su capacidad en cuanto ser humano, lo que significa que es el desarrollo de sus capacidades no solo para conservar su existencia física, sino *en tanto ser libre y consciente* (2015, p. 112).

Las trabas individuales a que se refiere Marx —aquellas que obstruyen o niegan la capacidad genérica del ser humano en la cooperación— pueden ser leídas como expresiones de aquello que en sus *Manuscritos del 44* trata como el carácter unilateral de la actividad humana cuando ella existe como trabajo enajenado: cuando queda degradada a mero *medio de* subsistencia individual (2015, pp. 112-3). El destrabar*se* tiene que ver con dejar de aparecer como únicamente *para sí*. El ser libre y consciente, en cambio, es el ser que hace de sí su propio objeto, que se asume como su propio sol real. Toma su condición —la forma específica de la cooperación, por ejemplo— como hecha por él mismo, dejando así de estar *frente a su* condición.

### *I. I. Cooperación y fetichización*

Para Marx el proceso de valorización del capital es un proceso práctico social de mistificación o inversión de las relaciones sociales. Dicha actividad práctica aparece como un conjunto de relaciones entre cosas, esto es, como objetivaciones independientes de dicho proceso de actividad viva o práctico social. La crítica marxiana revela que, así como mediante el disciplinamiento del trabajo en su forma abstracta "diferentes individuos que trabajan aparecen […] como meros órganos del trabajo" (Marx, 1981, p. 13), la apariencia real invertida en el nivel de la cooperación consiste en que, en lugar de ser el capital un modo de existencia de los cooperadores, son *los cooperadores los que aparecen como un modo de existencia del capital*.

Si en los *Manuscritos de París* Marx (2015) sostuvo como momentos del trabajo enajenado a la oposición del trabajador respecto a sí mismo, a los medios o condiciones de autoproducción, al objeto producido y a sus compañeros, aquí la cooperación se enfrenta a sí misma como algo hostil: una unidad exterior, un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres. La cooperación aparece mistificada: no producimos la cooperación, sino que la cooperación capitalista *es* un aspecto de una objetualidad que *se ha independizado* y que nos produce.

Esta inversión mistificadora es el rasgo común a toda producción capitalista: "no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino a la inversa la condición de trabajo al obrero" (Marx, 1975a, p. 516). La cooperación capitalista aparece como una "condición" independiente o incondicionado, algo puramente negativo. Ella genera de por sí un efecto y utiliza o instrumentaliza al cooperador. Queda emborronada la consistencia de la cooperación como desarrollo por parte de los cooperadores de *su* propia capacidad en cuanto parte de un género, por más que aparezca existiendo en una forma pervertida.

A este proceso de alienación de la práctica u obra social en el capital como autómata Heinrich (2008, p. 122) propone denominarlo "fetichismo del capital". Este mundo invertido de la cooperación consiste en que el capital aparece realmente como una *condición* que *por sí misma* genera la "fuerza acrecentada" o genérica de la cooperación, a pesar de que, en realidad, esta capacidad surge "de la cooperación misma" (Marx, 1975a, p. 400); a pesar de que esa cooperación es *diferente* de su forma social determinada y específica (Marx, 1991, pp. 1049-50). Más adelante vuelvo sobre esta *diferencia*, que contiene la crítica despiadada de Marx al modo de existencia de la cooperación.

En las formas de la praxis social capitalista, el autodesarrollo de la capacidad genérica asociada a la cooperación solo se presenta *cuando el capitalista reúne a trabajadores y trabajadoras en el proceso de producción dentro de la fábrica* (1975, pp. 400-7). Aquí reside la raíz de la tendencia aconceptual a confundir cooperación y cooperación capitalista. Los obreros solo entran en relación entre sí a través de la venta de lo único que poseen, su fuerza de trabajo individual aislada, de forma que *no pueden cooperar sino cuando el capital los emplea simultáneamente*, cuando el capital se concentra y puede comprar todas las fuerzas de trabajo y reunirlas en un proceso de producción-valorización haciendo que comience la cooperación. En el próximo apartado de este capítulo abordo el trabajo asalariado como abstracción determinada que constituye un presupuesto para la cooperación capitalista, y, viceversa, a la cooperación capitalista como presupuesto del trabajo asalariado.

Esta mistificación o inversión de la cooperación es la forma por la que el capital aparece investido con el poder mítico de ser condición o fuente generadora, autónoma o incondicionada de la cooperación. El capital aparece como el desarrollador de las capacidades genéricas de la cooperación. O en términos de Marx: "la fuerza productiva que desarrolla el obrero como *obrero social* [aparece como] *fuerza productiva del capital*" (Marx, 1975a, p. 405).

La presentación fetichista del capital, como fuente de una producción acrecentada por efecto de los alcances de la cooperación, hará parte en la justificación mistificada que la economía política burguesa presenta para su sagrada distribución del plusvalor social. De acuerdo con la "formula trinitaria", figura con la que Marx presenta el fetichismo de la economía política, la ganancia empresarial se justificará por ser uno de los tres "factores productivos" del valor (Marx, 1991; Aguiriano, 2021). La tierra y el capital aparecen al lado del trabajo como fuentes de rédito, como fuentes independientes o "arboles perennes" de los que manaría el valor (Marx, 1991, p. 1046).

Por parafrasear los términos que Marx utiliza en su crítica de la "formula trinitaria" (1991, p. 1041-2), podemos decir que *la agrupación abstracta entre cooperación y cooperación capitalista es una composición imposible y absurda*, y constituye una *huida del concepto de cooperación* que elude la conceptualización su constitución mediática o su contenido abstractivo determinante. Esta agrupación abstracta fundamenta las variaciones dualistas de la lectura de la cooperación, y desemboca en una lectura negativamente abstracta de las luchas asociadas al cooperativismo y la autogestión.

Así como "la figura de las condiciones de trabajo, enajenada al trabajo [aparece coincidiendo] con la existencia y la función de los medios […] y de la tierra en el proceso de producción en general" (1991, p. 1049), así también *la forma social determinada de la cooperación se presenta coincidiendo sin más con la figura puramente capitalista que posee en su existencia material inmediata*. Esta "coincidencia sin más" equivale a una unidad o *identidad abstracta*, unidad en separación o unidad que presenta una *diferencia indiferente*. Se trata de una identidad irracional o aconceptual. Presenta la existencia sin la constitución, o una explicación de las relaciones involucradas en la cooperación sobre la base de una noción habitual de mediación y no de una mediación autoconstitutiva. La cooperación, en su figura capitalista, pretende autonomizarse respecto de la cooperación en general o cooperación entendida como abstracción determinada o mediación constitutiva, y presentarse como abstracción empírica, es decir, como un resultado improducido.

Esto implica que el carácter, forma o determinación capitalista de la cooperación tiende a dejar de ser vista como autoresultado de un proceso de autoescisión práctico social. En lugar de ello, se presenta como una "propiedad de" esta práctica; como algo que le pertenece por ser "atributo inseparable de ella" (Marx, 1991, p. 1050). La autonomización formal de las *condiciones* de trabajo *frente al* trabajo es un *atributo* de ellas en cuanto aparecen puramente como cosas (Marx, 1991, p. 1050). Tal como el salario o precio del trabajo son expresiones irracionales del valor de la fuerza de trabajo (1991, p. 1048), esta pretendida autonomización de la cooperación capitalista aparece como la irracional presentación del capital como generador del desarrollo de capacidades genéricas humanas mediante su cooperación.

En otros términos, para este mundo invertido de la cooperación, como este desarrollo en cuanto parte de un género "no se desarrolla antes" que el trabajo "se convierta en" trabajo asalariado, y "como la asociación de los obreros en el proceso de la producción no 'es puesta por ellos, sino por el capital', esa asociación 'no es su existencia, sino la existencia del capital'" (Rosdolsky, 2004, p. 272). Esa forma de asociación no muestra inmediatamente su forma conceptual, esto es, no se presenta como modo *autonegado o autoescindido* de existencia de la práctica de los asalariados. En lugar de ello se presenta de modo irracional o aconceptual: *como la existencia inmediata del capital*. Esa fuerza genérica productiva acrecentada o desarrollada "aparece como si el capital la poseyera por naturaleza, como su fuerza productiva inmanente" (Marx, 1975a, p. 405). Luego, la cooperación misma se presenta en *forma invertida*, como "forma específica del proceso capitalista de producción" (1975a, p. 407). Esto explica que "la cooperación capitalista no se present[e] *como forma histórica particular de la cooperación,* sino que la cooperación misma apare[zca] *como forma histórica peculiar al proceso capitalista de producción, como forma que lo distingue específicamente"* (1975a, pp. 406-7).

Hay que advertir que esta última expresión de Marx parece ser muy problemática. Ella no entabla una distinción abstracta de género-especie. Esto es muy relevante. Para el modo fetichista de plantear la cuestión, lo específico, la "especie", no es visto como modo de existencia de *su* género, sino como independiente o contrapuesto a él: como especie "de"

un género. Según un modo fetichista de leer, especie y género están relacionados de manera exterior, al modo de la noción habitual de mediación[11], de manera aconceptual o irracional, y no como inmanentemente constitutivas una de la otra. Especie y género no son presentadas desde un punto de vista abstractivo determinante o práctico reflexivo[12]. *Esta oposición es el núcleo de la crítica a la identificación irracional o aconceptual que advierte Marx, en el tomo tercero de El capital, entre forma histórica específica y materialidad inmediata. Aquí llamo abstracta a esa identidad, y coincide con lo que criticaré como negatividad indeterminada o abstracta.* La *negatividad indeterminada* es una relación de unidad en separación o en oposición entre género y especie, lo que equivale a lo que Gunn (1987) trata como noción habitual de mediación[13]. La contraposición pura está en la base de los problemas que se nos presentan para una formulación crítica de la cooperación.

Otro lado de esta mistificación o inversión de la cooperación radica en la *dirección de la cooperación*. La dirección capitalista aparece como una condición sin la cual no podría llevarse a cabo la cooperación de muchos. La "función directiva" aparece agrupada o fusionada con la dirección capitalista (Marx, 1975a, p. 402): se "identifica la función directiva, en la parte que deriva de la naturaleza del proceso laboral colectivo, con la misma función en la parte en que está condicionada por el carácter capitalista, y por ende antagónico, de este proceso" (Marx, 1975a, p. 404). La dirección se "transforma" en "atributo" del capital. El capitalista como personificación de la función del proceso de valorización se convierte en la *fuente* mistificada de la dirección: el capitalista no es capitalista por ser director industrial, sino al revés: se convierte en director industrial porque es capitalista. El poder de dirección aparece mistificadamente como atributo del capitalista. Director y capitalista se agrupan abstractamente: aparece que ser director *es* ser capitalista de suyo, y viceversa. Organizar, gestionar, *es* ser capitalista. La consideración de la dirección como abstracción empírica produce una identidad abstracta o separada de su proceso de constitución o mediación constitutiva.

A propósito de esta arista del asunto, Marx inserta un comentario sobre los "experimentos de Rochdale", aludiendo a una nota aparecida en el periódico inglés *Spectator* acerca de los "pioneros" del movimiento cooperativo. Estos, se apunta en dicho periódico, "[*d*]*emostraron* que las asociaciones de obreros podían administrar con éxito tiendas, fábricas y casi todas las formas de la industria, y mejoraron inmensamente la condición de los operarios, pero, ¡pero!, no dejaron un lugar libre para los patrones" (*Spectator*, *Apud* Marx, 1975a, p. 403). "¡*Quelle horreur*!", expresa irónicamente Marx. *Esta investigación apunta a cuestionar el contenido de esta "demostración" y a interpelar el alcance de las experiencias cooperativas autogestionarias en relación con la forma de contraposición entre trabajo y condiciones de trabajo en la forma específicamente contemporánea del capital.*

---

[11] Para un tratamiento crítico de esta lectura fetichista de estas categorías marxianas, en particular sobre el tratamiento abstracto de lo especifico, véase: Gunn, 1987, 1989 y secciones III y IV de este capítulo.
[12] La lectura de la obra marxiana como reflexividad práctica es tratada en: Gunn, 1987a.
[13] Véase sección III. II. I. del presente capítulo.

### *I. II. Carácter dual del trabajo y de la cooperación*

La cooperación capitalista como forma, como abstracción real, sustantiva o determinada, es un modo de existencia de la cooperación que depende crucialmente de que los obreros "ya [hayan] dejado de pertenecerse a sí mismos" (Marx, 1975a, p. 405). Esto significa que la inversión de la cooperación depende del modo de existencia autocontradictorio del trabajo *como* trabajo abstracto. Para que la cooperación exista como cooperación capitalista el productor directo *debía existir ya como* trabajador asalariado. Entiéndase "ya" en un sentido lógico, no temporal. El proceso de fetichización de la cooperación como forma de existencia social depende del proceso de mistificación real del trabajo, de su existencia como trabajo abstracto. Marx lo explica en estos términos: "la forma capitalista presupone desde un principio al asalariado libre que [lo único que puede] vende[r] es su fuerza de trabajo al capital" (Marx, 1975a, p. 406). En otras palabras, el proceso de apariencia real de la cooperación está mutuamente condicionada por otra abstracción determinada: el proceso de separación u oposición entre trabajo y condiciones de trabajo. Ese proceso o lucha es lo que Marx llama desarrollo de la ley del valor: "[L]a ley de desarrollo del modo capitalista de producción es separar más y más del trabajo los medios de producción […] esto es, transformar el trabajo en trabajo asalariado y los medios de producción en capital" (Marx, 1991, p. 1123).

Para Marx es la lucha constitutiva de la socialidad del valor, consistente en la oposición o separación entre trabajo y condiciones de trabajo, lo que distingue a la cooperación capitalista de la cooperación en otras formas de la socialidad humana: el proceso de trabajo en los comienzos de la civilización humana, entre los cazadores y recolectores; ese proceso en la agricultura de las entidades comunitarias. Las formas comunitarias de cooperación se caracterizan por que las condiciones de producción son de propiedad común, y el individuo está lejos de cortar el cordón umbilical que lo une a su tribu o entidad comunitaria. Por otra parte, en el mundo antiguo, en la Edad Media y en las colonias modernas, la cooperación se funda, en cambio, "en relaciones *directas* de dominación y servidumbre" (Marx, 1975a, p. 406).

El proceso constitutivo de la forma valor es un proceso productivo dual (1975, Capítulo V): es proceso social de trabajo en cuanto actividad orientada a un fin (en cuanto puro proceso laboral) y es proceso de valorización:

> Desde el punto de vista del *proceso laboral*, el obrero no se comporta con los medios de producción como [si fueran abstractamente idénticos a] capital, sino como simple medio y material de su actividad productiva orientada a un fin […] Otra cosa ocurre cuando consideramos el proceso de producción desde el punto de vista correspondiente al proceso de valorización. Los medios de producción se transforman de inmediato en medios para la absorción de trabajo ajeno. *Ya no es el obrero quien emplea los medios de producción sino los medios de producción los que emplean al obrero*. (1975, p. 376)

En este pasaje Marx es muy explícito en señalarnos que no es lo mismo considerar el proceso productivo como actividad orientada a un fin, que considerar el proceso productivo inmediatamente como proceso de valorización. Solo si consideramos agrupados de manera inmediata proceso de laboral y proceso de valorización el resultado será un proceso de

producción de mercancías: “en cuanto unidad del proceso laboral y del proceso de valorización, es proceso de producción capitalista” (Marx, 1975, p. 239). Lo que sostengo en este trabajo de investigación es que, asimismo, *solo considerando proceso laboral y proceso de valorización* en cuanto *unidad inmediata resulta que cooperación se identifica abstractamente con cooperación capitalista*. Ahora bien, Marx sostiene que dicha consideración inmediata *no es el tratamiento científico del proceso productivo*, es decir, el tratamiento crítico. El proceso productivo es dual, autoescindido, y lo es porque lo es también el trabajo. Este carácter dual del trabajo es el eje de la crítica de Marx (1975, p. 51; 1981, pp. 12-3; Holloway, 2017). Esto significa que perdido el carácter dual en una consideración puramente inmediata se pierde la crítica, y es ese extravío lo que ocurre tanto en las lecturas empiristas de la teorización marxiana como en las contemporáneas lecturas escépticas de la autogestión y el cooperativismo.

Todo el argumento de Marx es contra el trabajo (Holloway, 2017, p. 40) entendido como abstracción empírica (Gunn, 1989, 2005); como unificación indiferenciada, inmediata, entre trabajo y trabajo asalariado; como identidad pura entre su existencia material inmediata y su forma histórica específica. *Sostengo que, a propósito de la cooperación, cabe señalar otro tanto: la crítica de Marx se dirige contra la comprensión de la cooperación como abstracción empírica. En contraste, tratadas como abstracciones determinadas, las categorías de trabajo y cooperación son armas de la crítica marxiana contra la agrupación abstracta de materialidad inmediata y forma históricamente específica*. Lo que hace la crítica es tratar la abstracción real o determinada como existencia-en-la-práctica, por muy alienada que sea la práctica social (Gunn, 2005, p. 126), por muy abstractamente agrupadas que aparezcan cooperación y cooperación capitalista. Así como cuestiona el carácter no contradictorio o abstractamente idéntico del trabajo (Marx, 1976a, p. 316 y 1991, pp. 1041-1051, 1123), y sostiene que en todas partes tenemos que tener presente el carácter dual del proceso de producción (Marx, 1975a, p. 515) y del trabajo, Marx sostiene en *El capital* una crítica de la forma abstractamente empírica y mistificada en que aparece socialmente la cooperación. *Tanto la unificación inmediata o empirista de trabajo y trabajo asalariado como la de cooperación y cooperación capitalista constituyen momentos de un proceso de lucha de clases en que consiste la experiencia practico social*.

La cooperación, en su forma capitalista especifica, representa un momento de la lucha en que consiste el proceso de escisión entre trabajo y ciencia (Marx, 1975, p. 440). Este movimiento alcanza un punto culmine, en *El capital*, en la *Gran Industria*. En los capítulos de *El capital* en que trata la *Manufactura* y la *Gran Industria* (1975a, pp. 409-609), se explica cómo estos constituyen momentos del proceso de lucha que constituye la contraposición o segregación pura entre productores y condiciones de producción. La presentación de una capacidad genérica enriquecida en la cooperación, como producto presuntamente generado por el sujeto Capital, presupone la escisión entre productores directos y sus condiciones de producción, y corresponde a un nivel abstractivo determinante, por decir así, “dentro” de la escisión entre trabajo y condiciones de trabajo que constituye la lógica fetichista del capital:

> Si las potencias intelectuales de la producción amplían su escala en un lado, ello ocurre porque en otros muchos lados se desvanecen. Lo que pierden los obreros parciales se concentra, enfrentado a ellos, en el capital. Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las potencias intelectuales del proceso material de la producción se les contrapongan como propiedad ajena y poder que los domina. Este proceso de escisión comienza en la cooperación simple, en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, representa la unidad y la voluntad del cuerpo social de trabajo. Se desarrolla en la manufactura, la cual mutila al trabajador haciendo de él un obrero parcial. Se consuma en la gran industria, que separa del trabajo a la ciencia, como potencia productiva autónoma, y la compele a servir al capital. (Marx, 1975a, pp. 440-1)

Dicho proceso de escisión consiste en un proceso de *lucha* de clases, y dentro de él se encuentra en juego la identificación de la cooperación con su forma específicamente capitalista. Por eso Marx sostiene que con el crecimiento de la masa de los obreros que laboran en un proceso de producción crece su resistencia, y con ella, también la (auto)presión del capital por abatirla, disciplinarla, formarla (1975a, p. 402). Como apunta Abal (2014), los modos de existencia colectiva del trabajo plantean una dificultad para la función directiva, que consiste en conseguir la confluencia de dos modalidades contradictorias: debe mantener a los trabajadores bajo una existencia contrapuesta, como portadores y vendedores privados e independientes de su propia mercancía fuerza de trabajo, mientras que, simultáneamente debe hacer que cooperen (p. 16). Esta doble tensión explica la advertencia de Marx de que, a mayor escala, se incrementa el despotismo de la dirección capitalista y se desenvuelven sus formas particulares, entre las cuales se halla el abandono de la dirección directa y constante (Marx, 1975a, 403) en pro de otras formas de disciplinamiento más sofisticadas.

Si Marx considera la cooperación como momento en el proceso de lucha constitutivo de la autoescisión de la actividad humana en la forma valor, entonces no confunde ni unifica de manera inmediata o indiferente la cooperación con la cooperación específicamente capitalista. Esta unificación o agrupación abstracta haría imposible dar cuenta de por qué un contenido específico constitutivo de la práctica social —la cooperación, el trabajo— "adopta" una forma determinada —la cooperación como capitalista, el trabajo como asalariado—. Esta última cuestión remite al núcleo de la crítica marxiana. A pesar de que la apariencia real de la inmediatez fetichista de la práctica social totalizante consista en que el capital posea la fuerza acrecentada o capacidad genérica de la cooperación, *esta fuerza es generada por el obrero colectivo o social* (Marx, 1975, p. 405); por la práctica social; por la obra de todos y cada uno; por *nosotros*, a pesar de que esa práctica aparezca en un modo de existencia alienado. Pero el punto crucial reside en advertir que el *criterio* capaz de advertir que la apariencia inmediata es sólo el modo de existencia de la actividad o práctica social del obrero colectivo, de la práctica social, aparece en la consistencia abstractivo determinante de la experiencia de esa misma práctica. Ese criterio, esa crítica, existe teórico-prácticamente en-en-contra-y-más-allá de esa misma forma-contenido, y no en un más allá puro. Esa crítica de la forma específicamente capitalista del trabajo y de la cooperación es una realidad práctica trascendente-inmanente, y no una cuestión puramente cognitiva.

La apariencia real de una estructura mistificada, independiente o automática, el modo de existencia autoescindido de la práctica social humana, es "real", pero no existe por sí mismo. Es inexistente en forma autónoma, pero existe en el modo de ser real (Gunn, 1989, p. 112). La cooperación capitalista es inexistente por sí misma, no es una objetualidad pura. Solo existe realmente como modo de existencia autoescindido de la práctica social autoconstitutiva cooperativa. Criticar esta mediación autoconstituyente, aparentemente real, conceptualizándola como abstracción determinada y no puramente empírica, hace parte de un proceso prácticamente reflexivo de lucha de clases que apunta a reconocer un cuadro más concreto de nuestro modo alienado de socialidad. En esa reconstrucción de la medialidad autoconstitutiva de la forma del valor consiste la formulación del *concepto de capital* y del concepto de cooperación y de autogestión[14].

### *I. III. Trabajo y cooperación: abstracciones determinantes*

La forma capitalista de la cooperación es un momento constitutivo del proceso de lucha de clases en que consiste la autoimposición de la forma o ley del valor como disciplinamiento de la actividad humana en la forma de trabajo abstracto. Lo anterior significa que la cooperación es la mediación constitutiva de una mediación constitutiva —o re-mediación— dentro de la forma de la actividad práctica de la lucha capital-trabajo (Gunn, 1987, p. 62). La cooperación capitalista *no es algo yuxtapuesto o superpuesto a la forma o mediación del trabajo abstracto*. Esto sería una lectura empirista de las "determinaciones" de la forma valor. Más bien se trata de abstracciones determinadas, esto es, formas co-constitutivas que componen un proceso de lucha en que la actividad social humana asume agónicamente una forma autoescindida o autocontradictoria específica: la forma fetichista del capital. La persistencia de la forma valor depende punto por punto de que la práctica social asuma la forma de sus supuestos y presupuestos específicos.

Conceptualizar la cooperación es una lucha en y contra su "definición", contra un entendimiento dualista de la cooperación que la comprende como *cosa en sí* mediante la separación de su constitución y su existencia (Bonefeld, 2004). Conceptualizar significa *determinar* o presentar la forma específica de la composición abstractivo determinante en que se autoconstituye la existencia autoescindida de la cooperación como práctica social. La conceptualización de la cooperación se nutre de una "teoría de determinación [que] plantea el tema de la sociedad como una sociedad constituida en y a través de la práctica humana" (Bonefeld, 2004, p. 37).

---

[14] Me distancio de la crítica de Adorno a Marx y Hegel, según la cual las "insuficiencias teóricas" de estos autores radicarían en su "fetichismo conceptual": el concepto sería como una "envoltura subordinante que lo abarca todo" (Adorno *Apud* Dunayevskaya, 2010, p. 232). Como advierte Dunayevskaya, esto yerra como crítica a Hegel. No hay duda en la *Ciencia de la Lógica* sobre el "concepto como sujeto, como realidad y no como una clase de ontología cerrada" (p. 234). Sigo en esta línea la sugerencia de Gunn (2005, n. al p. pp. 127-8) de leer las categorías de la *Lógica* de Hegel como abstracciones determinadas o reales, como género-especie en riesgo o en juego en la autoconstitución de la experiencia.

Desde esta óptica, la cooperación capitalista es el modo de existencia de la cooperación en la forma valor. No es solamente que la cooperación dependa "de" la existencia abstracta del trabajo, pues esto implicaría una comprensión dualista de cooperación y trabajo. Más bien, cooperación y trabajo son formas mediatamente constitutivas en la forma valor: en la forma trabajo abstracto *ya estaba en juego* o en riesgo la cooperación capitalista. El trabajo abstracto y la cooperación capitalista *no se suceden temporalmente*, sino que el trabajo abstracto "ya suponía" o implicaba la cooperación en forma capitalista. Como dos abstracciones determinadas que son, *dependen la una de la otra*[15]: la *separación del trabajo de sus condiciones no tiene ningún sentido sin su reagrupación abstracta*. Al mismo tiempo, sin el proceso de lucha consistente en la alienación o contraposición entre trabajo y condiciones de trabajo, la cooperación capitalista es inconcebible, porque esta última es cooperación entre asalariados *en cuanto tales*: no hay cooperación capitalista sin asalariados, sin seres humanos existentes en una forma contrapuesta a sus condiciones de trabajo. Esto significa que *la cooperación capitalista es una abstracción determinada que compone el proceso de lucha de clases en que consiste la escisión fundamental del trabajo como modo autoalienado de existencia*. Lo que posibilita que el capital dé "el paso siguiente", consistente en unir, en la forma de cooperación capitalista, a los productores libres de sus condiciones, será un proceso de lucha. En ese proceso, el capital deberá resultar exitoso en conseguir mantener las condiciones del modo autoalienado o abstracto de la actividad humana, pero *no temporalmente "antes", sino simultáneamente.* En esa lucha práctico social, el proceso de valorización produce y requiere una unidad entre cooperadores que eran ya "libres" de sus condiciones. La forma valor une seres humanos presupuestos como separados. La unidad que produce el capital es una unidad abstracta, autoescindida, o unidad en separación: una unidad abstracta que *aparece realmente como frente a* los cooperadores productores y que requiere y produce, *pone y presupone*, la abstracción determinada consistente en la forma de contraposición práctico social entre trabajo y sus condiciones.

### *I. IV. Nota sobre lecturas abstractamente empiristas de la cooperación en* El capital

Esta clave prácticamente reflexiva o abstractivo determinante con que leemos la teorización marxiana (Gunn, 1989) y sus categorías de cooperación y cooperación capitalista, trabajo y trabajo asalariado, hace posible comprender de manera crítica expresiones aparentemente fetichistas de Marx, como la siguiente:

> la cooperación entre los asalariados *no es más que* un efecto del capital que los emplea simultáneamente. La conexión entre sus funciones, su unidad como cuerpo productivo global, radica fuera de ellos, en el capital que los mantiene cohesionados [énfasis añadido]. (1975a, p. 403)

[15] Según se detallará en las secciones III y IV de este capítulo, Gunn (1987) distingue dos usos para la noción de abstracción en Marx: por una parte, el sentido de abstracción que la mediación constitutiva saca a la luz, esto es, la abstracción determinada; y, por otra, aquella que corresponde a la comprensión habitual mediación, la abstracción en sentido empírico. Confundir ambas equivale a oponer esencia y apariencia de manera dualista. Véase también: Gunn, 1989; 1987a.

Solo si separamos constitución de existencia la expresión “no es más” en este pasaje se nos aparece como fetichista. Solamente haciendo abstracción del proceso de lucha de clases consistente en la escisión entre trabajo y condiciones de trabajo; solo considerado desde ese proceso desde el punto de vista de asalariados como *puramente* asalariados puede considerarse que la cooperación, simplemente, “no es más que un efecto del capital”. En otros términos, si se naturaliza o fetichiza a los productores como *asalariados puros,* o como no mediatamente constituidos, el pasaje anterior se hace ininteligible: la cooperación “no es más” que capitalista. Así como el trabajo es más que trabajo asalariado, también cooperación es más que cooperación capitalista y es más que un puro efecto del capital.

Lo anterior equivale a afirmar que la expresión de Marx *es incomprensible si no se considera la cooperación capitalista como abstracción determinada*. Si no consideramos que Marx está tratando la cooperación y los asalariados como abstracciones determinadas, es decir, como formas sociales existentes en una mediación constitutiva o totalizante, se hace imposible comprender esta formulación de Marx. En ella Marx está haciendo provisoriamente abstracción del proceso de lucha que supone y constituye estas formas porque está expresando la consistencia misma de la forma social abstractivo determinante como autocontradictoria o “realmente” fetichista.

Consideramos, por esto último, que este es el motivo de la utilización de términos aparentemente lapidarios o puros: “es”, “son”, “no *es* más que”. La forma social misma tiende a tratarse a sí —o a aparecer *para sí*— como considerando a los asalariados como puros, como abstracciones empíricas, como existencias improducidas, y no como abstracciones determinadas o procesualmente constitutivas. Si no consideráramos esto, leeríamos de manera empirista el pasaje y llegaríamos a la absurda conclusión de que Marx está defendiendo la cooperación capitalista y el trabajo abstracto no como formas, sino como cosas.

Según este modo empirista de leer la teorización marxiana, la cooperación capitalista sería abstractamente idéntica a la cooperación. Sin embargo, esto es exactamente lo contrario de lo que afirma Marx en el tomo tercero de *El capital* a propósito de la relación entre las categorías de trabajo y trabajo asalariado, condiciones de trabajo y capital, tierra y renta de la tierra. Sostengo que esta *crítica, contenida en dicho tomo tercero, es plenamente operativa en el terreno de la cooperación; es el sentido exacto en que Marx emplea las categorías de cooperación y cooperación capitalista del tomo primero*. La abstracta identidad entre ellas es precisamente lo que Marx está criticando. Si la forma “asalariados” es leída como abstracción empírica (Gunn, 1989), la pregunta fundamental, ¿cómo este contenido —la cooperación— adopta esta forma —la cooperación capitalista—?, tiende a desaparecer. Esa desaparición de la pregunta por el concepto de la forma históricamente específica, por la constitución abstractivo determinante de las categorías constitutivas de la forma social del valor, es justamente la crítica que Marx propone en *El capital* a la economía política de su tiempo. Esa aportación crucial de dicha obra se extravía en la lectura empirista de los “es”.

De modo que es solo desde el punto de vista fetichista de la cooperación que la *diferencia* como mediación constitutiva del antagonismo en la forma del trabajo y en la

cooperación parecen desaparecer en una inmediatez aconceptual o identidad abstracta. La cooperación aparece *como cooperación capitalista pura* solo considerado por el lado en que los productores aparecen inmediatamente como productores privados independientes, esto es, *en cuanto puramente separados* de sus condiciones de producción. Considerado el trabajo como identificado pura o abstractamente como trabajo asalariado, los productores no entran en contacto entre sí sino mediante la cooperación capitalista:

> *En cuanto* personas independientes, los obreros son seres *aislados* que entran en relación con el mismo capital, pero no entre sí. Su cooperación no comienza sino en el proceso de trabajo, pero en el proceso laboral ya han dejado de pertenecerse a sí mismos. Al ingresar a ese proceso, el capital se los ha incorporado. En cuanto cooperadores, *en cuanto* miembros de un organismo laborante, ellos mismos no *son* más que un modo particular de existencia del capital [énfasis añadido]. (1975a, p. 405)

La expresión "en cuanto" en este pasaje, apoya lo sostenido anteriormente. Quiere decir que Marx está haciendo abstracción de la mediación constitutiva, y presentando una apariencia real o abstracción determinada como un resultado puro, evitando repeticiones del proceso de constitución que previamente expuso. Presenta la existencia sin la constitución, porque esa es la forma inmediata del valor, pero no porque sostenga que lo que hay es existencia pura, ya independizada de la constitución. Nosotros al leer el proceso de reconstrucción de las mediaciones abstractas de la forma valor en *El capital*, sabemos que hay todo un proceso de mediación constitutiva —de abstracciones determinadas— para llegar a exponer la forma inmediata en que aparece la relación social para la conciencia fetichista real. Si hacemos abstracción del lado constituyente de la forma, entonces podemos llegar a formular el malentendido de que la cooperación "no es más" que un modo del capital como objeto —ya— mistificado.

## II. Contra una comprensión dualista de cooperación

¿Cómo es que la fuerza genérica de la cooperación surge "de la cooperación misma" como *diferente* de su forma social determinada y específica? En otros términos: ¿cómo es que la cooperación *aparece como* cooperación capitalista y, sin embargo, no se agrupa de manera abstractamente idéntica con ella? Ciertamente, la cooperación aparece "solo cuando el capitalista reúne las fuerzas de trabajo". Pero, al mismo tiempo, esta aparición en la forma del valor no es un puro "atributo" de la cooperación. Ahora bien, ¿cómo comprender esa simultaneidad? No huir del problema, como las lecturas empiristas, exige ponernos en contacto con las raíces de la crítica despiadada marxiana.

He sostenido que la idea de que la cooperación no se confunde con la cooperación capitalista puede comprenderse en el sentido de que la cooperación capitalista es el *modo de existencia de* la cooperación (Gunn, 1987, 2005), y más precisamente, un modo de existencia dual, contradicho o autoescindido. El núcleo del argumento consiste en *sostener que el carácter dual de la cooperación no significa defender una relación "dualista" entre cooperación y cooperación capitalista*. Para apoyar lo anterior, podemos comenzar por

argumentar que Marx no concibe de modo dualista la relación entre forma y apariencia, como si la forma

> fuera algo *opuesto* a la esencia o la realidad —como si la apariencia de algo pudiera ser eliminada o alterada sin por ello dar lugar a un cambio esencial en la naturaleza (el *contenido* o la realidad) de ese mismo 'algo' [énfasis añadido]. (Gunn, 1987, p. 58)

Marx no sostiene de forma dualista que la apariencia es menos real que una realidad "por detrás" que oculta de manera fetichista (Gunn, 1987, p. 59). La relación entre apariencia y esencia es inmanente: *la esencia cambia con la forma*. Esta es la noción marxiana de esencia que leemos persistentemente en *El capital*. Desde esta perspectiva no hay cabida para un entendimiento dualista de las categorías de esta obra marxiana, así como tampoco para una tal lectura del concepto de cooperación: n*o hay una agrupación abstracta entre cooperación y cooperación capitalista, y tampoco una cooperación no capitalista entendida como un punto prefijado al que cabría acercarse desde fuera*. Ambas formulaciones eluden el problema mediante respuestas inadvertidamente dualistas. Responder a la pregunta de Marx: "¿cómo este contenido adopta esta forma?" precisa una crítica despiadada de esta manera habitualmente dualista y empirista de concebir la práctica social humana.

En los subapartados siguientes presento algunos aspectos de las lecturas dualistas de la obra marxiana, cuyo contenido está implicado profundamente y de diversos modos en los argumentos y explicaciones que las teorizaciones actuales ofrecen alrededor de las preguntas por los emergentes fenómenos sociales en torno a la cooperación y a las luchas autogestionarias del presente.

### *II. I. Concepto hegeliano de esencia en Marx*

Como adelanté, asumir críticamente el problema planteado en las preguntas con que inicié este apartado II requiere un esfuerzo conceptual mayor. Una parte de este esfuerzo consiste en una cuestión quizás no muy novedosa pero de enorme relevancia para lo que aquí discuto: la concepción de Marx sobre el modo de relación entre forma y apariencia se apoya en el tratamiento que Hegel hace de apariencia —fenómeno— y esencia en la *Doctrina de la Esencia* de su *Enciclopedia* (Gunn, 1987). En esta obra Hegel sostiene que "la esencia no está […] detrás o más allá del fenómeno, sino que siendo la esencia lo que *existe*, la *existencia* es fenómeno" (2017, p. 315, § 131). En esta órbita conceptual es que cabe comprender la afirmación de Gunn de que "la apariencia es el *modo de existencia* de la esencia [énfasis añadido]" (Gunn, 1987, p. 58)[16]. La esencia aparece diferenciándose a sí misma. Es "en ese diferenciarse cómo la esencia existe" (Gunn, 1987, p. 58).

A tal punto es relevante esta raíz hegeliana de las afirmaciones de Marx en *El capital* y los *Grundrisse*, que, como subraya Gunn, de no considerarla llegaríamos a la absurda conclusión de que Marx está defendiendo una perspectiva fetichista en algunas referencias como los pasajes revisados *supra* —I. IV—. Para ejemplificar este argumento, Gunn cita el célebre pasaje donde Marx sostiene que las relaciones sociales, que aparecen como

[16] Esta y todas las traducciones de esta tesis son mías.

"relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas", aparecen "como lo que son" (Gunn, 1987, p. 59)[17]. Cada "es" y cada "son" que leemos en Marx "tiene un *cómo* concomitante, y depende de él" (Gunn, 2005, p. 124). En otros términos, estas "eseidades" son modalidades de existencia o abstracciones determinadas, y no un "algo" más allá. Son la consistencia totalizante de la experiencia del proceso práctico social.

Por otra parte, una interpretación no dualista de apariencia y esencia no implica, en términos de Gunn, que la mistificación esté "inscrita" de tal modo en la realidad social capitalista que la práctica revolucionaria resulte *imposible* al interior de dicha realidad (2005, p. 124). Este punto es crucial para apuntar a una crítica consistente contra las lecturas escépticas de la autogestión y del cooperativismo anticapitalista. A partir del argumento de Gunn, es posible inferir que el sostener dicha "imposibilidad práctica" equivaldría a una insistencia dualista incompatible con la idea de forma. Esta insistencia suprime inadvertidamente el carácter dual o autoescindido de la cooperación, y conduce a que la única manera de comprender el antagonismo sea "ubicándolo fuera del ámbito de la experiencia" (Gunn, 1987, pp. 59-60), "como algo *opuesto* a un contenido que sería distinto de" la forma (Gunn, 1987, p. 60). La comprensión empirista de la crítica inmanente marxiana sostiene que una cooperación no capitalista esta literalmente ausente como práctica social en la forma social "dominante". Una cooperación no capitalista puede ser algo "postulado", algo cognitivo o puramente metateórico. Pero a partir de estos argumentos de Gunn, y si la consistencia constituyente o abstractivo determinante no puede ser una cuestión puramente metateórica —pues esto sería incompatible con la crítica inmanente y con la teorización prácticamente reflexiva de Marx como unidad teoría-práctica (Gunn, 1987, 1989)—, *esta cooperación postulada debe ser objeto de crítica*, porque ella supone una cooperación no capitalista abstracta, puramente inexistente y paralela a una cooperación existente *puramente* mistifica*da*. La cooperación no puede, desde este punto de vista, ser criticada como experiencia práctico social autoescindida.

La "cooperación no capitalista postulada", de acuerdo con estas consideraciones, regresa a la metafísica que Hegel hizo añicos con su concepto de esencia, concepto este último que fue asumido por Marx (Brassier, 2021). Para esta comprensión empirista, la existencia práctica de la cooperación no capitalista equivaldría a lo que antes llamé *diferencia indiferente*; una diferencia externa. De acuerdo con la idea abstracta de negatividad, habría que —por parafrasear a Hegel— traer *de donde sea algo otro* para negar la forma capitalista de cooperación. Habría que pretender *negar indeterminadamente* una cooperación que *es* capitalista y no una práctica humana *auto*alienada. Esta pretensión equivaldría a sacar de la nada una "cooperación invertida" a la Negri[18]: *además de* prestar atención al desarrollo de la

[17] Sugiero que la comprensión de la apariencia como mediación o modo de existencia nos permite comprender que, en estas expresiones, Marx está sosteniendo que esas relaciones *aparecen como* no contradictorias, como podría pensarse desde el punto de vista de la *Doctrina del ser* de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Si lo pensamos desde el punto de vista de la *Doctrina de la Esencia* de esta obra, donde Hegel ya desarrolla la unidad diferenciada entre esencia y apariencia, se comprende que haya una apariencia de "ser" que es en realidad contradictoria (Dri, 2007).

[18] La crítica de esta comprensión de la cooperación se desarrolla en la sección V. II. del capítulo segundo.

cooperación capitalista productiva misma, deberíamos "también" comprender la genealogía desde la perspectiva de la cooperación invertida. Así, podríamos hacer "también" una "teoría de" la cooperación invertida[19].

El camino de esta autoincapacitación para comprender la relación inmanente entre esencia y apariencia conduce a un extravío que desemboca en un entendimiento que enquista una estructura de opuestos o alteridades. Estos polos expresan maneras dualistas de comprender las nociones marxianas de mistificación o fetichización. Para una de ellas se impondría la pregunta sobre la relación *causal* entre esencia y apariencia —determinismo—. Para la otra, tendríamos que decidirnos entre esencia y apariencia —reduccionismo— (Gunn, 1987). *Esta estructura dualista funciona como una excusa que ocluye las posibilidades de comprender a la cooperación como práctica social modal o inmanentemente autoescindida*: o bien la cooperación *causa* la cooperación capitalista o viceversa, o bien la cooperación capitalista no es real, sino que lo real es la cooperación, o viceversa. A través del tratamiento de las categorías reales de manera empirista, esta perspectiva dualista tiende a socavar toda base política para una *auto*emancipación revolucionaria. El carácter dual o autoescindido de la cooperación y su conexión con la crítica de la oposición entre esencia y apariencia en la teorización marxiana enfáticamente hegeliana permite argumentar contra estas dos comprensiones fetichistas de la cooperación —el reduccionismo y del determinismo—, sustrato argumental fundamental en las teorizaciones contemporáneas sobre la autogestión.

### *II. II. Dualismo y transición*

La lectura dualista de la relación entre esencia y apariencia lleva a leer las categorías de *El capital* de manera externa. Las "metamorfosis" o "transformaciones" con que Marx va trabajando las formas del valor llevarían, desde este punto de vista, de un "ser" a "otro" en una sucesión temporal. En forma progresivamente lineal, esencia coincidirá con apariencia en algún momento del futuro; la cooperación en algún momento futuro encontrará su esencia y dejará de ser cooperación capitalista.

Esto es especialmente sensible en una lectura externamente temporal de ciertos pasajes de *El capital*. Cuando Marx explica, por ejemplo, que al alcanzar determinada extensión el intercambio de mercancías (1975, p. 90), los productos "adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso" (p. 89), pues a los productores, "las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir […] como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas [cursivas añadidas]" (1975, p. 89). La raíz de una lectura empirista de estos pasajes nos remite, siguiendo a Gunn, al marxismo engelsiano, famoso por haber sostenido una comprensión exterior entre calidad y cantidad. Según esta

[19] Si este fuera el caso en la teorización marxiana, acertarían las críticas del *Gattungssein* marxiano que insisten en leer en él un puro "también". Para una crítica contra esta lectura del ser genérico véase: Brassier, 2021. Este autor defiende la necesidad de leer al ser genérico marxiano como una trasposición de la seipseigualdad auto-escindida hegeliana.

perspectiva, cabría suponer algún momento hipotético futuro en que el cambio cuantitativo "pasará a" cambio cualitativo. Esta comprensión fue refrendada y extendida posteriormente por Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos.* Frente a la presentación de Hegel de la cantidad *como* cualidad en la *Ciencia de la Lógica*, Lenin comenta que se trata sencillamente de un pasaje "tratado oscuramente" (Gunn, 2005, p. 127).

El centro de este crucial problema, "el mayor fallo del pensamiento marxista putativo del *Diamat*" (Gunn, 2005, p. 127), consiste en que, si la cantidad no es *ya* modalidad de cualidad y viceversa, si las categorías de *El capital* no son interpretadas como abstracciones determinadas, *se pierde la comprensión de estas como consistencia constitutiva de la forma social, como lucha de clases*. Las categorías pasan a valer como bolas de billar, diría Lukács (2009), como objetualidades puras, insondables o vacías *frente a* la práctica social. La "transformación" de las formas del capital no depende de nosotros, sino de un desarrollo puramente "objetivo" de las categorías, que "llegarán" por sí solas a un cierto "desarrollo" que pondría fin al capital. El "desarrollo" de la ley del valor no es visto *como* lucha de clases porque las categorías no constituyen práctica social. Las categorías ya no están plenamente en juego o en riesgo como totalización, sino que han quedado abstractamente sustraídas de ella. Se ha puesto, de manera puramente *escéptica*, un vacío inefable entre la objetividad social de las categorías de *El capital* y la práctica social: hay categorialidad objetiva y "también" lucha de clases[20]. La consideración dualista de las categorías como algo que "pasa a" una cualidad diferente se sustrae del contenido abstractivo determinante constitutivo de la cantidad-cualidad, vaciando las categorías y dando origen a la sociología marxista y a la economía burguesa (Gunn, 2005, p. 128). *La consecuencia es que cooperación no capitalista no puede ser una cualidad constitutiva en juego en la práctica social.* Lo que cabe esperar es un incremento puramente cuantitativo de lo que "es": la cooperación capitalista.

Hay que advertir que, de acuerdo con esta lectura hegeliana de la crítica marxiana, la consideración de las categorías del pensamiento como "idénticas al mundo exterior" no significa que no sean *distintas* de él[21], solo que se trata de una diferencia no indiferente sino *interna*. La dialéctica se refiere a lo que Marx llama "práctica revolucionaria" y Hegel "idealidad" o idealismo (MacGregor, 2015, p. 12), y trata del esfuerzo o trabajo creativo que Marx comenta en el célebre pasaje sobre el *peor albañil* y la *mejor abej*a. La relación entre esa creatividad y la objetividad *no suprime en un vacío la objetividad, sino que es su tratamiento*. Pero lo tratado no es algo frente al sujeto, sino que es la "cosa misma" o el absoluto. En ella estaban *ya en juego o en riesgo* el objeto y el sujeto como momentos de una totalización (Gunn, 2005). Lo creativamente tratado cuenta como un autotratamiento. Este *auto*tratamiento del contenido de la cosa misma se relaciona con lo que Hegel llamará consumación del escepticismo y es un argumento central de su dialéctica especulativa (Rose, 2017, 2023).

---

[20] La raíz de la crítica radical a este vacío escéptico o "indiferente también" pertenece al pensamiento de G. W. F. Hegel (1966).

[21] En el apartado III. II. I. del capítulo primero me refiere críticamente a la posición que sostiene que la lectura hegeliana de Marx conduciría a una radicalización subjetivista.

Desde esta perspectiva es posible argumentar que categorías habitualmente presentadas como puramente cuantitativas, como valor, plusvalor, trabajo, cooperación, eran siempre *ya* cualidad, abstracciones determinadas en juego en el proceso de autoconstitución de la forma social, y por eso lucha de clases. Como advierte Gunn, todo el carácter crítico inmanente de *El capital* depende de esta noción hegeliana de "transformación" o "transición" de cualidad-cantidad[22] que fue tomado por Marx de la *Ciencia de la Lógica* (MacGregor, 2015) o de su formación hegeliana.

> Incluso el concepto, precisamente, de una relación inversamente proporcional como la que se da entre el trabajo necesario y el plustrabajo es seleccionado por Hegel como ejemplo para demostrar cómo y por qué las distinciones cuantitativas requieren ser construidas también como cualitativas: aquí, si es que lo hace en algún lado (cf. MacGregor, 1984) el concepto de plusvalía se desenvuelve en el pensamiento de Hegel. (Gunn, 2005, p. 128)

Así, Marx subraya que no se trata de considerar las leyes del desarrollo de la forma de valor desde un punto de vista puramente cuantitativo, sino del contenido que estas leyes o formas son:

> No se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad. (Marx, 1975, p. 7)

La consideración puramente cuantitativa de las formas de la socialidad del valor es dualista porque, al ubicar la cantidad frente a la cualidad, convierte a dichas formas en objetividades abstractas *intratables* poniendo, inadvertidamente, un vacío entre práctica social y la objetividad de esas categorías. Desde esta perspectiva dualista de la transformación, la "férrea necesidad" de la que habla Marx es leída como algo puramente contrapuesto a la libertad. Es el tratamiento dualista de las categorías de necesidad y de libertad lo que yace en el fondo de la comprensión fetichista de las categorías reales de la teorización marxiana, y por ello de la cooperación. *El tratamiento dualista coincide en este sentido con las nociones de misticismo e inversión que Marx emplea en su crítica*.

Anteriormente señalé que el mundo invertido o fetichismo de la cooperación consiste en que la "fuerza acrecentada o genérica" de la cooperación se ve como surgiendo no de la cooperación misma como algo constitutivamente *diferente en* su forma histórica capitalista, sino del capital como entidad incondicionada o independiente. Con las consideraciones anteriores busco enfatizar cómo es que *es el dualismo lo que produce que la fuerza genérica desarrollada se vea no como una diferencia generada en la práctica social, sino como una cantidad de un objeto puramente ajeno a la práctica social*. Regresaré sobre esta observación al reflexionar sobre las políticas autogestionarias que apuntan a una multiplicación de la "autogestión de", sea de esferas autogestionadas o de objetos autogestionados.

---

[22] Esto sugiere que el carácter determinado de la abstracción remite a su cualitatividad. El problema de la noción de crecimiento de las fuerzas productivas del marxismo ortodoxo y de la "subsunción real" es su comprensión lineal y no cualitativa de la abstracción. Esto se relaciona con lo que Brassier (2021) refiere como el problema de la comprensión de la alienación desde la idea de "estadios sucesivos". Se ha perdido en esa perspectiva la noción de mediación constitutiva. Asimismo, se pierde su posible relación con la noción de esencia como seipseigualdad autoescindida de Hegel (Brassier, 2021).

¿En qué consiste esta "diferencia *en*" su forma histórica a que se refiere Marx? La cooperación es la diferencia constitutiva de esta "fuerza acrecentada", subraya Marx. Esta no puede entenderse como una cuestión puramente cuantitativa, porque esa diferencia tenía que ser siempre *ya* cualidad. Pero la comprensión exterior entre cantidad y cualidad conduce a una idea de *diferencia indiferente porque sustrae la categoría de su proceso practico social*. Ha vaciado la categoría, y la ha puesto a salvo o "al lado de" la lucha de clases. La ha puesto fuera de riesgo o fuera del absoluto o totalización. Como dice Marx, ha dejado de tratar "con las leyes mismas", y se ha decantado por tratar puramente con su "grado de desarrollo alcanzado". Esta es la razón por la que la teorización burguesa, estrictamente dualista, no puede alcanzar la pregunta sobre "cómo un contenido adopta una forma": el valor no puede conceptualizarse como una totalización desde esta perspectiva. Por ello es que la cooperación deja de ser susceptible de ser comprendida como una diferencia interna, como una contradicción inmanente a una totalización, y deviene cómplice de las consonancias de un primer orden discreto (Gunn, 2005): la cooperación solo puede incrementar algo dado, incuestionable, vacío.

Otra manera de referir esta misma idea podría ser esta: esta perspectiva dualista ha dejado de tratar la categoría de cooperación como *forma* (Holloway, 2017). La forma ha pasado a ser tratada como "especie", o como algo específico "de" un género (Gunn, 2005). Debido a que género y especie no son tratadas como totalización sino como opuestos puros, la totalización género-especie —abstracción determinante o forma— *no puede ser abolida*. *El resultado es que la "diferencia" —que resalta Marx cuando habla de una fuerza genérica acrecentada y de las "leyes mismas"— es vaciada: es "diferencia de", diferencia indiferente*. Quedamos obnubilados por la ajenidad absoluta del objeto como *Object*[23]. Esta alienación no ha *derivado de una suerte de "exceso de subjetividad", sino por una absolutización de la subjetividad y de la objetividad como opuestos segregados por un abismo inefable, intratable o vacío*. El enclaustramiento o enquistamiento en este vacío es lo que en la tradición hegeliana se llama "forma de conciencia" (Gunn, 2005, 103; Hegel, 1966). *Es la forma de conciencia el núcleo del tratamiento abstracto de la autogestión cooperativista en lucha; de su consideración como una cualidad o diferencia puramente indiferente, como una determinación que o bien no está en juego (dualismo reduccionista), que no existe, o bien que existe frente al objeto, sin o al margen del capital (dualismo determinista)*. Ambas versiones de dualismo son cómplices responsables tanto del vaciado de la experiencia cooperativista autogestionaria del presente como *diferencia interna*, como de la abstracta postulación de una cooperación no capitalista puramente ausente, aunque esperable para "un futuro".

### *II. III. Dualismo género-especie y determinación de la negatividad*

El dualismo trata la "inversión" que opera en la cooperación *simplemente como la generalización "de" algo particular o específico; considera lo específico no como forma*. Es

[23] Véase sección V. II. del capítulo primero.

necesario dar cuenta de la unilateralidad de esta manera aconceptual de plantear el problema porque enquista la abolición de forma capitalista de la cooperación. Como lo genérico no es un modo de lo específico, no hay manera de que el más allá esté *presente en la forma*; no hay manera de que *lo inmanente sea un modo de lo trascendente y viceversa*. Solo un tratamiento de la "especie" y de "lo históricamente específico" que vea la cooperación capitalista como una mediación constitutiva género-especie es capaz de criticar de manera inmanente el enquistamiento en los polos determinista y reduccionista y la forma histórica de la cooperación.

A esta autoabolición de la totalización en la tradición hegeliana se le llama *negación determinada.* Se trata de una negación de la totalización constitutiva abstractivo determinante de la forma social. No es una negación parcial o mecánica; no es una noción predeterminada de negación. Ella niega la especie-género porque concibe esa totalización especie-género como íntegramente en juego o en riesgo (Gunn, 1989). A la negación que permanece en la oposición pura de género y especie, sujeto y objeto, cantidad y cualidad, sin abolir la totalización, se le puede llamar *negación puramente indeterminada o abstracta*. Es *indeterminada porque no considera el contenido, determinidad o cualidad que constituye inmanentemente la cantidad*; o bien, no considera el género que la especie constituye.

La negatividad indeterminada o vacía no comprende la especificidad de la cooperación en términos totalizantes. Desde el punto de vista de la negatividad indeterminada, la diferencia, lo específico son pensadas como *diferencia indiferente*: una diferencia pensada como especie pura, dentro de un esquema de oposición externa entre género y especie. Desde este esquematismo, la especie no puede pensarse *como* género (Gunn, 2005), como constitutiva o modo de existencia de él. Lo *históricamente especifico sería meramente una especie discreta, una diferencia puramente separada, independiente o incondicionada*. Esto ocurre porque se ha enquistado la oposición entre universalidad y particularidad, impidiéndole ir *más allá de sí a través de sí* de manera totalizante o inmanente.

Para la teorización marxiana la "forma históricamente especifica" no es "algo específico", sino un modo de existencia específico-genérico, particular-universal. La forma es *dual* —proceso de autoescisión—, *no dualista*. Lo especifico es visto *como* modalmente genérico, y lo particular *como* modalmente universal, y en ambos casos viceversa. Esta perspectiva totalizante, abstractivo determinante o *dual* conduce a comprender la cooperación como forma y permite iluminar la crítica inmanente de su modo de existencia determinado.

La lectura en clave puramente negativa de la relación entre la forma históricamente específica capitalista y la diferencia que constituye la cooperación se vincula con la comprensión de la "historización" de las categorías en el sentido de "etapas" abstractamente sucesivas. Estas etapas o fases desaparecen en la nada una detrás de la otra. De acuerdo con esto, las *categorías se enclaustrarían en las condiciones empíricas en las que fueron elaboradas* (Aguiriano, 2021, p. 25). Estas condiciones son vistas como puramente incondicionadas o separadas, no desde una perspectiva absoluta o totalizante. Habría algo, una cooperación capitalista, que dará lugar —de manera abstractamente negativa— a "otro"

algo, una cooperación no capitalista. Este otro no sería un otro de sí, un modo de existencia de la práctica social, sino —para usar la metáfora de Marx— un Robinson Crusoe.

Desde el punto de vista de esta mistificación dualista y temporal abstracta de la transformación o transición, se sostendrá que la cooperación, tal como fue pensada por Marx, se "ha" transformado, perdiéndose la categoría en una nada abstracta o en su instante "históricamente específico". Hoy habría que pensar en lo que "*es"*, y lo que "*es"* es la cooperación capitalista. Este tratamiento permite en teorizaciones actuales afirmar una suerte de transformación empíricamente abstracta del trabajo que invalidaría las categorías de Marx: "la *transformación* del trabajo en capital humano y de los trabajadores en emprendedores […] elimina la base de la alienación y la explotación tal y como Marx las concibió [énfasis añadido]", de modo que el análisis marxiano fallaría a la hora de considerar el neoliberalismo (Brown, 2015). A lo que "es" habría que "agregar algo específico": cooperación capitalista "neoliberal". La agregación no es aquí nada conceptual, sino puramente aditiva o mecánica.

Como se ha subrayado, lo que está detrás de la mistificación de la idea de trasformación, que convierte en una colección de cosas lo que son relaciones sociales constitutivas históricas autoantagónicas, es un entendimiento exterior o dualista entre forma y contenido, especie y género, cualidad y cantidad. Al mismo tiempo, esta oposición dualista entraña, en términos del tomo tercero de *El capital*, una "agrupación" que Marx refiere en términos de un proceso social de identificación entre la existencia material de la cooperación y su figura histórica específica y determinada. *Así, los referidos dualismos que respaldan la oposición abstracta o diferencia indiferente entre forma social y contenido o actividad práctico social devienen el reverso cómplice de una identidad abstracta. La guía de la mistificación de la cooperación es una comprensión abstracta de identidad y de diferencia* cuya expresión en las teorizaciones de la autogestión como lucha se sintetiza en la noción de negatividad abstracta.

La aparentemente trágica obcecación dualista es resultado de que la inversión del mundo es la *forma* real de la socialidad capitalista, expresada en la forma de conciencia (Gunn, 2005, pp. 103, 140; Hegel, 2017a, Introducción); en una "conciencia natural del productor de mercancías", conciencia que percibe como "ser" lo que no es sino una apariencia socialmente mediada (Aguiriano, 2021, p. 24), o, más bien, mediatamente autoconstituyente. Que sea una apariencia socialmente mediada tiene que ser comprendida en el sentido de que es constitutivamente una práctica social humana *y por ello constitutivamente libre*. Por eso, que la cooperación capitalista sea una forma real no puede hacer abstracción de que, como práctica social, es constitutivamente libre. Desde el punto de vista de una comprensión dual de la cooperación, ninguna forma de la cooperación puede aparecer como literalmente no-libre. Si las categorías son cualidad que existe, si comprendemos la teorización de Marx como prácticamente reflexiva (Gunn, 1987a), la cooperación no capitalista ha de ser considerada como una *diferencia o forma que existe*, que es una abstracción determinada y no algo puramente pensado, sólo metateórico, o del futuro. Si "La esencia ha de aparecer", como dice Hegel (2017, p. 315), es porque el movimiento del comunismo debe ser un movimiento real, y no una utopía abstracta. Conceptualizar la

autogestión como abstracción real y autodeterminada, no enquistando la autogestión como un "algo frente a" las relaciones sociales capitalistas, significa comprenderla como una forma autodiferenciada constitutiva de la práctica social, y visibilizar dicha práctica como una *unidad totalizante entre teoría y metateoría* (Gunn, 1989, 2005). Una profundización en estos fundamentos teóricos *resulta imprescindible para presentar la idea de una cooperación y autogestión actuales en-y-en-contra de sus modos capitalistas de existencia y, sobre todo, para ofrecer una respuesta radicalmente crítica no solo a las formas dualistas que atrapan las reflexiones sobre estas experiencias de lucha social, sino también a las preconcepciones escépticas sobre la noción de lucha que les subyacen.*

Con esto en mira, expongo a continuación varias categorías que de algún modo ya se han puesto en juego en este primer capítulo: abstracción empírica y determinada (Gunn, 1987; Bonefeld, 1987); reflexividad práctica (Gunn, 1987a); mediación habitual y mediación constitutiva (Gunn, 1987). Mi argumento consiste en que es la teorización abstractamente determinante la que es capaz de una crítica inmanente de las relaciones sociales constitutivas de la forma valor, y por ello es esta la matriz teórica la que permite romper con los presupuestos abstractos de la reflexión dualista en las teorizaciones autogestionarias. Solo una comprensión de la autogestión desde una perspectiva *totalizante* permitirá comprender el argumento que presentaré en el capítulo tercero: pensar la autogestión como forma del trabajo abstracto, y el brote de cooperativización como crisis de la forma valor.

## III. Complicidad, totalización y abstracción

### *III. I. Complicidad o consonancia teórica*

De la comprensión de abstracción que se sostenga depende si se está en el lado correcto o equivocado de la lucha de clases (Gunn, 2005, p. 116; Negri, 1991). "Abstracción a partir de" y "abstracción en" son formas de *abstracción empírica* que se sostienen sobre la contraposición exterior entre universal y particular. La primera se asocia al inductivismo: llevar los particulares a universales. La segunda subsume los particulares en universales desconectados de la práctica social (Gunn, 1989; 2005, p. 117). Siguiendo al Marx del 44, es posible sostener que la primera corresponde a un positivismo acrítico, perfectamente complementario con la segunda, un idealismo acrítico (Marx, 2010a, p. 332). La primera aísla o independiza la teoría de primer orden —o empírica— conduciendo una *circularidad viciosa* (Gunn, 1989). Esta última es aquella situación donde la teoría auto valida sus propias categorías, presuponiendo lo que tendría que demostrar. La metateoría —la filosofía—, entendida como ámbito *opuesto a* o *separado de* la teoría viene a romper con el circulo y pasa a validar las categorías de la teoría. El problema es que esta interrelación *lineal o causal* entre teoría y metateoría nos lleva a la necesidad de formular una meta-metateoría para justificar, a su vez, a la metateoría. Continuar en este raciocinio lineal o sucesión exterior nos

conduce a una *regresión infinita* que nos exige añadir sucesivamente nuevos ordenes de justificación a los anteriores[24].

El inadvertido problema que mantiene enclaustrado el planteamiento en la regresión infinita consiste en que se halla presupuesta a la filosofía como región discreta *opuesta a* la teoría. Gunn señala que esta independización de la filosofía como metateoría pura solo comenzó con Kant, llegando a su pináculo en el siglo XX con Russell y la metodologización de la filosofía (Gunn, 1989, p. 91). Lo lógico pasa a corresponder al formalismo de los "tipos lógicos", perdiendo toda connotación sustantiva. La independización del primer orden desemboca en el positivismo y la del segundo orden en el "tedio" de lo puramente metateórico (Gunn, 1989, p. 91).

La reciproca indiferencia entre teoría y metateoría conduce a una *complicidad* o *consonancia teórica* en la que una *atiende a* —o "hace el trabajo sucio" de— la otra. Esto conduce o a la circularidad viciosa —la teoría plantea los problemas que la metateoría resolverá— o a la regresión infinita —la filosofía como rama técnica independiente resuelve los problemas de la teoría, apoyando sus conceptos genéricos— (Gunn, 2005, pp. 101-2, 129). Nada se soluciona apelando a un "regreso" a un supuesto "mundo real" con el que presuntamente podríamos prescindir de la filosofía —como *parece* sugerir Marx en la *Ideología Alemana* (2014)—, pues no hay un tal presunto primer orden en que no exista metateoría (Gunn, 1989; 2005). Esta fidelidad al inductivismo permanecería atrapada en un mundo donde los hechos falsos pueden ser verdaderos y los verdaderos falsos.

Esta contraposición pura entre teoría y metateoría está en la base de las teorizaciones dualistas sobre la forma de la cooperación. Podría decirse que el dualismo de tipo reduccionista es afín a la circularidad viciosa y el dualismo determinista a la regresión infinita. Ninguno de ellas permite pensar una cooperación no capitalista *en juego* como abstracción determinada que compone la lucha práctico social y su forma específica. Para el primero teoría y metateoría no se escinden; para el segundo, no están en juego simultáneamente.

### *III. II. Cooperación en juego y la totalización teórica de Marx*

La salida de estos caminos tautológicos supone una teoría social que es teoría y metateoría simultáneamente (Gunn, 2005, p. 141); un desplazamiento tanto de la regresión infinita como de la circularidad viciosa. Lo primero por cuanto lo conceptual deja de presumirse como ámbito discreto, y lo segundo porque ponemos en cuestión desde ya las pretensiones de validez de las categorías de primer orden.

Esta unidad teoría-metateoría es lo que Gunn (1989) llama la *totalización* teórica de Marx. Desde esta óptica, la cooperación puede pensarse como forma, lo que implica que la cooperación no capitalista se hace visible como como teoría-metateoría *en juego* o *en riesgo* en la práctica social. Tal totalización es una *unidad dinámica en la diferencia* a la que no se

[24] Esto es lo que ocurre con la célebre crítica del tercer hombre a la teoría platónica de las ideas (Gunn, 1989; 2005).

añade exteriormente nada. Ella está presente y se pone en juego o en riesgo íntegramente en cada uno de *sus* momentos (Gunn, 1987a, 1989). Esta idea es ajena a la comprensión de totalización y absoluto como cierres o principios separados. Para una perspectiva cerrada de "principio", conectada con la noción habitual de mediación[25], "principio" quiere decir precisamente no-absoluto. Esta perspectiva puramente abstracta no asume la idea totalizante de principio, sino un *principio "de*"; un principio fuera de juego. Este "fuera de juego" es lo que postulan las teorizaciones dualistas cuando se enfrentan a la cooperación no capitalista.

Esta radicalidad de la teoría totalizante de Marx se enraíza en la filosofía hegeliana. Para aproximarse a esta relación, resulta útil comentar la metáfora del sabio escolástico, que Hegel utiliza para criticar la "sustracción de riesgo" en la filosofía de Kant. El sabio pretende que puede aprender a nadar antes de echarse al agua (2017, p. 137, § 10). Con esta metáfora Hegel está cuestionando el idealismo subjetivo kantiano en cuanto que aspira a fijar los alcances que puede tener la facultad de conocer como instrumento "de" conocimiento, antes de conocer, antes de "echarse al agua". Según el sabio escolástico sería posible sustraerse de la objetividad en la que el sujeto se encuentra "inmerso" y establecer los alcances de lo que puede conocer y cómo acontece el proceso de conocer. Lo que propone Hegel es que esta posición entraña una *vanidad* porque se pretende absoluta o ilimitada *respecto del* objeto que pretende conocer. El objeto es, para este sabio, algo limitado, por lo que puede sustraerse de él y fijar los límites de su propia facultad de conocimiento desde una independencia pura. Trasladando este argumento al plano de la cooperación, diríamos: el vanidoso dualista se pretende ilimitado, porque *supone que critica la existencia de la cooperación a partir de su conocimiento puro*. La cooperación no capitalista le vendría de su pura subjetividad. El vanidoso se obstina en no *reconocer que la cooperación no capitalista es contenido constitutivo de su práctica como concepto existente*. Se incapacita de asumir que esa resistencia no procede de su infinitud pura, sino que es el objeto que él ya compone.

En el *riesgo absoluto*, que refiere Gunn, y que reside en la base de la idea de crítica inmanente, puede advertirse, de manera enfáticamente hegeliana: todo es agua. La objetividad existe *como* subjetividad y el objeto existe *como* conocer. No hay manera de sustraerse del objeto para fijar los límites del conocimiento, porque esa subjetividad o facultad de conocer, cuyos límites se pretende establecer, está plenamente en riesgo: está constituida como totalización o absoluto teórico-metateórico, sin resto. Solo pretendiendo sustraer algún resto —naturalizar— podría fijarse unas categorías como propiedades eternas del conocer o subjetividad, apartándolas del riesgo absoluto que significa su constitución totalizante. El conocer tiene que ser objeto existente: la cooperación no capitalista tiene que existir modalmente, tiene que estar en juego teórico prácticamente. Una crítica radical de la forma de la cooperación precisa de asumirla como *concepto existente*.

La teoría totalizante "sitúa sus propios términos en el marco del campo práctico del que informa" (Gunn, 2005, p. 129). Por ello no es una "teoría de" nada. Fuera del *campo* de

[25] Véase sección III. II. I. de este capítulo.

contradicciones (Gunn, 1994) —la totalización— no hay ningún resto. Por ello, se anula el dualismo de dentro-fuera, trascendencia-inmanencia, entre otros.

La totalización teórica de Marx socava lo que Hegel llama *forma de conciencia*, la oposición concepto-objeto (Hegel, 2017a, Introducción) sobre la que se sostiene la consonancia o complicidad de la oposición teoría-metateoría. El objeto es detonado como objeto puro, en-sí, o puramente independiente de la conciencia:

> El concepto y el objeto se separan […] en el mismo movimiento en que lo hacen teoría y metateoría. La unidad entre teoría y metateoría sitúa al concepto en el objeto y viceversa. El punto de vista que Hegel denominó de la 'conciencia' se ve superado. Los objetos son detonados. (Gunn, 2005, p. 140)

La forma de conciencia es incapaz de verse *como* modo de existencia del *objeto* y *por ello* de superar*se* como *ser-en-sí*. Esto ocurre porque permanece poniendo al objeto frente a sí de manera *puramente negativa*, auto incapacitándose para detonar, abolir, al objeto como objeto puro —*Object*[26]—. Hegel sostiene que la figura o forma de conciencia se supera cuando ella reconoce que lo que aparecía como ser en sí no era sino un *ser-en-sí-para-la-conciencia*. Ella hace saltar por los aires la contraposición entre ella —"conocimiento"— y su objeto cuando asume que este ser-en-sí *dependía de ella*. En otros términos, cuando reconoce que el presunto objeto independiente era un modo de existencia o forma de ella misma. Pero justamente no porque lo "subsuma", como en el idealismo subjetivo. En lugar de ello, la idea es que el objeto es modo de existencia del sujeto y viceversa, porque el sujeto estaba en juego ya en el objeto y viceversa. *La crítica de la forma de la cooperación es una objetividad en juego, no una idea, no una cuestión puramente subjetiva*. En la cooperación capitalista se encuentra en juego su abolición porque sabemos que ella es forma, *es algo que depende de nosotros y no algo improducido o un "Object" que se "ha independizado" o "automatizado"*. Justo porque la forma es totalización es que no cabe comprender dicha dependencia en términos causales ni unilaterales.

En la primera sección de la *Fenomenología* —"A. Conciencia"—, Hegel detona dos suposiciones modernas. Primero, que un objeto que se pretende conocer se encuentra de un lado, y un sujeto, que llevará a cabo la tarea del conocimiento, de otro. Segundo, que hay un interior del objeto —la presunta "esencia" — y, por otro lado, un exterior del objeto —la apariencia— (Méndez, 2022). La conciencia, en el camino de su experiencia, hace intentos por verificar la oposición, hasta que logra acceder al "interior" del objeto. En ese interior, la conciencia no encuentra nada más que a sí misma viéndose aparecer como objeto: era ella la que ponía tanto el interior del objeto, que debía ser "descubierto", como el exterior (Hegel, 1966, p. 104). Más adelante, la conciencia se revelará como *espíritu*. El espíritu en Hegel es la unidad de las conciencias, la *actividad* humana o vida de un pueblo. Hegel expresa esta idea en su célebre "Yo es Nosotros y Nosotros, Yo" (Hegel, 2017a, p. 95). Sin embargo, incluso a partir de la superación de la forma de conciencia en la autoconciencia en el recorrido de la *Fenomenología*, se tiene ya el *concepto de* espíritu. Este nos permite ya apartarnos tanto "de la apariencia coloreada del más acá sensible" como de "la noche vacía del más allá

[26] Véase sección V. II. del capítulo primero.

suprasensible", sostiene Hegel (2017a, p. 95). Sugiero que estas últimas expresiones de Hegel sobre la superación de la forma de conciencia pueden leerse como superación de las abstracciones empíricas: tanto la "abstracción a partir de", como la "abstracción en", respectivamente. La superación o abolición de la forma de conciencia coincide con el detonar la abstracción empírica y la consonancia teórica. Esa oscilación entre el singular abstracto y el universal abstracto, que mantienen como hipótesis las variantes de la abstracción empírica, es lo que es detonado mediante la crítica hegeliana. Ella nos invita a pasar de la colorida o vacía abstracción empírica "al día espiritual de la presencia" (Hyppolite, 1987, pp. 28, 73). *Aquí se ofrece ya la aparición de la abstracción como determinada, real o sustantiva* —teórica-metateórica— o, en términos hegelianos, como *pensar objetivo*.

La superación de la forma de conciencia muestra que la metateoría era teoría y viceversa. Ambas eran ya una totalización, "y la opinión kantiana […] del conocimiento como instrumento tropieza con sus propios pies" (Gunn, 2005, p. 140): estalla toda posibilidad de un "conocimiento *de",* o de una "teoría de". Esa integridad o totalización y sus momentos es un auto resultado de sí misma de la auto*conciencia como actividad o práctica social humana* autoconstituyente. Este tipo de teorización o teoría social es la contenida en *El capital*. Gunn propone llamarla *reflexividad práctica* (1987a) o teoría *determinantemente abstracta* (2005, p. 132).

La reflexividad práctica, sostiene Gunn, presenta un triple aspecto: "pensar su objeto plantea ya la cuestión de su presencia [la del pensar como práctica social] en ese objeto" (1989, p. 93). En otros términos, la reflexividad práctica plantea ya su actividad como constituyente de *su* objeto. Tematiza el objeto como resultado de la actividad práctico-reflexiva como práctica social. En términos hegelianos, lo tematiza como actividad de reconocimiento de que lo que aparecía objeto puramente contrapuesto era un *ser-en-sí-para-la-conciencia*. La teorización totalizante o prácticamente reflexiva marxiana tematiza las categorías mediante las que se piensa el objeto y a la vez la validez de estas, es decir es teórico metateórica. La teorización es práctica y viceversa, sin un resto exterior. Profundizar críticamente en el segundo orden *es* el proceso o actividad de profundizar en el primero, y viceversa.

Esta crítica hegeliana de la forma de conciencia, la crítica de la "teoría de", que Gunn utiliza como clave de lectura de las categorías marxianas, permite, sostengo, hacer una crítica radical de los planteamientos sobre la cooperación en las teorizaciones sobre las luchas autogestionarias. El dualismo entre teoría y metateoría en estas teorizaciones hace imposible pensar la categoría de cooperación como forma, como una abstracción real o determinada constituyente de la práctica social. La idea de una cooperación no capitalista como algo paralelo a la cooperación capitalista —dualismo determinista— o como algo postulado puramente teórico —dualismo reduccionista— obtura las posibilidades de pensar la cooperación como lucha de clases, y su fundamento se encuentra en que insiste en postular una "teoría de" la cooperación.

### III. II. I. Teorización prácticamente reflexiva, mediación constitutiva y mediación habitual

Es muy relevante advertir que la unidad teoría-metateoría no implica una interdependencia *causal* entre los términos, pues por esta vía se introduciría necesariamente una relación externa entre ellos. De acuerdo con el punto de vista causal —y por ello, dualista— la relación no podría nunca ser constituyente de los términos, porque se partiría y presupondría los términos como dados[27] para obtener, solo lógicamente después, la relación. Esta idea de relación es incompatible con la crítica inmanente. La reflexividad práctica de Marx y la filosofía especulativa de Hegel plantean, en cambio, una relación interna o constituyente de los términos: teoría de primer orden y metateoría se constituyen en su relación, y éste es el significado de que sean una totalización. En la teoría de primer orden está ya *todo en juego* para la filosofía, y viceversa.

Que la reflexividad práctica plantee una relación interna como constituyente significa que la relación es pensada como mediación en un sentido no dualista. La relación es un término intermedio constitutivo de la relación. Esto significa algo distinto a la idea de relación causal entre términos, pues la comprensión de la relación como mediación constitutiva no presupone una relación inmediata o de yuxtaposición entre ellos: *el término intermedio no crea la relación causalmente, no es su condición externa, sino que es el proceso activo de autoconstitución de la relación misma, un proceso histórico concreto de lucha*. Esta noción de mediación constituyente será un eje central en nuestros argumentos respecto a las limitaciones de los análisis contemporáneos de la forma de la cooperación y las experiencias de los brotes autogestionarios. En particular, será la categoría que nos permitirá proponer que estas teorizaciones pueden comprenderse como postulaciones de una idea fetichista de autogestión: la "autogestión de"[28].

Gunn (1987) distingue varias posibilidades para el *campo* o totalidad conceptual de la mediación: (a) La primera consiste en que dos o más términos puedan ser mediados a través de un tercero, que sería su mediación. La segunda posibilidad (b) es que exista un único término que se media a sí mismo a través de un segundo. Dentro de este segundo caso, se distinguen dos sub casos: (b.1) el caso de que la mediación del término consigo mismo no sea reciproca, o bien (b.2.) que sí lo sea. En este último caso, existirán dos términos, cada uno de los cuales será la mediación del otro. Los casos (a) y (b.1) corresponden a lo que aquí entenderé por *mediación habitual*. El último caso (b.2), en cambio, es el caso de una mediación constitutiva y corresponde al concepto de reconocimiento mutuo en Hegel: la situación en la que cada uno de los dos términos "es para el otro el término medio [la mediación], a través del cual cada uno de ellos se media a sí mismo consigo mismo y se une consigo mismo" (Hegel, *Apud* Gunn, 1987, p. 57). Que cada termino sea para el otro el

[27] Como en la célebre metáfora de las bolas de billar de Lukács (2009, p. 105).
[28] Desarrollo este punto en las secciones II. II. del capítulo segundo, y en los comentarios finales de esta investigación.

término medio puede decirse de otra forma: que cada termino sea el *modo de existencia* del otro.

La crítica de la mediación habitual es crucial para comprender la reflexividad práctica como teoría social capaz de dar cuenta de una transformación inmanente. Si un único término se media a sí mismo es porque se trata de un proceso que totaliza aspectos que se suponía discretos. Como la relación interna es constitutiva de los términos, y como además la mediación es la relación de los términos en cuestión, *la mediación es el modo de existencia, forma o apariencia de los términos que la mediación relaciona internamente*, precisamente porque la mediación tiene un carácter constitutivo de la experiencia social práctica.

La distinción entre mediación habitual y mediación constitutiva se relaciona con la que Hegel hace entre *Verhältnis* y *Beziehung*. Ambas nociones han sido traducidas al español como "relación", sin embargo, para Hegel la primera supone una condición de subordinación entre la voluntad y lo que se le *opone*. Una voluntad que es libre, o que se refiere a sí misma, "reconoce la diferencia o las determinaciones, y por ello no está en condición de relación (*Verhältnis*), es decir, de subordinación" (Rose, 2023, pp. 122-3), sino de *Beziehung*. Esta última nos remite al carácter constitutivo de relación. *En el reconocimiento, la objetividad no "desaparece" como la objetividad en la forma de conciencia: como si simplemente se opusiera a la subjetividad y esta tuviera que subordinarla. Más bien, la objetividad deja de ser algo subordinado, constituido "por", y pasa a ser algo auto-constitutivo*. El reconocimiento en la *Beziehung* no equivaldría a un "reconocimiento de". El mito que presenta la filosofía hegeliana como una "absolutización del sujeto", como "radicalización del idealismo subjetivo", se sostiene sobre la negligencia de este punto crucial.

La noción de mediación constitutiva o modo de existencia puede comprenderse con la metáfora de un "campo internamente relacionado" que equivale a una totalización. En dicho campo todos los términos están constituidos por una composición de *abstracciones determinadas* (Gunn, 2005, n. al p. pp. 127, 128). Para Gunn (1987), la mediación como modo de existencia, forma o apariencia, puede entenderse como aquella en que *los términos se median a sí mismos a través de sus otros como términos medios*. Los términos no existen uno "a través del" otro. Más bien existen *en* el otro, o mejor: *como* el otro, es decir, modalmente[29]. Solo así es posible comprender que el modo de existencia de un término sea otro término, sin sobrantes, y, de esta forma, los términos pueden constituir y reconstituir a otros (Gunn, 2005, p. 129).

Que cada uno de los términos sea el término medio para el otro es equivalente a una comprensión del concepto de mediación desde el punto de vista del reconocimiento mutuo hegeliano. Una teorización prácticamente reflexiva como crítica inmanente sintoniza y se enriquece con la noción hegeliana de reconocimiento mutuo al emerger ambas de un núcleo común: la comprensión constitutiva del concepto de mediación. Como acertadamente señala Gunn: "el programa de la crítica inmanente gira en torno a la noción hegeliana de […]

[29] Para una puesta en relieve de la importancia de la categoría hegeliana de modalidad absoluta para la lectura de la obra marxiana, véase: Zambrana, 2018.

reconocimiento" (1989, p. 98)[30]. La ruptura de la comprensión fetichista de la autogestión, la "autogestión de" depende del *reconocimiento* de lo autogestionado como mediatamente constitutivo. Esto solo llega a ser planteado porque ese reconocimiento existe, por más alienado que sea su *modo* de presentación. A su vez, la aseveración de que "existe" depende de la asunción de la crítica contra la contraposición entre teoría y metateoría, es decir, depende de una teorización totalizante o abstractamente determinante. Por otro lado, la formulación de esta crítica depende también de que la relación entre autogestión y lo autogestionado sea pensada no como *Verhältnis*, sino como *Beziehung*: lo autogestionado es modo de existencia de los autogestionarios, y no algo frente a estos, que pueda ser "subordinado a", "controlado por", "mediado por", "reconocido por". La *Beziehung y la mediación autoconstitutiva permiten pensar una autogestión en juego*[31].

El sentido antidualista y crítico de la noción de mediación se nutre de la relación que Hegel elaboró para comprender esencia y apariencia. La esencia es la actividad del diferenciarse que *es su propio aparecer*. En términos de Gunn:

> la relación entre esencia y apariencia […] es no-dualista en la medida en que […] la esencia se diferencia de sí misma en tanto que apariencia, y es en ese diferenciarse cómo la apariencia existe: la 'apariencia', en otras palabras, ha de entenderse no como algo pasivo (un velo inerte), sino como un 'aparecer' —en un sentido que alude a la actividad del verbo. (1987a, pp. 58-9)

Una nota sobre la sección *Espíritu* de la *Fenomenología* puede ayudar en la profundización de esta relación entre mediación constitutiva y reconocimiento. Gunn plantea una posibilidad de relación entre reconocimiento mutuo hegeliano y alienación en Marx, a partir de dicha sección. En el pasaje desde la sección *Razón* hacia la sección *Espíritu*, Hegel (1966, pp. 259 y ss.) da cuenta resumida de cómo la conciencia, en este nivel del camino de la desesperación que la conciencia recorre en la experiencia de sí misma, ha superado a la *Razón*. Esta última, en su determinación abstracta, aparecía del siguiente modo: primero, en la *Razón Observadora*, contrapone todavía a sí misma leyes "encontradas"; luego, como *Razón Real*, sitúa ese encontrar inmediato como un "ser para sí del yo" (1966, p. 259); y, finalmente, como *Razón Activa*, la conciencia se plantea que la categoría es "determinada para la conciencia tal como esa categoría es en su verdad universal, como esencia que es en y para sí" (1966, p. 259). Sin embargo, la Razón se muestra como solo un saber formal, advierte Hegel, pues, en ella, la conciencia "se diferencia todavía de la sustancia como algo singular […] supone que tiene en su saber, como tal, las leyes tal y como son en y para sí; y se tiene como su potencia enjuiciadora" (1966, p. 259). El camino de experiencia mostrará que la verdad de la Razón era el Espíritu, en el que *la conciencia enfrenta a un mundo como enfrentándose a sí misma*, pues el "mundo real objetivo […] ha perdido para el sí mismo toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo, ha perdido toda significación de un ser para sí, separado, dependiente o independiente, de aquel mundo" (1966, p. 259). La sustancia es, en realidad, Espíritu, Espíritu que es el "fundamento o punto de partida del

[30] Véase también: Gunn y Wilding, 2021.
[31] Profundizo esta reflexión en el apartado conclusivo (sección II) de esta investigación.

obrar de todos" (1966, p. 259). La "sustancia [que es en realidad Espíritu] es […] *el obrar* [énfasis añadido]" (1966, p. 260).

A partir de una interpretación libre de este pasaje de la *Fenomenología*, podemos sugerir que el reconocimiento es un tipo de mediación que no requiere de un "tercer término" independiente, un "algo" que, por decir así, no estaba ya en el obrar o práctica, sino sustraído a ella[32], en algún más allá trascendente no inmanente y como sólo-para-sí, un resto mecánicamente exterior y ajeno a una totalización teoría-metateoría. Esta suposición de un tercer término nos llevaría de vuelta a la contraposición de la conciencia consigo misma, a los términos dualistas asociados a una crítica externa. Una mediación mutuamente recognoscente, en cambio, no requiere de un tercer término, pues asume todo como *ya puesto en juego en la práctica social, sin resto*: todo lo teórico-metateórico como unidad diferenciada que autoconstituye los términos diferenciados; o, en términos marxianos: *todo era ya práctica o actividad social*. Esto no es así porque el objeto sea suprimido, como ya se señaló.

### III. II. II. Crítica inmanente y metodologismo

Los alcances teóricos hasta aquí desarrollados constituyen los fundamentos en base a los cuales, sugiero, es posible argumentar que los conceptos de reflexividad práctica, mediación constitutiva y reconocimiento mutuo no se convierten en lo que puede llamarse, siguiendo a Rose (2017, capítulo sexto), *enquistamientos metodologistas*. Estos conceptos no conducen, como pudiera sospecharse, a fijar unas determinadas formas metateóricas o cognoscitivas inconmovibles, separadas de la práctica social. Esto nos devolvería al dualismo y saldríamos de una totalización teórica. En cambio, el "*modus vivendi* de la teorización práctico reflexiva", precisa Gunn (1989), es el de la crítica inmanente. Esto es así porque de acuerdo con la teorización prácticamente reflexiva, totalizante o abstractamente determinante, toda la unidad teoría-metateoría se encuentra en juego o en riesgo en su modo de existencia. Para poner esto en claro, comento el cuestionamiento a la crítica inmanente formulado por Rosen (1982, Capítulo 2) en relación con su examen sobre el carácter crítico de la negatividad determinada de Hegel.

Rosen advierte que el problema de la crítica inmanente es que se vuelve metodologista al entrar en juego la cuestión de si el método es anterior a los resultados, o viceversa. Pero, como sugiere Gunn:

> para la crítica inmanente no se trata de una cuestión de prioridad, sino de […] totalización […] tanto las categorías como el objeto —por así decirlo, el 'método' y el 'resultado'— de tal teorización tienen algo que decir el uno del otro. (1989, p. 104)

En otros términos, la acusación de Rosen de metodologismo solo adquiere relieve precisamente cuando pasa inadvertida la presuposición dualista que *supuso ya* una

[32] Esta idea de unidad de esencia y apariencia, sobre la que se sostiene la noción de modo de existencia, sobrepasa la idea ontológica de modo de existencia que subyace en los modos de Spinoza, al menos en todos los casos en que la ontología privilegia el ser por encima de la forma (Gunn, 2005, p. 124). Este argumento tiene su raíz en la comprensión de la filosofía hegeliana como crítica de la metafísica (Cuartango, 2005).

contraposición entre método —conocimiento— y resultado —objetividad—. Pasa inadvertido para él que método y resultado son co-constitutivos, no causalmente interrelacionados, como pretende subrepticiamente la interposición de una estructura de "primacía". *Es precisamente la pregunta por la prioridad la que introduce una presuposición que expresa una insistencia dualista o metodologista,* afanándose en fijar el problema en la *pregunta por la relación de causalidad o interrelación de términos preconstituidos*. El asunto de fondo es el tipo de lógica en juego, el tipo de abstracción comprometido en el análisis. La pregunta metodologista decae en abstracción empírica y solo vislumbra una lógica de tipo formal.

La crítica totalizante, en cambio, "escapa a las aporías de la metodología al ponerse en cuestión [a sí misma] dentro de la conversación" (Gunn, 1989, p. 104), o bien, al dar cuenta de que está poniendo en juego el nivel metateórico y teórico simultáneamente, sin sustraer alguno de ellos. En términos hegelianos: esta crítica es *reflexiva*. No se preestablece los términos como anteriores a su relación, al modo de la mediación habitual. El origen de la insistencia dualista de la estructura causal de prioridades que propone Rosen reside, en términos hegelianos, en la oposición entre entendimiento —*Verstand*— o reflexión y especulación o razón (Cuartango, 2005).

Esta respuesta de Gunn a Rosen —que encuentra apoyo en el argumento de Rose (2017, capítulo sexto) justamente contra el metodologismo— es el núcleo desde el cual se puede responder a la posible objeción de que las nociones de reflexividad práctica, mediación constitutiva, reconocimiento mutuo y —crucialmente para esta investigación— autogestión en juego, serían "ontologías", "ideales" que no "responden a" la práctica social. En contraste, todas estas nociones apuntan justamente en contra de la abstracción que queda patentemente expresada en la suposición de que la crítica —el método, el sujeto— no es algo ya constitutivamente en juego en la práctica social. La crítica no es algo causado o causante "de" esa práctica, y esto es lo que hace manifiesto que la crítica a estas nociones por ser "ontologías" —v.gr. análogamente la crítica a una "ontología de la negatividad" (*Cfr*. González & Doulos, 2023)— sea simplemente una huida respecto a la necesidad de dar cuenta del carácter co-constitutivo de la crítica y la práctica, y la insistencia en el postulado aconceptual de su contraposición pura.

## IV. Abstracción como modo de existencia autoescindido

### *IV. I. Abstracción determinada y abstracción empírica*

La noción de *abstracción determinada* —también llamada sustantiva por Bonefeld, (1987)—, o *abstracción como mediación constitutiva* (Gunn, 1987, p. 62) está asociada a la reflexividad práctica marxiana y a la crítica inmanente. Gunn sostiene que la teorización prácticamente reflexiva o totalizante es un modo de discurso que rompe con la *teoría general*, correspondiendo esta última a la "teoría de" en cuanto opuesta a *su* metateoría. La abstracción determinada es incompatible con las oposiciones universal-particular, forma-contenido y

teoría-metateoría como términos que "interactúan" en términos de mediación habitual. Estas oposiciones puras dependen de que persista la forma de conciencia consistente en negar que las categorías tengan una existencia concreta o real (Gunn, 2005, p. 122). Esa oposición se expresa como causalismo o como otras formas que representan modalidades de la mediación habitual (Gunn, 1987a), como decir que la teoría y la práctica están "internamente relacionadas" (Gunn, 2005, p. 122) o que interactúan.

La *abstracción empírica* es la base de la sociología marxista y de la economía política burguesa. Ellas operan como "teoría de" (Gunn, 2005) contraponiendo teoría y metateoría en la lógica de la mediación habitual. La contraposición opera mediante dos suposiciones: (a) la inmediatez del primer orden es sustraída y colocada en un ámbito discreto, asegurada de todo riesgo, y (b) la filosofía se convierte en filosofía domesticada al colocarla como una esfera discreta de carácter puramente técnico y a-político. La idea empírica de abstracción supone que lo abstracto es meramente un distanciamiento de lo concreto y real, y rechaza concebir lo abstracto como *modo de existencia* teórico-metateórico.

Como la abstracción empírica se mantiene en esta oposición polar o interaccionista de la mediación habitual, solo puede *conservar y no abolir* la consonancia teórica o complicidad entre teoría y metateoría recíprocamente opuestas. El horizonte de la abstracción empírica es incapaz de ir más allá de la alternativa entre una hechizada crítica mundana o crítica limitada a lo fenoménico puro, *o bien* de una crítica puramente metateórica. La abstracción empírica no alcanza una crítica inmanente, sino solo una crítica interna porque presupone una oposición entre concepto y objeto. Esa presuposición le impide poner en juego ambos como unidad totalizante. O bien se trata de medir el objeto según "sus propios estándares", reificando los estándares, *o bien* trata de modificar los estándares para adaptarlos al objeto, que resulta así sustancializado (Aguiriano, 2021, pp. 4-5). En otras palabras, se hace una "teoría de" el objeto, o bien una "teoría de" el concepto. La teorización no totalizante sustrae de riesgo siempre alguno de estos términos.

Este es el motivo por el cual el alcance de una teorización no totalizante está limitado a la psudocrítica socialdemócrata, que aquí cuenta como hechizada. Esta es incapaz de dar cuenta del carácter constitutivo de las mediaciones de la socialidad del valor. Uno de los problemas más graves de esto para el pensamiento subversivo consiste en que esta teorización se ve obligada a traer del exterior una "emancipación". El sujeto, bajo estas presuposiciones, *no puede dar cuenta de sí mismo ni de su crítica como forma de existencia del sí mismo*; como actividad de autoescisión. Esto porque no se concibe como sujeto modalmente autonegado, sino como sujeto puramente alterno "frente a": él hace "teorías de" su socialidad. Según esto, la emancipación en la objetividad social tiene que ser algo por el momento "inexistente": una utopía abstracta. Para argumentar esto, se afirma, de una manera temporalmente abstracta, *que habríamos llegado a un punto tal, que la subjetividad se ha integrado como parte "constitutiva del" objeto. Con este argumento se cuela de manera inadvertida una comprensión dualista de constitución: la "constitución de".* La base de esta comprensión etapista reside en la comprensión engelsiana de cantidad y cualidad, completamente ajena a la comprensión hegeliana que sostuvo Marx de sobre estas categorías

(Gunn, 2005, p. 127). Esta postulación de una utopía abstracta supone que el objeto se ha "integrado al" sujeto o viceversa (Hudis, 2004)[33]. Esta sociología marxista regresa subrepticiamente a la abstracción empírica. Su crítica hechizada presenta la libertad no como positiva constitutiva (Gunn, 2015) o como contradicción existente, sino como un algo puramente opuesto.

Lo que ha ocurrido es que la forma de conciencia adopta una forma por la que se incapacita de ver la oposición como una auto-oposición. Desde un punto de vista crítico inmanente, es posible ver la abstracción empírica como forma. La práctica social humana autocensura su capacidad de ver la abstracción como una abstracción determinada. La crítica inmanente, en cambio, no es polar o dualista. No se restringe a un rechazo de una categoría entendida como algo puramente teórico —lo cual correspondería a una "abstracción en"— ni tampoco a una práctica inmediata ateórica —lo que equivaldría a una "abstracción a partir de" —, sino que se ocupa de una totalidad teórica-metateórica. Esto significa que *la crítica inmanente asume la sustancialidad de la abstracción, es decir, asume que la abstracción es un modo de existencia.* Solo asumiendo la sustancialidad de la abstracción, es decir, comprendiendo la abstracción como autoescisión de la práctica social, se hace posible *hacer experiencia* —en sentido hegeliano— de la forma social.

La crítica inmanente puede conceptualizar la abstracción empírica como un modo específico de autoalienación de la práctica social respecto de sí misma. Para la crítica inmanente lo abstracto puede ser un modo de existencia de lo concreto en el sentido de que, en esa determinada forma de existencia, *las categorías constituyentes del proceso de práctica social se suponen no como mediaciones históricamente específicas autoconstituidas en ese proceso práctico, sino como cosas "frente a" ese proceso*. Esto significa que el proceso constituyente de la forma social autocontradictoria presume que la constitución y reproducción de las categorías o mediaciones constituyentes de la socialidad no dependen *absolutamente y sin resto* de dicha práctica, sino que corren en un curso paralelo que se "ha independizado", que "*ha escapado ya* al control humano". O, en otros términos, presume que esas categorías no son un proceso de fetichización, sino que se *han* fetichizado (Holloway, 2010, capítulo quinto).

Como teorización abstractamente determinante, la crítica inmanente es capaz de desenquistar la oposición metodologista de la "teoría de" y de la sociología marxista, porque la comprende como un proceso autoconstitutivo: la *oposición* no es realmente independiente o inmediata, sino que está procesual y agónicamente constituida, y esa constitución es teórico-metateórica. Es en realidad una actividad autocontradictoria la que genera la apariencia de oposición pura. Esa oposición es un modo de existencia específico de la lucha de clases (Gunn, 2004). Sostener que este modo de la lucha de clases es un modo de existencia equivale a decir que las referidas *suposiciones* son autoantagónicas, o que no son

[33] Hudis (2004) explica cómo Marcuse, en el segundo prefacio a *Razón y Revolución* da este giro en su lectura de la relación Hegel-Marx.

concebibles sin un desdoblamiento interno o inmanente de la práctica social que totaliza teoría y metateoría.

Este es un planteamiento muy distinto al que subyace a la objetividad que "ha escapado", porque en este caso la crítica da cuenta de sí misma tematizándose *como* totalización. Esta *tematización* es la idea central de la filosofía especulativa hegeliana: una crítica de escepticismo incompleto como *vanidad* (Cuartango, 2005). La suposición "ha escapado" es una renuncia a la tematización, a la conceptualización, a la crítica.

La verdad de la oposición pura es la contradicción, y ello es así porque la verdad del enquistamiento y de los polos como algunidades "hechiza*das*" o "fetichiza*das*" es la actividad, la práctica social humana, o, para Hegel, el *obrar* espiritual. La negatividad autoproductiva, que el *Espíritu* es, auto genera *nuevos comienzos* (Dunayevskaya, 2012), y es completamente ajeno a la circularidad que se le ha atribuido[34]. Lo que se presentaba como una abstracción empírica era una abstracción determinada, es decir, era el resultado de un autodesdoblamiento. Este autodesdoblamiento era siempre ya un proceso de lucha constitutivo del modo de existencia autocontradictorio de la práctica social humana.

El cosismo dualista, que domina en las teorizaciones abstractamente empíricas, es cómplice de una autobstrucción en la consecución de la autointelección práctico crítica del desdoblamiento interno o diferenciación inmanente de la unidad teoría-metateoría. En otros términos, ese cosismo obstruye el que la práctica social humana asuma los alcances totalizantes del concepto de autoconstitución de sus propias y *nuevas* formas de autoantagonismo, mediaciones, re-mediaciones de nuevo tipo y de-mediaciones en la lucha de clases. Esa actividad autobstructiva, que se encuentra a la orden del día, se operacionaliza mediante abstracciones empíricas.

El fundamento de esta práctica autoalienada es el autohechizo de la vanidad escéptica que configura la forma social real de conciencia. Ese hechizo vacía el objeto o el concepto y es el fundamento de las teorizaciones dualistas de la cooperación. Objeto y concepto habrían escapado uno del otro, y solo es posible tratarlos como abstracciones empíricas. Hacer estallar esta presuposición contenida en la experiencia social autogestionaria es el desafío de pensar una autogestión en juego, una cooperación anticapitalista como riesgo de la forma social de la cooperación.

### *IV. II. Elemento abstractivo determinante como obrar y subjetividad.*

El entendimiento de las categorías practico sociales como abstracciones empíricas sustenta las lecturas reformistas (Gunn, 1987, p. 63) y hechizadas (Bonefeld, 2022) de *El capital*. Es la base de la figura del sujeto inexistente o paralelo, arriba referida. La conceptualización marxiana y hegeliana de abstracciones determinadas nos permite, en cambio, comprender las categorías en niveles de mediación y re-mediación, además de posibilitar la comprensión inmanente del surgimiento de nuevas mediaciones como juego

[34] P. ej.: Derrida (1989), Bataille (1973).

interno en el que están siempre en riesgo las mediaciones constituyentes del antagonismo del proceso de lucha de clases.

La idea de abstracción determinada remite a la idea hegeliana de que no hay nada en la autoconciencia que sea asocial, que esté fuera del obrar de todos y cada uno (Hegel, 2017a; Gunn, 2005; Pinkard, 1994; Priego, 2023), y a la marxiana de que no hay nada en la teoría cuyo principio constituyente se encuentre fuera de la práctica social (Marx, 2010). Solo desde una teorización determinada de la abstracción puede sostenerse el carácter constituyente de las mediaciones de la práctica social, asumiendo que ellas son una unidad totalizante universal-particular, forma-contenido y teoría-metateoría, sin resto. Lo que se abole en un movimiento de emancipación no es una particularidad o una forma específica entendidos como opuestos a lo general, sino el absoluto o totalización autoconstitutiva de la socialidad.

La abstracción determinada es un modo de existencia de la práctica social totalizante; es aquello "*en y a través de* lo cual se dan los fenómenos" (Gunn, 2005, p. 126), o bien —en jerga hegeliana— es su *elemento*. Solo desde la noción determinada de abstracción las categorías pueden ser vistas como *acción* u *obrar*. Esto implica que los "es" —aquello que se presenta solo como *resultado* improducido o carente de su propia genética— tienen su "cómo concomitante" (Gunn, 2005, p. 124). O bien, implica que estos "es" pueden ser vistos como un autoresultado de la acción, su propia acción: la práctica social como la lucha de clases (Gunn, 2005, p. 124; Matamoros, 2022).

Este es el sentido en que habría que comprender que la abstracción determinante o determinada, desarrollada por Marx en los *Grundrisse*, vale como una intervención en la relación entre determinación y tendencia, en la que la abstracción es subjetivizada (Negri, 1991, p. 12), es decir, es comprendida *como* práctica social. El movimiento que *determina* la actividad autocontradictoria es la autoactividad práctica de la lucha de clases: *la abstracción es determinada porque es un resultado de la práctica social*. Lo que aparece como terminado, como independiente o como objeto puro independientemente autocondicionado, es un autoresultado plenamente dependiente o condicionado de manera constitutivamente práctico social. En otros términos, "abstracción *determinada* y la abstracción *orientada a la práctica* van tomadas de la mano" (Gunn, 2005, p. 124).

Que el método esté "completamente subjetivado" (Negri, 1991, p. 12) no remite a *alguna comprensión abstracta de sujeto, como pudiera malentenderse*[35]. No remite a la autodepotenciación de la subjetividad contenida en el idealismo subjetivo, que anteriormente se puso de relieve[36]. *En un sentido enfáticamente crítico inmanente, que el método este completamente subjetivado puede ser leído, sugiero, en el sentido de que no hay nada que no dependa de la totalización teórico-práctica*. Esto quiere decir que no hay un resto puramente ajeno a la práctica social.

---

[35] Mantengo el argumento de que la abstracción determinada es un método *completa o absolutamente subjetivado*, aun cuando, particularmente en Negri, este argumento no se mantenga como una crítica inmanente, como discutiré en particular en el capítulo siguiente, a propósito de su noción de cooperación invertida. Véase *infra* sección II. II., capítulo segundo.

[36] Véase sección III. II. del capítulo primero.

Es este el sentido que puede comprenderse la crítica de Marx al materialismo en las *Tesis sobre Feuerbach*. Para Marx, el problema del materialismo de Feuerbach consiste en que "sólo concibe el objeto… bajo la forma de objeto [*Object*] o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo" (2010, p. 13). O lo que es igual: Feuerbach no concibe el objeto como modo de existencia de la práctica social. El objeto solo aparece *frente a* la práctica, como puro *Object*. Tal como vengo sosteniendo, Marx no está estableciendo una *Verhältnis* entre sujeto y objeto, es decir, una subordinación, sino una constitución, o *Beziehung*[37]. Esta presentación puramente abstracta del *Object* como cosa-en-sí y no como *ser-en-sí-para-la-conciencia*, es el blanco de la crítica de Marx. Su crítica se dirige contra la postulación de comprensión de mediación como subordinación —*Verhältnis*— y es por ello una crítica del modo de constitución de la forma social de existencia.

Una *Beziehung*, o relación de mediación autoconstitutiva, no suprime el *Object* en el sentido de algo así como "una subordinación al sujeto". Sin embargo, en contraste con esta comprensión, teorizaciones actuales sostienen que Marx habría pretendido "distinguir el objeto como objeto en sí mismo", y "el *Object* [sería] el objeto en sí mismo, externo a los humanos y su actividad [*sic*]" (Schäbel, 2023, p. 139). Es decir, Marx habría pretendido contraponer este *Object* al *Gegenstand*. Este último sería "un producto de la práctica" o "el objeto *capturado* de forma subjetiva [énfasis añadido]" (Schäbel, 2023, p. 140). Toda la retórica de la "captura de", en estas teorizaciones, revela que la reflexión permanece orbitando siempre en torno a la mediación habitual y a la abstracción empírica.

Marx critica el *Object* de Feuerbach no para salvarlo "del" sujeto, ni subordinarlo "a" él. Ambas formulaciones supondrían precisamente lo que Marx quiere criticar: el fetiche del objeto automático: las "cosas que van solas al mercado". Ambas equivalen a las variantes del dualismo: determinismo y reduccionismo. Tampoco Marx anula el *Object* en favor del *Gegenstand*. El problema es la comprensión abstracta del *Gegenstand*. El propósito de Marx es criticar la pretendida independencia abstracta del *Object;* la postulación del *Object* como cosa en sí[38].

Schäbel (2023) intenta una crítica de la corriente del *Marxismo Abierto* en relación con este punto. Sostiene que estos autores conciben el mundo exclusivamente como *Gegenstand* y no como *Object*. Su crítica a Gunn sugiere una sorprendente insistencia dualista en las categorías de mediación e inmediación (Schäbel, 2023, p. 139), incompatible con el argumento de este autor, como hemos visto. Según el planteamiento de Schäbel, mediación es "mediación de" —algo esta "mediado por"—. Por último, la crítica de Schäbel se sostiene sobre una comprensión puramente empirista del concepto de práctica social en Marx.

Por otra parte, cabría decir que la idea de Schäbel de que "la naturaleza es *también* un ser que existe en forma independiente al ser humano [énfasis añadido]" (2023, p. 139) no

---

[37] Ver *supra* capítulo primero, sección III. II.

[38] Para una crítica de la insistencia adorniana en la cosa en sí, sobre la que se sostiene el postulado de Schäbel, véase: Ferreiro, 2022; Rose, 2017, 2023; Hoffmann, 2014, Introducción.

defiende al objeto de una subordinación a lo conceptual, sino que sustrae de riesgo el concepto-objeto que era siempre ya el postulado *Object*. Esta consideración indiferente de la naturaleza —la naturaleza *es* "también", en forma puramente independiente a la práctica social— impide comprender la naturaleza como algo ya en juego, *porque la presupone, inadvertidamente, como algo frente a la práctica social*. El problema consiste en que, por esta vía, se *evita enfrentar* una crítica de la naturalización como proceso *no indiferente a la práctica social*, siendo la naturaleza vista como algo puramente *naturalizado, improducido*. En relación con este punto, Gunn (2005) comenta algo que no es discutido por Schäbel, a saber, que no cabe sostener una violación "de" la naturaleza, ni una administración no violentadora "de" la naturaleza. Esto es así porque a través del concepto de mediación constitutiva, y del concepto real y constitutivo de contradicción, se supera la contraposición de la naturaleza como puro *Object*. Esta perspectiva permite una formulación mucho más radical que la de Schäbel: *violar la naturaleza no es algo contrapuesto a violar la humanidad*. Que el ser humano haga de su vida su objeto (Marx, 2015) significa que la naturaleza *no estaba* opuesta a él, sino que era *ya* él. Y esto no es ninguna imposición del concepto o de la subjetividad sobre el objeto, sino el reconocimiento del carácter ineludiblemente político y social de la naturaleza. La noción de "violentar la naturaleza", subraya Gunn, enquista la presuposición de una oposición respecto a ella: la violencia no es contra un objeto contrapuesto —*Object*—. Al contrario, lo que fundamenta la violencia es la contraposición, la indiferencia, la consideración de la naturaleza como cosa en sí.

Por lo anterior es que la insistencia en el *Object* puro es un problema *en* las luchas contra el modo autoescindido de existencia de la práctica social humana. La insistencia dualista en el *Object* es el fundamento teórico político de la comprensión fetichista de la autogestión: la "autogestión de". Es por ello que el abordaje crítico de esta categoría y de todas las ramificaciones de la mediación habitual y la abstracción empírica merecen un lugar central en una crítica radical de la forma social de la cooperación.

La idea de que el método esté "completamente subjetivado" ha de comprenderse no en el sentido de que objeto desaparezca en una subjetividad pura, como en la unidad en separación del idealismo subjetivo. Mas bien se trata de que la autoabolición de la práctica social es la actividad del reconocimiento del *Object* como modo de existencia de la práctica social y no como una cosa en sí puramente independiente o trascendente. Esto *no significa convertir al Object en un "producto de" la práctica social* —la *reductio hominis* que supone Schäbel (2023) como única *alternativa*—, lo que supondría una contraposición dualista entre concepto y objeto, ajena a la teorización marxiana y a los argumentos aquí presentados. Esto por la sencilla razón de que modo de existencia no significa subordinación de uno de los términos en el otro ni una primacía, como ya se explicó. Modo de existencia y mediación constituyente no suponen una *Verhältnis*; no son postulados dualistas. Estas nociones más bien implican *reconocer* ese *Object* —que *aparece como* cosa en sí; que se presenta como "objetivación del objeto en sí mismo" (Schäbel, 2023, p. 139)— como una abstracción determinada, como una forma no puramente externa a la práctica social. Lo que se reconoce es que el *Object* es un momento que resulta en el proceso autoconstitutivo totalizante de esa

práctica, entendida como totalización concepto-objeto —teoría-metateoría— íntegramente en riesgo. Que no sea externa no quiere decir ni que el sujeto interactúe con el objeto, ni que el objeto se reduzca a sujeto. Estas alternativas no son otra cosa que oscilaciones teóricas que no pueden superar el enfrentamiento puramente negativo entre abstracciones reales.

Como sostengo más adelante, la presuposición abstractamente empírica del *Object* fundamenta la comprensión de las experiencias cooperativistas autogestionarias como prácticas "sin" el capital, víctimas del capital; experiencias de un sujeto precarizado y depotenciado que puramente resiste. El movimiento del capital se presenta de manera puramente acrítica, independiente de la forma específica del trabajo abstracto, a pesar de que contemporáneamente los brotes de cooperación puedan comprenderse conceptualmente como formas y momentos específicos del trabajo abstracto y del ciclo del capital. La radicalidad de la crítica contra estas formas del pensar social depende de que sean leídas considerando el contenido de la operación del pensar envuelto en ellas, trasfondo en el que las categorías de mediación habitual, abstracción empírica y *Object* puro tienen un lugar crucial.

## V. Dualismo reduccionista en la cooperación

Las posiciones reduccionistas defienden una "elección entre" esencia y apariencia, como veíamos anteriormente[39], no una unidad existente en un modo autoescindido. No se plantea ni se discute con la noción de modo de existencia autocontradictoria de la práctica social humana, sino que se postula una polaridad y una "conjunción" o eventual "lazo entre" sujeto y objeto.

Una posición que se decanta hacia la variante reduccionista del dualismo en su lectura de la cooperación capitalista, es la de Bolívar Echeverría (2017). Para Bolívar la inversión fetichista de la cooperación se expresa en que, estando el trabajo formalmente subsumido en el capital,

> El trabajador, el sujeto cooperativo, no tiene ya su sujetidad en sí mismo, sino fuera de sí, en la 'voluntad' de autovalorización del capital que esta al cuidado del capitalista. De ser actor, el sujeto *pasa a* ser espectador de su sujetidad; *no tiene ya ningún lazo de interioridad con lo que el mismo hace*. Su existencia colectiva en la cooperación la experimenta únicamente como el efecto de una compulsión unificadora que le es ajena. (2017, p. 164)

Esa experiencia de existencia colectiva no es pensada como proceso modal autoconstitutivo de una forma determinada de autonegación de la práctica social cooperativa. Más bien, la inversión de la "subsunción real" consistiría en una

> penetración hasta la misma sustancia técnico-cultural del proceso social de producción/consumo del modo capitalista de la conjunción entre sujeto y objeto del trabajo. La cooperación capitalista —relación cosificada o mediante nexos en exterioridad— y la conjunción capitalista del trabajador con el medio de producción —relación de indiferencia técnico-cultural— constituyen el núcleo de determinación a partir del cual tiene lugar históricamente el revolucionamiento moderno de toda la estructura tecnológica del proceso

[39] Véase sección II. I. del capítulo primero.

> de producción/consumo y la reconstrucción de las fuerzas productivas con una forma capitalista real o sustancializada. (2017, p. 165)

La subjetividad pasa de una cosa a otra a la manera de la mediación habitual o mecánica. Los "es" de Marx no pueden ser leídos como apariencias reales desde esta perspectiva (Gunn, 1987; 1989). ¿Por qué ocurre esto en estas teorizaciones? Hudis (1995, 2004) analiza el caso de Postone. Postone postula que el sujeto que se mueve a sí mismo *no es el trabajador "sino" el capital.* Se apoya en el capítulo cuarto de *El capital,* donde Marx dice que el capital aparece como un "sujeto automático". Postone sugiere que "el valor es *aquí* el sujeto", llamando al valor "el sujeto dominante de este proceso". El argumento de Postone es engañoso, advierte Hudis, porque en esta sección Marx argumenta que, por el lado de la circulación, en el movimiento D-M-D —dinero-mercancía-dinero—, se crea la *apariencia real* de que el valor se añade valor a sí mismo. En la sección siguiente, sobre las "Contradicciones de la fórmula general", esta apariencia se rompe, y aparece la dependencia real del capital de la práctica social humana, del trabajo vivo. En efecto, si nos limitamos al proceso de circulación el proceso aparece puramente mistificado. Pero, cuando se elabora el concepto de la circulación inmediata, el proceso de trabajo muestra que esta mistificación está condicionada por la forma dual o autoescindida del trabajo. El resultado de la postulación pura del capital como sujeto representa un determinado retroceso aconceptual un nivel más inmediato o superficial. El propósito de Marx en estas secciones de *El capital* es justamente criticar la persistencia de esa perspectiva puramente inmediata. Además, esta postulación del capital como sujeto contradice el propio argumento de Postone:

> Al confundir la discusión de Marx sobre el valor como "sujeto automático" en un punto específico del análisis de la circulación capitalista con el valor como sujeto absoluto en el análisis de Marx del capitalismo en su conjunto, Postone contraviene su propio argumento en contra de elevar la esfera de la distribución por encima de la de las relaciones de producción. (Hudis, 2004, p. 162)

Este retroceso aconceptual se muestra en la pretensión de Postone de "invertir los polos" que postula el marxismo tradicional. Si este sostiene al trabajador como sujeto y al capital como objeto, aquel invierte esta situación: el trabajador es el objeto y el capital es el sujeto (Hudis, 1995, p. 7). "A pesar de todo el énfasis de Postone en el carácter dual del trabajo, no teoriza desde el punto de vista internamente dividido que enfrenta el trabajador bajo el capitalismo" (Hudis, 1995, p. 11)[40].

El argumento de Postone se sostiene sobre una *indiferencia* entre el trabajo como autoactividad —subjetividad— y la forma autoescindida del trabajo como fundamento de la forma valor (Hudis, 2004). Como advierte Hudis, Postone no explica el énfasis de Marx en el trabajo como actividad socialmente autoconstitutiva, y "esto se deriva de la suposición subyacente de Postone de que la subjetividad del trabajador *no puede separarse* de la forma de valor de la fuerza de trabajo [énfasis añadido]" (Hudis, 1995, p. 11). Esta inseparabilidad —una formulación que expresa un dualismo reduccionista del trabajo— es una identidad

[40] Una clave para la bancarrota de esa una lectura dualista del eje de la crítica de Marx podemos encontrarla en la interpretación del carácter dual del trabajo a partir de la noción de esencia autoescindida de Hegel (Brassier, 2021).

abstracta contra la que arremete Marx. En el tomo tercero de *El capital* critica la identificación pura entre trabajo y trabajo asalariado (1991). En sus *Manuscritos de París* (2015) apunta que el ser genérico hace de su vida el objeto de su voluntad y conciencia, y que es por ello actividad libre (p. 113). En ambos casos Marx defiende precisamente que el ser humano, como ser libre que es, *es capaz* de *separarse de su forma*.

Es sobre la base de esta indiferencia pura o identidad abstracta —la "limitación de toda su obra" (Hudis, 1995, p. 13)— que Postone habla de un concepto transhistórico de trabajo en Marx, *sin discutir con una lectura de la categoría de trabajo como forma o autoescisión o diferenciación interna* de la práctica social humana, que corresponde a la idea transhistórica de trabajo que Marx efectivamente defiende (Hudis, 1995, 2004).

Un tratamiento de la subjetividad y la objetividad desde el punto de vista de la mediación habitual opera como supuesto del argumento de Postone: "la subjetividad proletaria se *ha integrado* de tal manera en la estructura objetiva del capital que cualquier afirmación de su subjetividad asume ineluctablemente la naturalidad del trabajo creador de valor [énfasis añadido]" (Hudis, 2004, p. 153). Estas referencias abstractamente temporales o etapistas de la subjetividad derivan de una lectura de las categorías de *El capital* a partir del mecanicismo de la mediación habitual. Esto aparece con claridad en el caso de la lectura de Postone de la categoría cooperación en *El capital*. La cooperación no es conceptualizada como abstracción determinada, sino como una "etapa" que va desapareciendo. La referencia subjetiva de Marx a la cooperación como desarrollo de la capacidad genérica es esquematizada por Postone: "Postone explica esta clara referencia a la subjetividad humana diciendo que el plan cooperativo de trabajo se aplica sólo a una etapa temprana del capitalismo, cuando el trabajo humano directo todavía predomina en el proceso de producción" (Hudis, 1995, p. 14). La subjetividad no se va autoformando, sino que va desapareciendo en el tiempo. Las abstracciones determinantes —trabajo, cooperación— no permanecen como presupuestas en el desenvolvimiento de la forma valor. Las explicaciones de las categorías en términos de "ya no", "todavía", y otras metáforas empiristas temporales o etapistas, tributan a la comprensión engelsiana de la relación entre calidad y cantidad, y son por ello incompatibles con una comprensión de las categorías como contenido abstractivo determinante de la lucha de clases: cabría "todavía" esperar una cierta acumulación cuantitativa para dar lugar a un cambio cualitativo.

Esta teorización *cierra la categoría de cooperación porque una cooperación no capitalista no se encuentra constitutivamente en juego en la experiencia social*. La *constitución autoescindida de la cooperación se borra mediante la cerrazón de la categoría trabajo en una fusión pura con su modo de existencia capitalista*. El "origen" de cooperación se confunde con una "etapa histórica", imposibilitándose su comprensión como lucha de clases, o restando todo riesgo en la forma de la cooperación. Desde esta óptica, las expresiones aparentemente ambiguas de Marx, que se expuso anteriormente, se decantan por una lógica formalmente sucesiva y temporal: la cooperación *ya* no *es* más que cooperación capitalista; el trabajo *ya* no *es* más que trabajo asalariado. En una etapa futura podrían separarse.

Esta conceptualización del trabajo desde el punto de vista de la mediación habitual conduce a Postone a leer la "autonomización" del capital como un "atributo", de manera literal o empirista. El carácter capitalista de la cooperación sería una "propiedad" y no una abstracción determinada. Así, por ejemplo, para este autor "las modalidades de conocimiento y poder socialmente generales desarrolladas bajo el capitalismo están formadas socialmente y se incorporan al proceso de producción como atributos del capital" (Postone, 2006, p. 295). Este tipo de insistencia dualista imposibilita la formulación de una autoabolición del trabajo y de la cooperación en sus formas específicas, y conduce postular una abolición del trabajo en un "más allá", mediante la postulación de una *utopía puramente abstracta*[41]:

> Esta no identidad de las dos dimensiones del capital [dimensión concreta y dimensión de valor del trabajo] es la base de la contradicción fundamental que subyace tras su dinámica dialéctica: da origen a la posibilidad de la *futura* separación de estas dos dimensiones [énfasis añadido]". (Postone, 2006, p. 297)

La "elección entre bolas de billar" que se impone en esta variante dualista produce la postulación de un en-sí, separado, futuro, *actualmente inexistente*. Postone *postula* que estas "posibilidades" —formuladas a partir de identidades abstractas relacionadas— serían "inmanentes" a las formas del presente, sin advertir que este postular añadido es incompatible con una crítica inmanente de forma de existencia social. Esta disolución de la crítica inmanente es una resolución kantiana que supone una "no identidad" entre ser y deber ser. Como advierte Hudis:

> a pesar de los esfuerzos de Postone por trazar la "trayectoria del capital" de una manera que presente las posibilidades del futuro como inmanentes a las formas de automovimiento en el presente, nos quedamos con una especie de dualismo kantiano entre lo que es y lo que podría ser. (2004, p. 167)

El referido énfasis de Marx en el trabajo como forma —invisibilizado en la teorización de Postone, según lo argumentado hasta aquí—, se dirige a la raíz hegeliana de su crítica del trabajo como actividad práctica social autoescindida (Brassier, 2021). La centralidad de la negación de la negación de Marx se nutre de la crítica despiadada de Hegel (Arndt, 2021; Arndt, *Apud* Wilding, 2024). Ella remite al concepto de *tremendo poder de lo negativo* de la práctica humana —el espíritu— como esta capacidad negativa de *separarse esquizofrénicamente de su modo de existencia social alienado*.

Como consecuencia de sus equívocos sobre el hegelianismo de Marx, este debate queda fuera de juego en la teorización de Postone. Como sostiene Hudis: "Lo que fundamenta esta lectura bastante inusual de Marx es una serie de supuestos sobre la relación entre Hegel y Marx" (Hudis, 1995, p. 7). *El equívoco fundamental de "trasladar" de manera polar y dualista la subjetividad al capital* se origina en una consideración completamente equivocada de la raíz hegeliana de ciertos pasajes de Marx (Abazari, 2020; Hudis, 1995, 2004). Según Postone, el análisis de Marx "sugiere que las relaciones sociales que caracterizan al capitalismo son de una clase muy peculiar —poseen los atributos que Hegel otorgó al *Geist*. En este sentido", agrega, "existe en el capitalismo un sujeto histórico tal como lo concibió

[41] Una crítica similar se puede formular a la noción de comunización, de Endnotes. Véase Brassier, 2014.

Hegel" (Postone, 2006, p. 70). Marx describe al capital *como si* tuviera agencia, pero estas locuciones deben leerse en el sentido de que la práctica social autoaliena su subjetividad en una forma de conciencia determinada. El sello distintivo de la subjetividad es la libertad, y no se puede hablar de libertad para el capital (Abazari, 2020, p. 151): por definición el capital no puede sino valorizarse a sí mismo y esta es la razón por la que Marx lo denomina "autómata". Aunque en el modo de existencia de la práctica social como autoalienada se le atribuya la cualidad subjetiva, "el capital es un autómata, algo sin vida" aunque aparezca como sujeto (Heinrich, 2008, p. 100).

Como advierte Abazari (2020): el capital no tiene finalidad o propositividad, pues ésta solo puede ser parte de la libertad. El capital tiene más bien un "motivo determinante" que lo fija mecánicamente: está determinado o limitado por una ley que permanece externa a él, y por eso debe ser considerado como finito, en el sentido de Hegel. En cambio, lo verdadero en la infinitud, que para Hegel es lo propio de la subjetividad, no está limitado externamente. El sujeto está gobernado por una ley, pero esa ley es una ley puesta y asimilada por el sujeto como suya. No le es simple y mecánicamente dada, como en el caso de la consideración puramente simple e inmediata de la locución marxiana "sujeto automático".

En términos hegelianos, el capital puede considerarse una sustancia, pero en ningún caso Espíritu ni Concepto, como cree Postone (Abazari, 2020, pp. 151-2). Abazari agrega que el poder no volitivo de esta sustancia siempre está *mediado* por el poder volitivo de la actividad humana, esto es, debe ser *activado* por ella, por individuos reales que tengan conciencia y voluntad. Pero hay que agregar que esa mediación no puede ser entendida en el sentido habitual de mediación: como "mediación de", sino como mediación constitutiva (Gunn, 1987). En este sentido cabría precisar que no hay algo que sea "activado por", sino que el algo era siempre ya práctica social, no algo "mediado por" la práctica social. Esto queda muy bien ilustrado en el siguiente célebre pasaje de Marx: "Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los poseedores de mercancías" (1975, p. 103). El poder de la mercancía no es automático, sino que está absolutamente hecho de práctica social; en particular: de intercambio. Son los capitalistas quienes personifican la pretendida conciencia y voluntad del capital: "Como capital […] el autómata posee *en* el capitalista conciencia y voluntad [énfasis añadido]" (1975a, p. 491). Más adelante Marx agrega:

> El capitalista […] en la medida en que sus acciones son únicamente una función del capital que *en él está dotado de voluntad y conciencia*, su propio consumo privado se le presenta como un robo perpetrado contra la acumulación de su capital [énfasis añadido] (1975a, pp. 731-2)

El poder abstracto del capital solo se vuelve real mediante las acciones reales de los seres humanos en su práctica social (Abazari, 2020, p. 152). *El poder del capital no es el poder del capital*. La insistencia en investir al capital con un poder independiente equivale a atribuirle a la teorización marxiana una noción de forma como especie abstracta o como algo puramente contrapuesto. Siguiendo este postulado de Postone, las lecturas centradas en esta interpretación del "sujeto automático" al que alude Marx llegan a afirmar, de manera

sorprendente, que “En Marx, el sujeto es el capital. Este presenta los atributos del *Geist* hegeliano” (Acha, 2021, p. 168). Contra ello, hay que subrayar de manera categórica que la pureza del “atributo” es completamente incompatible con la noción hegeliana de *Espíritu*.

La secuela política del enquistamiento que Abazari denuncia en Postone es sumariamente sentenciada por aquel autor: “si aceptamos que el capital —y no nosotros— es el sujeto de la historia, nos hemos privado efectivamente de la subjetividad misma que nos permite luchar contra el capital” (2020, p. 151).

Las consecuencias del dualismo reduccionista en la cooperación son de enorme importancia. Esta variante dualista juega un rol importante en el enquistamiento de los debates sobre la forma de la cooperación en las luchas autogestionarias y sus perspectivas revolucionarias. El asunto se juega, como se subrayó, en la conceptualización de la práctica social como (in)capaz de autoescindirse o separarse de su forma *en ella misma*. Sostengo que este crucial punto obstruye o priva a las teorizaciones sobre la autogestión cooperativa de dar alcance a una crítica radical de la forma de existencia social de la cooperación y a un análisis radical de las particularidades del específico modo contemporáneo de existencia de la actividad humana *como* trabajo abstracto.

## Capítulo segundo. Un acercamiento histórico y político a la cooperativización

El proceso de distanciamiento del movimiento cooperativista respecto de las luchas del movimiento obrero del siglo XIX que le dieron origen ha producido una difuminación de la vinculación entre cooperativismo y lucha anticapitalista (Ruggeri, 2018). La inspiración autogestionaria presente en la llamada “lucha en dos frentes” ―sindical y cooperativista―, que apuntaba romper con la contraposición entre el trabajo sus condiciones, tiende a perderse. Gana centralidad la asociación de autogestión y cooperativismo con la defensa de principios inspirados en una democratización y horizontalización asociados a la figura societaria de la cooperativa. La cooperativa aparece como promotora de igualdad en la repartición del valor producido y en la incidencia de los cooperados sobre las decisiones societarias. He sostenido que esta comprensión distributivista, que extravía el horizonte de la autogestión como movimiento de autoabolición de la forma valor, puede denominarse *autogestión formal* (Arrué *Apud* Laura, 2020), o “autogestión de”.

La tesis que defiendo consiste en que la desconexión entre la autogestión cooperativa y lucha anticapitalista se encuentra asociada a una comprensión reactiva o causalista entre objetividad precarizadora del trabajo en la socialidad capitalista contemporánea —el llamado “neoliberalismo”— y la cooperativización de “sectores marginales” o “precarizados”. Sostendremos que esta lectura atraviesa las teorizaciones críticas contemporáneas sobre autogestión y cooperativismo. La aparente pérdida del sentido radical de estas experiencias se relaciona estrechamente a esta lectura dualista de la relación entre el actual proceso creciente de cooperativización y una objetividad social “neoliberal”. Esta interpretación centra la conexión entre luchas obreras anticapitalistas y las experiencias autogestionarias

contemporáneas en su carácter de *alternativa de resistencia de los marginados como víctimas de la socialidad del valor*.

La defensa de la autogestión como lucha "frente al" neoliberalismo juega un papel central en las explicaciones que las teorizaciones críticas en Latinoamérica ofrecen respecto al significativo incremento en las últimas décadas de las experiencias autogestionarias y de "economías alternativas". En Chile, hemos presenciado, aproximadamente en las últimas dos décadas, un significativo "brote" de cooperativas de trabajo abocadas a servicios. Como veremos en el apartado IV de este capítulo, este brote ha sido interpretado desde una óptica dualista. Experiencias discursivamente radicales, como la Federación Trasol en Chile —articulación de cooperativas autogestionarias conectada con los procesos de insurgencia social que desembocaron en la Revuelta de 2019— si bien reivindican un sentido anticapitalista en las cooperativas de trabajo surgidas en el seno del "proyecto neoliberal" en el Estado chileno, elaborando un discurso crítico respecto de la *mimetización* entre cooperativas y emprendimientos capitalistas, contenido en los programas gubernamentales los últimos años, no se diferencian significativamente de la clave reactiva de interpretación del brote autogestionario, como examino en el apartado V de este capítulo. La crítica de la mimetización o identidad no tiene un alcance suficientemente radical como para fundamentar una crítica inmanente del contenido práctico social autoconstituyente de la situación precarizadora y la cooperativización de los "marginados".

En el apartado VI de este capítulo esbozo algunos elementos apuntando a una comprensión del brote de cooperativización en el concepto de capital. Ricardo Antunes (2013) nos ofrece valiosas sugerencias teóricas para abordar el "brote" desde una perspectiva marxiana. Un punto de partida importante del análisis de Antunes es su crítica a las teorías sobre el descentramiento del trabajo. Siguiendo a este autor, es dable sostener que estas teorías han obstaculizado una conceptualización crítica de las nuevas formas del trabajo abstracto. El trabajo asalariado ha adoptado nuevas formas en la faz improductiva del ciclo de valorización: la circulación. La crisis del capital se ha manifestado en las últimas décadas en la aparición de un enorme ejercito industrial de reserva que se interrelaciona de manera inmanente con el trabajo productivo en la forma trabajo asalariado asociado a costos de circulación —*faux frais de production*—, particularmente relacionado con los servicios improductivos y con nuevos mecanismos para fluidificar y organizar la realización del plusvalor contenido en las mercancías (Antunes, 2011, 2019). Se trata de trabajos que participan como un elemento constitutivo "indirecto" en el agónico proceso de la crisis del ciclo de valorización. Lo que Antunes llama Nueva Morfología del Trabajo abstracto *produce y requiere* de manera creciente estos nuevos modos o variantes de informalidad, entre los que se encuentra la cooperativización (Antunes, 2013).

El análisis de Antunes permite una lectura del brote chileno de cooperativización en el concepto de capital. Este hallazgo particular puede ser relacionado de manera constituyente con formas procesuales de lucha —determinaciones o "necesidades"— en el nivel de la reproducción del capital, en particular a partir de la consideración del ejercito industrial de

reserva, la acumulación y el aumento de la composición orgánica del capital. Se trata de una consideración abstractamente determinante del brote como una forma del trabajo abstracto.

La conceptualización de las variantes de informalidad como abstracciones constituyentes de la forma trabajo abstracto, contribuye en la formulación de una crítica inmanente de estos modos crecientes del "no-trabajo", y en particular de la cooperativización. La pauperización no es un proceso de victimización llevada a cabo por un grupo que domina, sino una diferenciación en la forma del trabajo abstracto constituido como proceso de lucha de clases, es decir, como proceso autoconstitutivo de práctica social en el que son parte viva y actuante los cooperativizados. Lo que aparentemente es una precarización "producida por el neoliberalismo", es una diferenciación o forma autoconstituyente de trabajo abstracto autoproducida por la práctica social.

Los modos de informalidad —y dentro de ellos la cooperativización— pueden conceptualizarse como una condición o determinación crecientemente relevante de la continuidad del ciclo de valorización, y por lo tanto de la crisis: de su actividad pasa indirectamente a depender el enlentecimiento o tendencialización de la baja de la tasa de ganancia. Esto por cuanto *la eficacia de los métodos de plusvalor relativo como contratendencias o "causas contrarrestantes" o matizadoras de la baja de la tasa de ganancia depende de la realización del plusvalor contenido en las mercancías en el momento de la circulación, fase en la que adquieren creciente relieve los modos de informalidad*. Este punto permite comprender la forma específica en que los modos de informalidad —y en ellos el proceso de cooperativización— constituyen un momento en la lucha de clases, resultado de la cual depende la persistencia de la forma social del valor.

Que las variantes o modos de informalidad puedan ser consideradas como *crecientemente condicionantes de la eficacia de los métodos del capital para enfrentar la crisis nos ofrece un camino de conceptualización de sus perspectivas como lucha de clases, al tiempo que un elemento para criticar la lectura mecánica, puramente objetualista, determinista o dualista de la crisis.* Esta mirada exterior conduce a una comprensión de la pauperización asociada a la cooperativización como un proceso de victimización de sujetos marginados. En cambio, si los *faux frais de production* constituyen una autoescisión del trabajo como trabajo abstracto, específicamente mediante su funcionamiento como "potenciadores" indirectos del ciclo del valor, se hace posible conceptualizar la relación constitutiva inmanente entre tendencia decreciente de la baja de la tasa de ganancia y lucha de clases: la crisis del capital es una lucha por disciplinar el trabajo como trabajo asalariado, y hoy viene ocurriendo que esto comprende, específica y crecientemente, la posición y suposición del ejercito industrial de reserva en la forma de trabajo orientado a la organización y fluidificación de la realización del plusvalor, en particular servicios improductivos. En ese momento de la lucha de clases es que aparece con creciente importancia el brote de cooperativización.

La lectura dualista de la crisis tendería a comprender la "posición" del ejercito industrial de reserva en la forma de los modos de informalidad como una cuestión puramente objetual o mecánica: una pura potenciación de la reproducción del proceso de valorización.

Esta perspectiva olvida que las formas del capital son abstracciones determinadas: pasa por alto que la teorización marxiana sostiene que la forma valor no solo pone, sino que presupone sus formas. Esto quiere decir que la pervivencia de sus formas requiere del relativo éxito de sus leyes: su éxito en la lucha por formar —clasificar— la práctica social. La expulsión de trabajo productivo no tiene ningún sentido para el proceso de la forma valor sin que tenga lugar efectivamente su simultánea *atracción* alrededor del ciclo de valorización. La formulación antunesiana de los modos de informalidad como "potenciación" del ciclo de valorización precisa este matiz teórico para hacerse compatible con una lectura de los modos de informalidad como modos de existencia autocontradictorios — abstracciones constitutivas o determinadas— y con una lectura dual y no dualista de la relación entre crisis y actividad práctica social humana.

El brote de cooperativización, aun existiendo en un modo autocontradictorio, como forma de trabajo abstracto, existe como crisis. *El Nuevo Cooperativismo*, como llama Vieta (2020) a las tendencias más radicales en los movimientos autogestivos del presente, arroja luz en torno a la crisis del proceso de valorización. ¿Cómo es que es esto posible si la cooperación existe como cooperación capitalista? Responder a esto desde un punto de vista crítico, es decir, asumiendo el carácter dual del trabajo y la cooperación, requiere poner en juego la crítica marxiana a la forma mistificada de existencia de la cooperación. Esta perspectiva, propuesta en el capítulo primero de este trabajo de investigación, permite distanciarse de los escepticismos dualistas en que permanecen las interpretaciones sobre las luchas autogestionarias de hoy.

## I. Autogestión en el origen del cooperativismo

Como mencionamos rápidamente en la introducción, a principios del siglo XIX los socialistas utópicos hacían campaña para la construcción de organizaciones de trabajadores a través de cooperativas (Vieta, 2010). Ya a mediados del mismo siglo, en pleno proceso de expansión mundial del capitalismo, las asociaciones y cooperativas obreras figuraron entre las principales formas de resistencia y organización del movimiento obrero (Dagnino & Faria, 2015, p. 20)[42]. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX, en plena revolución industrial, la creación de cooperativas fue un instrumento obrero para enfrentar la pauperización de las condiciones de vida de la clase trabajadora y el desempleo (Ruggeri, 2018, Capítulo 1; Novaes, 2011, p. 167). En el contexto de las luchas del obrerismo inglés este tipo de cooperativas funcionaron como una herramienta táctica de lucha de los primeros sindicatos. La lucha obrera sindical levantará un "frente de cooperativas de trabajo" (Ruggeri, 2018, p. 28), también llamadas cooperativas autogestionarias. La clasificación más relevante de cooperativas distingue entre cooperativas de trabajo —o de "producción"— y cooperativas de consumo. Estas últimas son aquellas organizaciones cooperativas que tienen como objetivo "adquirir bienes o servicios" (Cruz & Piñeiro, 2011, pp. 35-6). En cambio, el

[42] Entre otras modalidades de lucha obrera contra la forma del capitalismo emergente, como las sociedades amistosas y las mutuales (Vieta, 2010).

perfil autogestionario de las cooperativas, puntualiza Ruggeri, consiste en que "trabajadores y socios [son] necesariamente el mismo sujeto" (2018, p. 46). La lucha obrera se interesó particularmente en las cooperativas de trabajo o autogestionarias porque en ellas se hace visible cómo los trabajadores *producen a la vez que organizan su producción*. La táctica concreta consistía en que los obreros, despedidos en contexto de huelgas y *lock-out*, ingresaban a talleres cooperativos (Ruggeri, 2018, p. 40), expresando lo que W. Thompson llamó lucha en dos frentes: el frente directo del sindicalismo creaba un frente económico indirecto con las cooperativas de trabajo (*Apud* Ranis, 2016, p. 11).

En su discurso inaugural de la *Asociación Internacional de Trabajadores*, en 1864, Marx destacó a las cooperativas de trabajo asociado como "la otra gran victoria del trabajo vivo" frente al capital (Vieta, 2010). Aun advirtiendo sobre el riesgo de que se convirtieran en "su propio capitalista", la unión de producción y organización de la producción fue rescatado por Marx como una *demostración* práctica del carácter superfluo de la figura del capitalista en la producción. La otra victoria "de la economía del trabajo sobre la economía política del capital" fue la ley de las diez horas (Vieta, 2010). En *El capital*, leemos que la limitación de la duración de la jornada es una expresión negativa de la hambruna de plustrabajo (Marx, 1975, p. 287), y las leyes que posibilitaron su extensión, expresiones positivas de dicha forma. La fijación de la jornada laboral normal aparece como una posición dentro de y para la conservación de los términos de la ley del intercambio mercantil. Si se considera al cooperativismo puramente como grupos de vendedores de mercancías privados e independientes, podría afirmarse otro tanto. Marx, sin embargo, presenta ambos casos también como "victorias" del trabajo vivo. Considerando estas constelaciones teóricas, mi hipótesis será que ello es así dado el carácter dual o mediáticamente constitutivo de las categorías reales involucradas: ambas cuestiones no se baten puramente dentro de y para la ley del valor, sino más allá de ella. Quizás lo interesante de la "demostración", que Marx destaca de estas pioneras experiencias cooperativistas, es su modo de mostrar la contraposición entre trabajo y sus condiciones *en juego o en riesgo*.

Si miramos la historia desde una perspectiva no dualista, podemos encontrar en diversas experiencias históricas de autogestión cooperativista este "más allá *en*" la consistencia de la lucha del desenvolvimiento de las formas del valor. Tomando como antecedente crucial de la autogestión a la experiencia de los Tejedores de Lyon, precursores de la ola revolucionaria de 1848 que acabó con la Restauración en Francia, Dagnino y Faria (2015) señalan que lo que siempre estuvo en cuestión para los *Canuts* —como eran conocidos los maestros tejedores de seda en aquel levantamiento subversivo— era la participación en los "procesos de producción de la vida material y social, comenzando por su derecho de organizar su propio trabajo y el derecho a hacerlo de forma antagónica a lo que anunciaba la ideología industrial-burguesa" (p. 20). La experiencia de los *Canuts* sirve para ilustrar un aspecto central de la autogestión, a saber, el "principio articulador asociativista". Este principio reúne un doble aspecto: la auto organización para la producción de los propios medios de vida y la resistencia política a la forma capitalista en todos los aspectos de la vida. De acuerdo con estos autores, en estas organizaciones la asociación era el principio y el

medio para la superación de las relaciones capitalistas no solamente al interior de unidades de producción, sino también de la sociedad, y del Estado (Dagnino & Faria, 2015, p. 21).

Con la idea de autogestión en el origen del cooperativismo, y mediante estas líneas históricas, pongo de relieve una de las ideas que fundamenta la reflexión de este trabajo. La "demostración" del carácter superfluo del "poder de", que Marx pone en el centro de su reflexión sobre estas experiencias, puede leerse como una invitación a *poner todo en juego*, a una autogestión no formal; a una autogestión que no sea "autogestión de" u "originada por", sino a una autogestión que comprende que su forma social *se origina* a sí misma. Las "manos audaces", los obreros, que Marx coloca en el centro de un triunfo o "victoria" del trabajo vivo contra el fetichismo de la práctica capitalista, se demuestran ellos mismos como origen en la radicalidad de su subversión; se descubren como origen de su modo actual de existencia; o en términos de Marx: como *su propio sol real* (Marx, s/f). Este origen autogestionario no es pues ningún pasado sin presente, ninguna "etapa" desaparecida. Es esta impronta histórica de auto-origen *presente* como consistencia de las experiencias de cooperativización de hoy lo que constituye una demostración activa de su peligrosidad para las formas dualistas y escépticas de existencia de nuestra práctica social.

Desde otro plano teórico, podríamos señalar que esta idea muerta de pasado y de origen puede cuestionarse a partir de la idea benjaminiana de núcleo temporal (Benjamin, 2021). El núcleo temporal del presente no es una pura abstracción respecto del pasado, sino que el pasado está constituyéndolo en la forma de convulsiones mutua u actualmente "referidas": "nada de lo que ha acontecido puede darse por perdido" (Benjamin, 2021, p. 67), sino que fundamenta el presente. En esta idea de referencia se contiene, en la tesis II sobre la historia, de Benjamin, la idea de una *cita* presente con el pasado y sus generaciones. Esta cita puede leerse como la *presencia* de un *origen actual* en la experiencia de las luchas como consistencia de la práctica social. Asimismo, la idea de Benjamin de un índice secreto (Benjamin, 2021, p. 66) que es *redimido* en el contenido práctico social en que consiste la experiencia presente, puede pensarse como actividad interruptiva —fuerza mesiánica— en la aparente continuidad abstracta del tiempo —o destino mítico—. Este índice secreto redentor vale como actividad interruptiva de una fuerza mítica que, como contenido experiencial de esta apariencia, forma una *autobstrucción* de las posibilidades de la experiencia para renovarse a sí misma. Lo interrumptivo tiene una valencia *mesiánica* en Benjamin, y muestra el carácter abierto de la historia, advierten Maiso y Zamora (Benjamin, 2021, p. 31). Lo aparentemente cosificado se pierde, se abisma en su historia, una historia *no predispuesta* y, en este sentido, "indisponible" y no lineal. La praxis liberadora encuentra su carácter interruptivo en la asunción de su herencia teológica. Esta herencia es portadora de un "índice de verdad", un "índice secreto que lo remite a la redención" (Benjamin, 2021, p. 66). La tensión interna entre los aparentes polos de ese núcleo, o índice, permite acceder al conocimiento de la forma de las convulsiones que determinan el presente, apuntan Maiso y Zamora (Benjamin, 2021, p. 13). Ese conocimiento no es ninguna cuestión puramente cognitiva. No hay un concepto de contraposición externa entre praxis y teoría en las *Tesis sobre el concepto de historia*. Como explican Maiso y Zamora: para Benjamin el sujeto de

la praxis liberadora no es *imaginable* sin la realidad de esa praxis (Benjamin, 2021, p. 20), vale decir, no hay teoría liberadora *sin* praxis liberadora, y viceversa.

La "demostración" a que apunta Marx, las victorias del trabajo vivo, las *referencias* de los utopistas de los siglos XIX y XX, pueden ciertamente leerse como *citas* entre la experiencia política sobreviviente de estos tiempos y las luchas contemporáneas. Rescato esta noción de cita como una interpelación a la idea muerta de historia, muy insistente en la mecánica comprensión recurrente acerca de la relación entre luchas pasadas y presentes. En el horizonte de esa línea de profundización, lo que nos interesa es subrayar la importancia actual de esta diferencia para las conceptualizaciones contemporáneas de la idea de lucha y de lucha de clases. En particular, poner atención en lo que se juega en la comprensión de la autogestión como momento constitutivo de esa fuerza mesiánica interruptiva, y en la idea de origen constitutivo o actual como crítica de una comprensión etapista de la experiencia de las luchas cooperativistas autogestionarias.

## II. Aproximaciones críticas a una comprensión formal de autogestión cooperativista

### *II. I. El desplazamiento de Rochdale*

La literatura sobre la historia del cooperativismo destaca en ella un punto bisagra. Los momentos de debilidad del movimiento obrero fueron dando pie al desarrollo de un sentido cooperativista asociado al denominado cooperativismo de Rochdale (Ruggeri, 2018, p. 42 y ss.). La célebre cooperativa de Rochdale fue una cooperativa de consumo formada por trabajadores tejedores de una fábrica de algodón en Manchester. Formaron parte de ella dirigentes sindicales, cartistas, comunistas y otros trabajadores que habían participado en luchas reivindicativas contra los patrones de la fábrica textil de la que habían sido trabajadores. (Cruz & Piñeiro, 2012, p. 39).

La experiencia de Rochdale se conoce por haber formulado y popularizado los "principios cooperativos". En general, estos principios sintetizan ciertas reglas sobre relaciones entre socios *propietarios* de una cuota social en la cooperativa. En dicha versión original, los principios cooperativos comprendían los siguientes: libre adhesión y retiro, control democrático, neutralidad política, racial y religiosa, ventas al contado, devolución de excedentes, interés limitado sobre el capital y educación continua (Ruggeri, 2018, p. 45). La democracia interna no expresaba la ruptura de la propiedad como forma social. La regla general que expresa hasta la actualidad este principio se enuncia en la fórmula "1 socio - 1 voto", independiente del aporte de capital. La circunstancia de que la cooperativa de Rochdale no fuera una cooperativa de trabajo o autogestionaria se ha presentado como una explicación a que los principios cooperativos no plantearan tensiones respecto a las relaciones capitalistas (Ruggeri, 2018).

La línea rochdaliana de cooperativismo adquirió mayor visibilidad por su relación con la promulgación de la primera ley de cooperativas en Inglaterra el año 1852. El gobierno ingles pareció convencerse de que este perfil cooperativista no representaba ningún peligro

para los propietarios, competidores, sino que constituía el desarrollo de una forma complementaria al capitalismo, pues en el discurso se presentaba un enfrentamiento entre competidores libremente formados en las leyes del capital. Este hito representó a mediados del siglo XIX un punto de inflexión: precisamente el punto de partida de la historia de un progresivo alejamiento entre cooperativismo y luchas obreras (Ruggeri, 2018, pp. 46-47; Cruz & Piñeiro, 2012, p. 40). El perfil autogestionario presente en las cooperativas asociadas a las luchas del obrerismo inglés parece desaparecer en la trayectoria del movimiento cooperativo inspirado en la experiencia rochdaliana.

Posteriormente, los principios de Rochdale fueron recogidos por la Alianza Cooperativa Internacional (ACI), organización fundada en Londres y resultante de la congregación de innumerables cooperativas que se inspiraron en el modelo rochdaliano (Rodríguez, 2019, p. 124). En el Congreso Cooperativo mundial de 1895 —primer congreso organizado por la ACI— el cooperativismo de Rochdale fue presentado como versión oficial de cooperativismo, trascendiendo como "el modelo" del movimiento cooperativo. La presentación de la cooperativa de Rochdale como la primera cooperativa de la historia —de ahí que sus integrantes sean designados como los "pioneros"— se asocia a esta imagen tergiversadora de la realidad, que omite la genética histórica asociada a la lucha obrera y el rasgo autogestionario en el origen del movimiento (Ruggeri, 2018, p. 47).

Este decurso dio lugar a un progresivo distanciamiento o desplazamiento del cooperativismo respecto a las luchas obreras de principios del XIX, anteriores al cooperativismo de Rochdale (Ruggeri, 2018, p. 47), borrando la vinculación entre cooperativismo y movimiento obrero (p. 36), entre cooperativismo y autogestión, y "sustrayendo al cooperativismo del debate sobre la superación económica del capitalismo" (p. 48).

Entre el proceso de surgimiento histórico del cooperativismo y la actualidad observamos un progresivo ocultamiento o difuminación de la vinculación entre cooperativismo y luchas obreras anticapitalistas. Entre la segunda mitad del siglo XIX, y a lo largo del XX, el proceso de borrado real del contenido anticapitalista en el movimiento cooperativo, ha acabado, para Ruggeri, en "el *hecho* de que el movimiento cooperativo actual […] está *integrado casi sin contradicciones* a la economía capitalista. Su relación con las luchas de los trabajadores quedó lejana *en el tiempo* [énfasis añadidos]" (2018, p. 36). Ruggeri apoya esta apreciación, por ejemplo, en el dato de que la mayoría de los trabajadores de cooperativas de trabajo en el mundo son *asalariados y no socios* de las mismas (International Organisation of Industrial and Service Cooperative [CICOPA], 2017). El carácter autogestivo, que Ruggeri presenta como identidad entre socios organizadores de la producción y productores directos, se rompe, pues, de acuerdo con datos de CICOPA, los socios utilizan la figura legal para contratar trabajadores asalariados, sin ser ellos mismos quienes laboran y, simultáneamente, organizan y deciden sobre las condiciones de producción. En efecto, en la mayoría de las legislaciones se permite, más o menos

limitadamente, la contratación de trabajadores como asalariados (Arrué *Apud* Laura, 2020)[43]. El referido dato del informe de CICOPA de algún modo refrenda, de acuerdo con Ruggeri, que la experiencia de cooperativas de trabajo va abandonando su perfil autogestionario, en el sentido en que lo define Ruggeri. En esta misma línea, apunta Ruggeri que en la discursividad de la Alianza Cooperativa Internacional sobre los antecedentes del cooperativismo los aspectos anticapitalistas de esas experiencias son patentemente soslayados (Ruggeri, 2018, p. 36).

### *II. II. Autogestión "de"*

La idea de "soberanía de las personas (no del capital)" es la figura que adopta la idea de democracia interna de las cooperativas. Esta representación ocupa un lugar político relevante en el aparente abandono del perfil autogestionario del movimiento cooperativo. Esta "soberanía de las personas" es reconocido como un principio internacional del cooperativismo y uno de los ejes articuladores del mismo. Consiste en que cada persona tendrá un voto a pesar de las diferencias en cuanto a la cantidad de capital aportado (ACI, 2013). En esta forma oficial del principio democrático del movimiento cooperativo, el cooperativismo aparece como un asunto de distribución de cosas entre propietarios. Se trataría de "un movimiento de reapropiación de los recursos materiales" (Etxagibel y Altuna, 2012, p. 38).

Esta idea se expresa en forma más clara en las versiones de cooperativismo de corte más nítidamente socialdemócrata. Ellas representan la idea de autogestión en el cooperativismo como democracia interna de propietarios igualmente importantes en cuanto a su "capacidad decisoria", con independencia de qué tanto capital han aportado. Los "orígenes" del cooperativismo —que se suelen denominar "Cooperativismo Clásico"[44] — constituirían un intento de responder a "un conflicto distributivo" (Etxagibel y Altuna, 2012, p. 35). Según Mendixabal y Errasti cabría hablar de una propiedad autogestionaria de carácter colectivo (*Apud* Rodríguez, 2019, p. 127). Esto significa que la autogestión supondría un tipo de propiedad que desestructuraría la propiedad como institución social a través de una articulación entre el interés local y el global. Según esta visión, este tipo de propiedad "supera la alienación del sujeto y la comunidad" porque "permite la *decisión sobre* el excedente de producción de modo social, y no según los criterios de poder de *quienes* se apropian de la plusvalía [énfasis añadido]" (Rodríguez, 2019, p. 127). En esta línea, para Rodríguez, una de las "*características* de" la autogestión es que "retoma el acumulado social y comunitario", lo que significa que "recupera" los "activos sociales que han sido desechados por el capitalismo". La autogestión produciría un "carácter social de la acumulación" (2019, p. 127) en las nuevas formas de economía neoliberal.

---

[43] Esta conclusión fue parte de una investigación no publicada que realicé en 2019, cuando participé de la Comisión de Educación de la Federación de Cooperativas de Trabajo Trasol.

[44] Estos autores distinguen este "Cooperativismo Clásico" de lo que llaman "nuevas prácticas de economía social y solidaria, nuevas formas de economía y empresa que emergen a finales del siglo XX" (Etxagibel y Altuna, 2012, p. 34).

En Chile, la fórmula de "prevalencia de las personas por sobre el capital" la encontramos en la propuesta de institucionalización de la Economía Social y Solidaria mediante una reforma constitucional. El inciso propuesto señala que se trata de emprendimientos que "privilegian […] al ser humano por sobre el *lucro y la acumulación* de capital [énfasis añadido]" (Gómez, 2023, p. 3). La clave democrática del cooperativismo consiste en la *identificación o personificación del ser humano con el propietario*: la persona alcanza su dignidad como igual propietario que, en cuanto tal, tiene este "poder sobre" que proclama una autogestión formal. La democracia cooperativista hace coincidir "el propietario y el sujeto de decisión" (Etxagibel y Altuna, 2012, p. 36)[45]. Según esta perspectiva, la dificultad distributiva sería enfrentada mediante una "socialización de los medios de producción" (Etxagibel y Altuna, 2012, p. 35).

La comprensión de la autogestión como reivindicación de la radicación de una "capacidad decisoria" en un "grupo" —los propios autogestores— presupone como *nec plus ultra —extremo insuperable*— unas relaciones en las que los autogestores serán propietarios que cambiarán sus mercancías según su valor. Marx criticó con toda claridad la defensa del intercambio de mercancías directo —no "mediado por" el dinero— como una corrección puramente reformista que propone atacar solo el "abuso" del capital:

> la forma de intercambiabilidad directa general de ningún modo revela a simple vista que se trate de una forma mercantil antitética, tan inseparable de la forma de intercambiabilidad no directa como el carácter positivo de un polo magnético lo es del carácter negativo del otro polo. Cabría imaginarse, por consiguiente, que se podría grabar en todas las mercancías, a la vez, la impronta de ser directamente intercambiables, tal como cabría conjeturar que es posible convertir a todo católico en el papa. Para el pequeño burgués, que ve en la producción de mercancías el *nec plus ultra* de la libertad humana y de la independencia individual, sería muy apetecible, naturalmente, que se subsanaran los abusos ligados a esa forma, y entre ellos también el hecho de que las mercancías no sean directamente intercambiables. (Marx, 1975, p. 84)

En la cooperativa de trabajo encontramos, siguiendo esta perspectiva reformista, a socios-trabajadores que lo que organizan lo organizan como propietarios de valores de cuya actividad depende la conservación de la ley del intercambio. Esta representación del cooperativismo reafirma la hipótesis de Ruggeri (2018) sobre el oscurecimiento de la autogestión en el cooperativismo: el movimiento cooperativo nunca habría apuntado a la subversión de las relaciones de valorización, sino a esta "corrección" distributiva: una mera alteración de relaciones de propiedad. Desaparece la clave subversiva que lee la consigna "organización de la producción por los productores asociados mismos" como una puesta en juego de la contraposición entre trabajo y sus condiciones, es decir, que se centra en el autoreconocimiento de la actividad humana como su propio sol real. Se presenta, por

[45] En la democracia del "predominio de las personas sobre el capital" se agrega, en las formulaciones más fetichistas, otra dimensión: una "reapropiación simbólica" consistente en una suerte de "empoderamiento" (Etxagibel y Altuna, 2012, p. 38). El "empoderamiento" no consiste esta vez en un grupo que asume el "control de" sus relaciones, sino en una actitud individual psicológica: perder el miedo y salir de la desmoralización. Según estos autores, serían los mecanismos "simbólicos", y no las relaciones prácticas reales, los problemas "fundamentales de la sujeción y la dominación".

ejemplo, a las "mutaciones" propuestas por el "cooperativismo clásico" como un reacomodo fetichista: "de quien es (propiedad), quién manda (poder y decisión), y cómo se distribuyen los excedentes" (Etxagibel y Altuna, 2012, p. 35)[46].

A esta línea distributivista y formal se asocia la problemática de la comprensión de la autogestión como reapropiación "de" o "toma de" medios de producción. Este distributivismo predomina por ejemplo en el debate brasileño sobre la *Economía Solidaria* (Novaes, 2011). Esta corriente, señala Novaes, "viene ignorando lo que denominamos visión crítica de las fuerzas productivas" (2015, p. 33). La apropiación de los medios de producción *fetichiza la tecnología*: no la reconoce como un proceso social. Por eso la apropiación inmediata implica un *indeterminismo en la mediación tecnológica* (Novaes, 2015 p. 33). La investigación de Novaes se centra en cuestionar la creencia de que "la última tecnología es siempre la mejor" (2015, p. 25), y la pretensión de neutralidad de los medios de producción apropiados. De lo que se trata es de comprender la politicidad en lugar del privilegio de "lo cognitivo". Sugiero que la crítica de Novaes deviene problemática si la noción de politización de lo cognitivo es entendida como "valores morales, convicciones religiosas, intereses profesionales y presiones económicas" que "desempeñan un papel decisivo en [la] génesis y consolidación" de lo político (Cerezo, *Apud* Novaes, 2015, p. 33). Si lo cognitivo en las formas autogestionarias de organización es plenamente político no es porque desempeñe un papel, sino porque lo *cognitivo* es real y constitutivo de la práctica social. Una crítica al fetichismo en la autogestión apunta al tratamiento de lo cognitivo como abstracción real o determinada.

En el apartado siguiente esbozo un panorama sobre las condiciones del surgimiento de un brote de cooperativas de trabajo en Chile. El propósito de este próximo apartado es doble: el primer aspecto consistirá en revisar los relatos y teorizaciones sobre el "brote" para poner de relieve cómo se presenta en ellos una explicación que establece una relación *reactiva, causalista o victimista* entre precarización de la vida y brote de cooperativas de trabajo. El horizonte de este punto es indagar en la vinculación entre el borrado del contenido antagónico, referido ya en este apartado, y una comprensión mecánica o dualista del contenido de praxis social en juego. *La forma dualista causalista de la relación entre precarización y cooperativización es incompatible con una crítica inmanente de la forma de la cooperación y de las experiencias autogestionarias.* El segundo aspecto del propósito del siguiente apartado es dar cuenta de las condiciones de un crecimiento en el número de cooperativas de trabajo dedicadas a servicios en Chile. El propósito de este segundo aspecto

[46] El argumento de Etxagibel y Altuna (2012) de que el "pensamiento cooperativista clásico" (p. 36) se encuentra en la misma línea del "proyecto moderno", en el sentido de que constituye un productivismo lineal incapaz de hacer frente a los desafíos ecológicos del presente, solo se sostiene bajo la presuposición de un cooperativismo puramente formal. La autogestión de las relaciones sociales no supone *per se* un desconocimiento del carácter limitado de los recursos naturales y el problema ecológico. La realidad es la contraria: el reconocimiento de ese carácter limitado y determinado depende de la realización de la autogestión de las relaciones sociales más allá del capital, y no es posible mediante la adaptación que "equilibre" las reglas del mercado capitalista con unos valores comunitarios, como proponen estos autores (p. 34). Esta perspectiva es incapaz de conceptualizar el problema ecológico como determinación de la forma valor.

es sentar las bases del argumento que presento en el capítulo siguiente, que se centrará en considerar estas cooperativas en el concierto de la autotransformación del trabajo en la, así llamada, "reestructuración del capital", esto es, en su autocrisis. Esto permitirá ubicar este brote de cooperativas en el concepto de capital desde las categorías de *El capital*.

## III. Antecedentes sobre un brote de cooperativas de trabajo de servicios en Chile

En el debate sobre el futuro del trabajo, iniciado por la OIT en 2015, las cooperativas son presentadas como un *major actor* en la Agenda 2030: ellas abarcan casi el diez por ciento de la población mundial empleada (CICOPA, 2017, p. 8)[47]. Aunque es difícil hacer generalizaciones sobre antecedentes más específicos, dada la escasez y poca fiabilidad de las estadísticas sobre las cooperativas, tanto en Chile (Letelier, 2022) como en el mundo (Monzón, 2012, p. 16; OIT, 2018) hay indicios de que ha aparecido en los últimos años un crecimiento en la constitución de —y número de participantes en— las cooperativas. Buena parte de este crecimiento, en particular de las cooperativas de trabajo en las últimas décadas, está asociado a la progresiva intensificación del proceso de la, así llamada, *tercerización de la economía* (Cracogna, 2023; Antunes, 2013). Existen antecedentes para considerar que esto es así en el caso de Chile (Labarca, 2016, p. 148).

Con el término tercerización se hace referencia tanto al crecimiento del capital vertido en la circulación —en particular en "servicios"— *versus* el capital directamente productivo, como también a la creciente tendencia hacia la subcontratación o descentralización (Antunes, 2019, 2019a). El crecimiento de las cooperativas de trabajo en Chile está relacionado con ambas tendencias.

La crítica jurídica ha advertido sobre la instrumentalización de la cooperativización mediante la subcontratación: las empresas crean cooperativas de trabajo "a efectos de transferirles determinadas actividades con miras a disminuir sus costos" (Cracogna, 2023). O bien, derechamente, las crean para traspasar a sus propios trabajadores asalariados y emplear diversos mecanismos para evadir las responsabilidades que les asigna la ley del trabajo (Arrué, *Apud* Laura, 2020, pp. 69-70, 148-9). Estas "virtudes" explican la eufemística habitual: que la descentralización productiva y el desarrollo del sector terciario asociados al proceso de globalización han propiciado "oportunidades" para el desarrollo de las cooperativas, así como de otras empresas sociales, pues estas pueden desarrollar "ventajas competitivas basadas en el conocimiento, la tecnología y otros factores" (Monzón, 2012, p. 25), pudiendo, con ello, "dar respuesta adecuada a los nuevos retos de la economía globalizada" (p. 26). Estos mecanismos incluyen la tercerización de servicios en agencias públicas, en particular en materia de servicios de aseo y seguridad. En el caso de Chile, los municipios han comenzado a incentivar a sus funcionarios y trabajadores para crear cooperativas de trabajo de fachada. En estos casos, la entidad pública tiende a confundir relaciones real y jurídicamente laborales con las relaciones correspondientes a la figura legal

[47] Este informe muestra que 279,4 millones de personas involucradas en cooperativas según datos parciales, constituyen al menos el 9,46% de la población mundial ocupada.

de una cooperativa de trabajo, generando mediante este subterfugio ventajas jurídicas para sí misma frente a los trabajadores (Arrué, *Apud* Laura, 2020, pp. 71, 148-9).

Esta misma línea reflexiva suele señalar que el "crecimiento explosivo" de las cooperativas de trabajo asociado han aparecido como un "medio para paliar el desempleo" (Cracogna, 2023). La atención prestada a las cooperativas en informes internacionales sobre las tendencias sobre las cooperativas a nivel global tiende a resaltar sus "potencialidades" para enfrentar los "problemas de la economía informal" (CICOPA, 2017a, p. 55; Organización internacional del Trabajo, 2002), y el desempleo juvenil (CICOPA, 2017, p. 27)[48].

Labarca (2016, pp. 145-51) sostiene que las condiciones de precariedad e inestabilidad laborales, desarrolladas en el contexto del desarrollo en Chile de un llamado *Estado de tipo subsidiario*, son un factor explicativo central para dar cuenta del notorio incremento en la creación de cooperativas de trabajo en Chile a contar de la década del 2000 (p. 146). Este llamado brote de cooperativas encuentra su explicación en que "los trabajadores comenzar[o]n [una] búsqueda por un mayor *control del trabajo propio*, así como el intento por *escapar* de la inseguridad económica que impera formalmente en el mundo del trabajo en Chile [énfasis añadidos]" (p. 146). El periodo comprendido entre 2014 y 2017 registra la mayor alza —gobierno de Bachelet, 2014-2018—. La tendencia se mantiene a pesar de la interrupción o reducción de políticas públicas de fomento durante el periodo subsiguiente —gobierno de Piñera 2018-2022— (Letelier, 2022 p. 17).

Según Barría (2019), esta crecida de cooperativas de trabajo se acentúa aproximadamente desde el año 2013. Entre 2015 y 2017 se duplicó el número de cooperativas en Chile (Barría, 2019), detectándose el aumento más significativo precisamente en las cooperativas de trabajo, que pasaron a representar el 25% del total de cooperativas vigentes en el país: de 7 cooperativas en 1991, pasamos a cerca de trescientas en 2017. Dentro de este momento del brote aparece la *Federación de Cooperativas de trabajo Trasol* —acrónimo para "Trabajo y solidaridad", en adelante "Trasol"—, en 2015. En el Primer Encuentro Internacional de Cooperativas de Trabajo, que tuvo lugar en Santiago de Chile en 2017, organizado y sistematizado por Trasol, se llamó la atención sobre este brote —también llamado *pewün*[49]— de organizaciones autogestionadas en Chile (Trasol, 2019, p. 34)

Gran parte de las cooperativas de trabajo constituidas en el periodo del brote cooperativo son *cooperativas de trabajo dedicadas a los servicios y a la capacitación* (Labarca, 2016, p. 147; Letelier, 2022)[50]. Las cooperativas de Trasol son, en su mayoría, prestadoras de servicios (educación, instalaciones eléctricas, aseo, contabilidad, negocios, constitución de cooperativas, arquitectura, diseño, entre otras). Como registra el estudio de Letelier sobre el desarrollo del sector cooperativo en Chile, en la última década el sector de los servicios registra un "mayor dinamismo" que los sectores primario —i.e. agricultura— y

[48] Existe una tendencia positiva hacia la creación de cooperativas por parte de jóvenes en el 64% de los miembros de CICOPA (2017, p. 28).
[49] Expresión en mapuzungún para "brote".
[50] Véase también: Giovannini y Nachar-Calderón (2021), Escobar et al. (2022); Trasol (2018, 2019).

secundario —i.e. manufactura— (2022, pp. 12, 13, 25, 29-30). Letelier (2022) menciona que merece especial mención "el desarrollo de cooperativas en rubros como las actividades profesionales, científicas y técnicas y las actividades de servicios administrativos y de apoyo. Aquí se concentra un fenómeno emergente de cooperativas de profesionales que, por lo general, brindan diversidad de servicios de desarrollo empresarial a cooperativas y otras entidades de la denominada economía social, además de pequeñas empresas. Del mismo modo, destaca el desarrollo de cooperativas en los rubros de la enseñanza, actividades de atención de la salud humana y de asistencia social y actividades artísticas, de entretenimiento y recreativas. En este último rubro en particular se observa la emergencia de un grupo de cooperativas ligado a las denominadas industrias creativas, respecto del cual ha aparecido una diversidad de políticas de fomento cooperativo impulsadas tanto desde el Ministerio de la Cultura, las Artes y el Patrimonio (ex Consejo Nacional de la Cultura y las Artes) como desde iniciativas de cooperación internacional (Letelier, 2022, p. 12).

El modelo económico con que se disciplinó a la sociedad chilena a contar de los años setenta y ochenta contuvo un proceso de tercerización de la economía (Ruiz & Boccardo, 2020; Ruiz & Caviedes, 2020, p. 88) dentro del que se destaca un crecimiento ininterrumpido del sector servicios hasta la actualidad. Ello aparece como consecuencia directa de

> los sucesivos cursos de desasalarización y reasalarización a los que la inestabilidad económica sometiera a los obreros desplazados del sector productivo en los años de instalación neoliberal […] para luego, en segundo lugar, ahora en un contexto democrático consolidarse mediante la absorción de amplias franjas de origen marginal. (Ruiz & Caviedes, 2020, p. 84)

Los fuegos artificiales con los que los gobiernos posteriores a la dictadura adornan el llamado "milagro chileno" —la vociferada "baja de las tasas de pobreza"—, implantan una "confusión externa" que oculta el masivo proceso de tercerización y precarización (Ruiz & Caviedes, 2020, p. 94)[51]. En coherencia con ello, Giovannini y Nachar-Calderón (2021) definen, siguiendo a Vieta (2010), a las cooperativas del brote chileno como parte del *Nuevo Cooperativismo*. Se trata de iniciativas de autoorganización para "enfrentar" "necesidades insatisfechas" (pp. 130 y ss.). En el mismo sentido, el auge de las cooperativas de trabajo en Chile a partir de la década del 2000 dice relación con su utilización "como mecanismo de defensa ante la precarización laboral" (Letelier, 2022). La tendencia se agudizó desde 2016 en virtud de una reforma que simplificó y facilitó los trámites de constitución legal de cooperativas (Letelier, 2022; Labarca, 2016) mediante la reducción del número mínimo de miembros requerido para constituirlas, entre otras modificaciones jurídicas.

La relación entre cooperativización y precarización da pie a Barria (2019) para sugerir una continuidad o "rima" entre las condiciones que dieron ocasión al fenómeno cooperativo a inicios del siglo XIX y las que explican el brote de cooperativas en Chile. Esta línea interpretativa sugiere que los contextos de precarización de las condiciones de vida *causan* el desarrollo de experiencias autogestionarias. Según esta perspectiva, la cooperativización aparece como una *reacción* al contexto precarizador. De lo que se trataría, tanto en las

[51] Con tercerización se hace referencia tanto al llamado proceso de descentralización productiva, como también al crecimiento del sector terciario en detrimento de los otros dos sectores económicos.

experiencias de la lucha obrera como en el brote contemporáneo de cooperativas, es de construir estas experiencias para resistir y enfrentar condiciones del contexto.

En Latinoamérica, la aproximación reactiva o causalista tiene mucho eco. Aquí es posible ubicar, por ejemplo, a la vertiente más radical de la *Economía Solidaria* —en adelante ES— en Brasil (Cruz, 2012; Tiriba, 2005; Faria, 2011; Bernardo, 1986; Bruno, 1986; Guimarães & Mueller, 2009). Estas teorizaciones comprenden dentro de la ES a las cooperativas de trabajo contemporáneas o *Nuevo Cooperativismo*. Para Cruz, la ES hace referencia al surgimiento masivo, en el Cono Sur de América Latina a partir de los años noventa, de iniciativas económicas de tipo asociativo, como cooperativas, asociaciones y empresas recuperadas. La ES "representa la emergencia de un fenómeno económico y social que, aunque guarde estrechas relaciones con experiencias anteriores, tiene características específicas, que resultaron de las transformaciones ocurridas en las últimas décadas, tanto de la economía como de la sociedad latinoamericana" (2006, p. 1, *Apud* Novaes, 2015, p. 40). Este autor argumenta que la ES comprende nuevas formas de trabajo a las que acuden los precarizados *frente al* avance de la barbarie capitalista, recuperando formas de lucha históricas de sobrevivencia en un contexto altamente "defensivo".

Según esta corriente, la etapa "neoliberal" se caracteriza por la consolidación de la crisis del empleo formal y la desarticulación de la clase trabajadora —antes vinculada mediante la asociación sindical— en la forma de una crisis de identidad (Cruz, 2012, p. 39). Novaes puntualiza que ha sido el enorme crecimiento de la desocupación y precarización producido por la barbarie social capitalista el que explica, en América Latina, el que muchos trabajadores optaran por la ocupación de fábricas, fenómeno especialmente destacado en la crisis argentina de 2001 (2015, pp. 41-3). En forma análoga al desarrollo de proyectos autogestionarios en las fábricas recuperadas y cooperativas populares en Argentina, se sostiene que los brotes de cooperativas de trabajo se relacionan con un proceso de crisis del capital que profundizó movimientos de resistencia en diversos planos, constituyendo un nuevo fenómeno social complejo en el contexto de un desempleo y precarización avasallante (Novaes, 2015, p. 40). Cruz (2012) agrega que las iniciativas económicas asociativas de la ES están relacionadas con las experiencias anteriores, pero presentan características específicas en el periodo de crisis actual. En todo caso, advierte Cruz, vivimos un *boom* de *Economía Solidaria* como producto de —y para— "enfrentar" las condiciones de precarización. Este autor desarrolla la tesis de que se está produciendo un fenómeno que llama "acumulación solidaria" (Cruz, 2012, p. 41), que identifica con un proceso que reúne varias tendencias, algunas de las cuales podrían perfilarse como instancias de disolución de las relaciones de valorización en la medida que se produzca una articulación entre estas experiencias[52] capaz de presentarse como "alternativa al modelo".

Existen en el contexto del debate brasileño posturas que parecen sugerir una perspectiva menos reactiva. Por ejemplo, Novaes sostiene que lo que aparece como defensa del empleo en medio de una crisis ha de ser considerado a partir del concepto de alienación

[52] Véase comentarios finales, sección III y V.

(2015, p. 43). Novaes propone la siguiente comprensión en su investigación específica sobre las fábricas recuperadas: la recuperación de la fábrica admite una lectura en clave de desalienación. Para el trabajador que recupera la fábrica hay una recuperación de algo que forma parte de su historia. La auto organización de los medios y formas de autoproducción para sí mismos de los productores directos es legible, pues, como una "recuperación", pero en un sentido no mecánico ni dualista. Esta lectura no se restringe a las fábricas recuperadas, sino a los movimientos autogestionarios en general. La ocupación de una fábrica como "recuperación", puede ser leído en un sentido constitutivo, y esto, argumentaré, rompe con la idea formal de autogestión o autogestión "de".

## IV. Discursividad cooperativista anticapitalista: "enfrentar" el neoliberalismo precarizador

La rima entre cooperativismo en las luchas obreras del siglo XIX y las experiencias contemporáneas constitutivas de los brotes de cooperativización (Barría, 2019) da cuenta, en el caso de Chile, de una cierta "maduración crítica" (Labarca, 2016). Esta maduración puede mirarse por dos lados. Primero, la reivindicación de un cierto *contenido anticapitalista* asociado a las experiencias autogestionarias como "respuesta a" la precarización se conecta con un sentido crítico general a una precarización *causada por* la política "neoliberal". Luego, se desarrollan críticas respecto a *procesos* de *indiferencia o borrado* de la asociación entre lucha anticapitalista y experiencias autogestivas mediante una mimetización de la experiencia cooperativista con figuras *emprendedoristas*. Esto último se expresa en el discurso estatal y en los programas gubernamentales.

Como observa Labarca, el periodo de mayor crecimiento en el número de cooperativas constituidas en Chile es *paralelo* al desarrollo de un proceso de maduración crítico discursivo respecto a las condiciones del modelo de desarrollo neoliberal (2016, p. 147). Estas maduraciones tuvieron momentos de importante desarrollo en el seno de las sublevaciones estudiantiles de 2006 y 2011, y alcanzaron su *cenit* en la *Revuelta Popular* de 2019.

Este sentido crítico general en relación con el asentamiento del llamado "experimento neoliberal" en Chile, que se engendró de la mano con el desarrollo de las condiciones de una crisis multidimensional a lo largo de las dos primeras décadas de los 2000 (Salazar, 2019), *sintonizó* con el sentido cooperativista antineoliberal que venía siendo desarrollado desde el seno de Trasol (2018, 2019), y que se representó en diversas instancias de intercambio de experiencias entre organizaciones afines a dicha federación procedentes del brote de cooperativas autogestionarias[53]. Así, por ejemplo, en la ponencia presentada por Trasol en el *VI Encuentro Internacional de la Economía de los Trabajadores*[54] se subrayó que en Chile

[53] De esto da cuenta lo registrado en las sistematizaciones de dichos encuentros, materializada en Trasol, 2018, 2019.
[54] Que tuvo lugar los días 30 de agosto, 1 y 2 de septiembre de 2017, en Buenos Aires y Pigüé, Argentina.

> [e]l trabajo ha alcanzado altos niveles de precarización, tanto en los ingresos como en condiciones laborales; en flexibilización y tercerización del trabajo, donde se desvanece cada vez más la idea de seguridad o estabilidad laboral […] En toda esta adversidad, las cooperativas de trabajo hemos vivido un tímido *resurgimiento como alternativa ante los efectos desastrosos sobre la sociedad*. El *contexto neoliberal nos despliega un complejo escenario de acción*, ya que prácticamente es "natural" que una cooperativa de trabajo adquiera los valores y principios hegemónicos del sistema [énfasis añadido]. (Trasol, 2018, p. 76)

Hay sintonía en el sentido de que el cooperativismo autogestionario o de trabajo se presenta como un recurso para "enfrentar" colectivamente las condiciones de pauperización de la vida asociadas al desarrollo del neoliberalismo en Chile (Labarca, 2016). En otros términos, el paralelismo entre brote de cooperativas de trabajo y maduración de condiciones críticas respecto al sistema neoliberal en Chile (Labarca, 2016), nos sugiere que el sentido anticapitalista que Trasol asocia a sus prácticas cooperativistas no es comprensible en forma independiente a la maduración de un sentido crítico práctico respecto a las condiciones de precarización desarrolladas en la consolidación del llamado "Estado Subsidiario" en Chile.

La "maduración crítica" se refiere simultáneamente a los dos aspectos en cuestión: contenido anticapitalista reactivo y borrado de la asociación entre autogestión y lucha anticapitalista mediante la mimetización con figuras emprendedoristas. El *enfrentamiento* colectivo de condiciones de pauperización de la vida a través de la formación de cooperativas de trabajo se desenvuelve en un medio social que la "empuja hacia" la adopción los "valores" del emprendedorismo. Este movimiento doble aparece cohesionándose: *la pauperización se asocia al proceso de borrado del contenido antagónico a través de la presentación del cooperativismo y la autogestión como figuras de la iniciativa empresarial*.

El investimento del cooperativismo con un ropaje emprendedorista es detectado y criticado como parte del proceso de borrado de la asociación política entre emergencia de cooperativas de trabajo y lucha contra la precarización de la vida y contra las formas del capital, *pero nunca poniendo en cuestión el sentido reactivo de la autogestión*. En particular, se desarrolla una cierta asociación crítica entre estas condiciones de precariedad, la conexión del cooperativismo con las luchas obreras y la discursividad sobre el cooperativismo contenido en reformas legislativas y políticas públicas impulsadas recientemente por el Estado de Chile, que apela a una "modernización" del cooperativismo (Arrué *Apud* Laura, 2020, p. 146).

En esta línea argumental, una investigación de la cooperativa de trabajo Centro Alerta (2018) —federada en Trasol— titulada "*La economía social bajo la contrarrevolución del Estado neoliberal: la propuesta del 'nuevo trato' con las cooperativas en Chile*" destacó el contraste entre la visión del Estado chileno sobre el cooperativismo, los principios internacionalmente aceptados por la Alianza Cooperativa Internacional y la conceptualización de la práctica cooperativista que venía emergiendo desde esta federación[55] —que identifican como popular—:

[55] No es claro que exista correspondencia entre los lineamientos de los principios internacionales del cooperativismo de la ACI y las prácticas y discursividad de Trasol.

> Dentro de este sector ya son conocidas las particularidades del modelo cooperativo chileno, que entre otras cosas es profundamente contradictorio con visiones internacionales sobre el cooperativismo, pues permite y promueve acciones como tener fines de lucro y que además pueda subcontratar o tercerizar labores, cuestiones que distan lejanamente de las visiones populares sobre cómo entender a la organización cooperativa. (p. 21)[56]

En el referido artículo, Centro Alerta hace una crítica detallada sobre la propuesta del *Nuevo Trato*, expresada en el texto "Panorama y proyecciones de la Economía Social y Cooperativa en Chile" (2015), elaborado por la División de Asociatividad y Economía Social (DAES), dependiente del Ministerio de Economía. Centro Alerta sostiene que el *Nuevo Trato* refleja la visión neoliberal que tiene el Estado chileno sobre las cooperativas. Incluirlas dentro de lo que denomina Economía Social (2018, pp. 22, 27)[57] le permite insertarlas dentro de las dinámicas de funcionamiento de la economía neoliberal, amalgamando perfectamente explotación y cooperación sin que parezca incoherente (pp. 26, 27). Argumentan que la inclusión de las cooperativas dentro de lo que se denomina *Economía Social* desconoce la identidad histórica y organizativa del sector y su carácter de organizaciones sin fines de lucro (p. 24) y representa una forma de subsunción encubierta o dilución de su especificidad en un grupo de formas de organización llanamente capitalistas, como las empresas B y organizaciones gremiales (pp. 22-23)[58]. En 2019, el gobierno de Piñera comenzó la implementación de su *Plan Nacional de Asociatividad*, una política pública alineada con las orientaciones del *Nuevo Trato*[59].

Siguiendo el argumento de Centro Alerta, puede identificarse en los lineamientos del *Nuevo Trato* y su prolongación en la orientación de las políticas de gobiernos posteriores en relación con las cooperativas, una política de continuidad en el proceso de borrado de los antecedentes genéticos del cooperativismo que los vinculan con luchas obreras anticapitalistas. Se propicia una conjunción u homogenización de las cooperativas con formas económicas capitalistas, con la consecuencia de quedar incontrovertida una relación estrecha entre cooperativismo y emprendimientos de tipo llanamente capitalista.

La discursividad anticapitalista de Trasol pone en debate el extravío de la conexión entre la precarización obrera que originó la construcción de cooperativas como instrumento anticapitalista y la reaparición actual de las cooperativas como una "alternativa" contra la

---

[56] No es pacífica la idea de que visiones internacionales sobre cooperativismo no permitan fines de lucro ni la tercerización. En cuanto a lo primero, la Alianza Cooperativa Internacional no desaprueba la finalidad de lucro. En cuanto a lo segundo, el célebre caso de Mondragón se convirtió en una corporación trasnacional que creó filiales en países del tercer mundo con la finalidad de disminuir costos operacionales (Piñeiro, 2011, pp. 18-21), con perfecto respeto de los principios internacionalmente reconocidos. No obstante, rescata Ruggeri un matiz histórico contextual respecto a esta corporación cooperativa: en Mondragón podemos ver otra expresión de persistencia de la voluntad de trabajadores de asociarse para producir sin patrones, más allá de la dificultad de articular esto aún bajo el franquismo (2018, p. 241).

[57] Para una conceptualización detallada sobre la Economía Social, y en particular en Chile, véase: Letelier *et al*., 2019.

[58] Puntualiza Centro Alerta que este desplazamiento tiene su raíz en el momento en que el anterior Departamento de Cooperativas pasó a ser reemplazado por la División de Asociatividad y Economía Social, la que se quedó encargada de la fiscalización y fomento de toda la denominada economía social.

[59] En una investigación no publicada indagué sobre la continuidad referida. Algunas de mis conclusiones son expuestas en Laura (2020, pp. 60, 107).

pauperización de la vida. Esto lleva a instar por una recuperación de lazos de clase en torno a una lucha contra la precarización de la vida causada por el "neoliberalismo":

> Hay que volver a construir lazos de historicidad con los trabajadoras y trabajadores de cualquier sector, pues hemos perdido la memoria histórica y el origen obrero del cooperativismo. La relación entre el sindicalismo y el cooperativismo es indispensable. Para eso hay que volver a situar un tipo de cooperativismo que luche contra un estado neoliberal que nos precariza, y a su vez solidarice con las luchas del movimiento obrero antipatronal. Es decir, el movimiento cooperativista debe ser visto como una alternativa viable para los trabajadores y trabajadoras precarizadas. (Trasol, 2018, p. 70)

## V. Lucha cooperativista autogestionaria en un esquema de opuestos

Arriba sostuve que una discursividad cooperativista crítica y anticapitalista fue desarrollada o madurada en paralelo a procesos de crítica de la precarización de la vida en Chile en las últimas dos décadas. Este sentido anticapitalista de cooperativismo aparece dentro de un proceso real de precarización del acceso al sustento en la consolidación del experimento neoliberal en Chile (Labarca, 2016; Barría, 2019). ¿Es posible justificar esta idea de anticapitalismo? ¿Es posible afirmar que estas experiencias son una alternativa "sin" el capital, o bien siempre han sido "funcionales" a esta lógica, a pesar de sus pretensiones discursivas y a pesar de que aparecen como experiencias "en respuesta a" la precarización de la vida? Esta es la forma habitual de interrogar a estas experiencias. Mi argumento consistirá en sostener que *ella presupone una trampa: un marco incompatible con la posibilidad de conceptualizar el cooperativismo autogestionario, y en especial el "brote de cooperativización"*.

Las reflexiones tanto en el terreno de la práctica autogestionaria como también en las teorizaciones sobre las cooperativas de trabajo se preguntan por el carácter anticapitalista imponiéndonos de contrabando un marco dualista. El esquema de la pregunta presupone que la actividad de las cooperativas autogestionarias es: (a) o bien "al margen" o "sin" el capital, lo que se identifica con la variante determinista de dualismo; (b) o bien sencillamente "funcional", subsumida o plenamente complementaria al capital, planteamiento compatible con el dualismo reduccionista.

### *V. I. Estrategias dualistas en las teorizaciones sobre autogestión*

Antunes (2013) sostiene que el Tercer Sector[60], dentro del que se encuentran las cooperativas autogestionarias, "cumple un papel funcional" al capital. Aunque refiere que la Economía Solidaria —en adelante "ES"—, dentro del Tercer Sector, "tiene el rasgo positivo de actuar frecuentemente *al margen de* la lógica mercantil" (p. 103), sería un "gran error concebirlo como una real alternativa transformadora de la lógica del capital […] como si […] pudiese revertir y alterar sustancialmente la esencia de la lógica del sistema productor de mercancías y de la valorización del capital" (pp. 103-4). Complementaria a esta posición es

[60] Bajo esta denominación se agrupan otros fenómenos asociados a empresas de perfil comunitario (Antunes, 2005, p. 103).

la idea de que las experiencias autogestionarias serían experiencias de los “marginados”, los que “están afuera”. Zibechi (2012) presenta a los marginados bajo la forma aconceptual e inmediata de “aquellos que están excluidos de los derechos prometidos”, los “que no tienen”. En lugar de ser conceptualizados como modo de existencia del capital, los “que no tienen” aparecen aconceptualmente como un objeto absoluta o *puramente negativo*: “los sin casa, sin tierra, sin trabajo, sin derechos”.

El citado razonamiento de Antunes nos muestra simultáneamente dos polos: las actividades asociadas al Tercer Sector y a la ES son *o bien* una actividad completamente integrada o funcional al sistema, *o bien* una actividad “frecuentemente” al margen. En otros términos: o bien se encuentra mediada “por” las determinaciones del capital, o bien no “está mediada”. Por cierto, como queda ilustrado a partir de lo defendido en el primer capítulo, el problema permanecería enquistado en la mediación habitual si se planteara que ellas están “mas” o “menos” mediadas.

En Brasil, la vertiente marxista de la Economía Solidaria (Cruz, 2012; Faria, 2011; Tiriba, 2005; Guimarães & Mueller, 2009), presenta una crítica a la corriente hegemónica de la ES, que califica de revisionista (Novaes, 2011, p. 170). El cooperativismo ha tendido a ser entendido como una forma de “expropiación de los expropiadores”, o como retorno del “caracol a su concha”, en el sentido de una recuperación por parte del trabajador productor de la propiedad sobre sus medios de producción, entendidos estos últimos como meras cosas. Esta comprensión del cooperativismo como subversión de derechos de propiedad, es criticada por dejar incólume la socialidad del capital: “en *la ausencia de* una revolución que cuestione los medios de producción como un todo, la propiedad cooperativista no pasa de una célula marginal en este organismo dominado [énfasis añadido]” (Novaes, 2011, p. 174). Para Novaes (2011; 2015), las cooperativas autogestionarias pueden “esbozar cambios”, *prefigurar* elementos de lo que *sería* una forma de superación de la autoalienación del trabajo. Ellas pueden, sostiene Novaes siguiendo a Meszaros, mostrar discontinuidades en la continuidad y continuidades en la discontinuidad e incluso materializar transformaciones significativas. *Pero*, “*inmersas* en el modo de producción capitalista, no conseguirán realizar la emancipación de los trabajadores en su plenitud [cursivas añadidas]”, “no consiguen superar la sustancia de la explotación y de la opresión de clase que son inherentes a las relaciones sociales de producción capitalistas” (Novaes, 2011, p. 176).

En la línea con la comprensión de la actividad autogestionaria como “completamente subsumida” encontramos la posición de Cuadernos de Negación. La que desprecian como “ilusión de la autogestión” se halla, para Cuadernos de Negación, en un “callejón sin salida que l[es] lleva a seguir reproduciendo la sociedad de explotación capitalista” (2018, p. 10). Esta perspectiva se presenta frecuentemente asociada al argumento de que “la proliferación de micro-sujetos y pequeños proyectos comunitarios” es *a priori* incapaz de llevar a cabo la tarea de “hacer efectiva” la emancipación, ya que no tiene —de suyo— la capacidad de crear “una nueva agencia con el poder de destruir la industria capitalista y el estado moderno” (Aguiriano, 2022).

Encontramos conceptualizaciones afines en formulaciones contenidas en teorizaciones menos escépticas sobre la autogestión cooperativa. En su libro *Autogestión y Revolución* (2018) Ruggeri nos muestra cómo el análisis de los problemas de la autogestión obrera en distintos casos permite interrogar procesos autogestivos del presente. Sugiere Ruggeri que, en estos procesos, aun cuando lo haga "con limitaciones, el trabajo logra organizarse sin el capital" (2018, p. 25). Se trata, afirma Ruggeri, de "situaciones particulares" que representaron, la mayoría de las veces, resistencias o salidas "frente a" contextos de crisis, y otras formas de producción y organización que se vislumbra como un "quiebre" sistémico (2018, p. 25). En las teorizaciones sobre la experiencia de las Fábricas Recuperadas, usualmente su carácter reactivo "frente a" la crisis viene asociado a la atribución de subjetividad al capital: "El quiebre de la heteronomía capitalista y la emergencia del proceso de autonomización se da a partir de que es el capital quien pone en crisis la relación salarial" (Rebón, 2005, p. 55).

La actividad de las cooperativas autogestionarias conseguiría, según esto, un espacio o tiempo —"situaciones particulares"— "no mediado por" las determinaciones del capital, y en este sentido "alternativo", exterior u opuesto a ellas. Las experiencias de trabajadores autogestionarios presentarían una alternativa económica que aspiraría a "competir con" el capitalismo (Ruggeri, 2018, p. 44). Para Ruggeri, las experiencias de autogestión obrera "exceden el marco de la lucha entre capital y trabajo, de tal modo en que el trabajo logra organizar las relaciones económicas en forma autónoma del capital", *a pesar de* las "limitaciones" (2018, p. 25). Compatible con esta línea de reflexión, para Rebón, las innovaciones socioproductivas que vienen produciendo las Fábricas o Empresas Recuperadas por sus Trabajadores —en adelante "ERT"— son "un modo *no capitalista* de producir pero sin que este logre asumir un carácter anticapitalista" (2005, p. 2). Lo que puede criticarse como una huida de la conceptualización de la autogestión cooperativista como práctica social se revela, en el caso de Rebón, en la afirmación de que "la fábrica se ha transformado en un espacio *acapitalista*, es decir sin la dirección de un capitalista" (2005, p. 59).

Si exageramos este paralelismo alternativo, pero esta vez en una dimensión temporal, la autogestión puede pensarse solamente "como momento de quiebre sistémico" o como resistencia (Ruggeri, 2018, p. 25) en sentido problemáticamente puro o inmediato, lo que significa reflexionar sobre ella necesariamente en términos no inmanentes. El momento no es comprendido en el sentido marxiano y hegeliano —como aspecto mediático autoconstitutivo— sino de manera etapista, en el sentido de un tiempo abstracto o inmediato. El ámbito temporo-espacial del "quiebre" constituiría un *cese puro* de las mediaciones constitutivas de la socialidad capitalista. En Rebón esto es más visible aún. Este autor sugiere una suerte de división temporalmente asistemática de la experiencia de las ERT, de acuerdo con la cual ellas serían "en un comienzo" desarticuladoras del capital, pero "finalmente", "a largo plazo", serían normalizadas, subsumidas "por el capital" (2005, pp. 59-60).

El discurso de Trasol también tiende en ocasiones a presentar la autogestión bajo la figura de una "alternativa", como cuando se sostiene que la autogestión en lucha busca "una

economía alternativa al modelo económico actual" (2019, p. 12), o cuando se dice que "Colectivamente compartimos, y pensamos en torno a nuestro rol como cooperativas y cómo *nos relacionamos con este modelo* económico. En el fondo, cómo vamos *enfrentando y sobreviviendo a* este Chile neoliberal [énfasis añadido]" (2018, p. 10).

En un detallado estudio sobre las ERT, Vieta (2020) destaca el carácter autogestionario de las cooperativas conformadas en las Fábricas Recuperadas al representar experiencias mediante las cuales la clase obrera reconstituye sus medios de vida mediante la transformación de empresas que "alguna vez *fueron* capitalistas en entidades productivas *dirigidas por* los trabajadores, *directamente* democráticas y organizadas horizontalmente [énfasis añadidos]" (p. XIV). Como ilustra una expresión de Rebón, para estas perspectivas, la función de dirección "ya no está más en manos del capital, y pasa a estar personificada por los trabajadores" (2005, p. 57). Sin embargo, las ERT existen "en *parte*, dentro de los mercados capitalistas competitivos" (Vieta, 2020, p. XVII). De hecho, la competencia no es comprendida en sentido marxiano, como determinación de la forma social, sino de manera exterior: "La competencia *se introduce* permanentemente por los poros de las empresas [recuperadas]" (Rebón, 2005, p. 57). Así, ni la competencia ni la función directiva son conceptualizadas. La competencia no es una ley determinada en la socialidad del valor y la función directiva es pensada en la forma de una contraposición de sujetos.

Las actividades autogestivas tienen un potencial prefigurativo en cuanto expresan rupturas de los estándares capitalistas, y una de las rupturas más prominentes es la que "*afecta a* las subjetividades de los protagonistas del nuevo cooperativismo, en la medida en que se transforman […] *de* individuos autogestionados *a* seres sociales asociados y autogestionados" (Vieta, 2010, p. 4).

Con todo, la posición de Vieta (2020) presenta muchos matices como para reducir su estudio a un ejemplo de teorización puramente dualista de la autogestión. Su análisis, por ejemplo, incorpora el carácter dual de la cooperación (p. XIX), y afirma que las ERT no solo "responden a las crisis", sino que simultáneamente "inventan nuevas realidades" (p. XX). Los modos del Nuevo Cooperativismo, defiende Vieta, son "tanto respuestas a nuevos cercamientos y crisis como posibilidades más allá de ellos" (2010, p. 3). Con todo, y aun considerando estos matices, Vieta no afronta el problema de la conceptualización dualista de la autogestión: ¿cuál es la relación "entre" las invenciones y posibilidades extáticas con la totalización de la forma social capitalista? Esto es lo que produce que caiga presa fácil de las teorizaciones dualistas reduccionistas. En efecto, cuando Vieta comenta la "transformación" de empresas que "alguna vez *fueron* capitalistas" en organizaciones autogestionarias, le da la razón a Cuadernos de Negación cuando critica que estas perspectivas revolucionarias de la autogestión postulan a estas experiencias como un fenómeno *paralelo al capital*, asociado, por ejemplo, a la "expulsión del capitalista del comando de la actividad laboral" —trabajo *inmediatamente* "sin patrón"—. Acertadamente, Cuadernos de Negación objeta que las perspectivas revolucionarias de la autogestión no asumen el alcance y profundidad de las mediaciones de las relaciones de valorización (2018; Aguiriano, 2023). La idea de alcance y profundidad es, sin embargo, donde se revela la aproximación aconceptual de Cuadernos de

Negación a la cooperativización autogestionaria. Su perspectiva abstracta se dejan ver en seguida: las mediaciones no son tratadas como constituyentes —como abstracciones determinadas—, sino que tienen un alcance "más o menos" extendido "sobre" la actividad social.

Novaes se aproxima al problema que tratamos cuando apunta: "no creemos que los emprendimientos con características autogestionarias sean puros", sino que, para comprenderlos, se requiere "un análisis procesual". Sin embargo, luego agrega, explicando esta crítica: "no creemos que las asociaciones, cooperativas populares y ERT sean 'auténticas'", pues "están inmersas en el modo de producción capitalista, que de una forma u otra las contamina" (Novaes, 2015, p. 41). La formulación "característica autogestionaria contaminada" por vía de una "inmersión en" el sistema capitalista, intenta responder al problema entre procesualidad y pureza de una manera problemática. El resultado es que esta respuesta conserva el esquematismo contra el que la matización crítica pretendía dirigirse. De la reinserción del esquematismo da cuenta el comentario posterior de Novaes: las "cooperativas y asociaciones legitimas, creadas en la lucha de los trabajadores, son funcionales a esta nueva fase de acumulación de capital" (2015, p. 41). La presente investigación busca problematizar esta reinserción y esta idea de funcionalidad en la acumulación. En su extremo, mi crítica apunta a advertir la renuncia teórica envuelta en la "necesidad de reconocer" que el cooperativismo *se tornó* funcional al capitalismo neoliberal, necesidad a que apunta, por ejemplo, Tiriba (2018). Puntualizar que el contenido de ese "tornarse" no es una positividad abstracta, polarmente negativa, sino un modo de existencia autocontradictorio constitutivo de la forma del capital, no es algo trivial para la autogestión anticapitalista.

Con todo, Novaes agrega otro elemento de análisis interesante en el problema apuntado. Los emprendimientos autogestionarios "poseen dentro de sí varios 'colores', pudiendo solamente tornarse totalmente 'rojas' en una sociedad comunista" (2015, p. 41), asemejándose a un camaleón. El problema persiste, sin embargo, en esta idea de totalidad de futuro comunista y en el riesgo de la comprensión de los colores como características "poseídas". Así planteadas, las determinaciones y temporalidades constitutivas de la autogestión hacen que la lucha autogestionaria se vea como incapaz de asumir la tarea revolucionaria de su autoabolición. El problema reside, sugiero, en la conceptualización de autogestión como autogestión formal.

Esta cuestión crucial permanece, pues, estancada. Tanto el debate brasileño sobre la ES, como las demás teorizaciones revisadas, aparecen atrapadas en órbitas dualistas: a) la idea de revolución queda representada como un "algo ausente"; b) las experiencias autogestionarias se presentan como *prefiguración* de un futuro opuesto o "inexistente"; y c) se suele presuponer una "inmersión" de dichas experiencias "bajo" la forma de relaciones capitalistas. Se habla de "limitaciones de" las experiencias autogestionarias en un contexto capitalista, pero estas limitaciones y ese contexto no son tematizados como contenido agónico procesual específicamente determinante o constitutivo de la forma social del valor. Luego, se trata un concepto puramente exterior de "limitación" y de "contexto". Esto queda

expresado en la comprensión de autogestión como "alternativa" que aparece en situaciones "particulares" de quiebre. Asimismo, el "quiebre" es pensado de manera empirista, como "ruptura de estándares capitalistas" mediante la "transformación de individuos" empíricamente considerados (*Cfr*. Vieta, 2010, p. 4).

Esta consideración empírica de la particularidad es insuficientemente radical no porque le falte la "victoria generalizada" de la que habla Cuadernos de Negación (2018), o un contexto autogestionario más extendido, sino porque es dualista: *enfrenta* la particularidad a la forma social totalizante. Este concepto de autogestión como particularidad empírica nos incapacita para pensar las experiencias autogestionarias *como* una forma del quiebre; hace imposible pensarla como *modo de existencia de la crisis* constituyente de la forma social del valor. Esta perspectiva empirista conduce a la presentación de los procesos sociales asociados a la autogestión como el movimiento de víctimas al margen de la objetividad social capitalista. Desde esta perspectiva dualista o puramente abstracta, la autogestión sólo puede pensarse como formal, y no puede llegar a plantearse de manera subversiva y revolucionaria: como momento constituyente de una fragilidad determinada y específica en la reproducción de sí misma de la práctica social como totalización autoescindida.

### *V. II. La cooperación invertida de Negri*

A partir de la perspectiva crítica desarrollada hasta aquí, es posible problematizar el tratamiento que algunas teorizaciones autonomistas dan a la actividad cooperativa en la experiencia autogestionaria. Así, Negri plantea que, en la autogestión obrera, la cooperación productiva no solo

> se limita a provocar una cooperación de nuestro trabajo en términos productivos capitalistas, sino que […] comienzan a formarse una serie de secuencias de lucha que siguen primero los ritmos y circuitos del proceso laborativo, pero que después comienzan a desligarse de él, a convertirse en elementos políticos. (Negri *Apud* Abal, 2014, p. 13)

Para este "después", se trata de "comenzar a estudiar las *imperfecciones* del ciclo de manera que pudieran ser *inmediatamente* utilizadas desde el punto de vista de la recomposición invertida […] de la inversión del proceso de cooperación productiva [cursivas añadidas]" (*Apud* Abal, 2014, p. 13). Esta inversión consiste en una trasposición negativa, que no disuelve la estructura polar, sino que presenta una *alternativa* para el orden de los polos: se trata de una "cooperación invertida, es decir, no destinada al proceso de valorización capitalista, un lazo construido por y para los trabajadores" (Abal, 2014, p. 14). No es que los polos sean el resultado de una relación social que los constituye, sino que son muebles de la casa que hay que mover. Bajo esta formulación, la cooperación no es dual, sino dualista.

El problema de esta perspectiva reside en que la dependencia y fragilidad del capital en relación con la cooperación se expresa no como una *huida inmanente* sino abstracta; no en una ruptura del modo de existencia consigo mismo, de manera extática, sino una ruptura exterior: el levantamiento de una cooperación "potencialmente rival". Abal (2014) se muestra de acuerdo con la posición de Negri. Señala que, en la cooperación productiva, se presenta el obstáculo más fundamental al capital, esto es,

> su propia necesidad de poner a los trabajadores a cooperar entre sí. En estos mismos canales vitales para la producción de mercancías se instala la amenaza de una cooperación invertida, una sociedad nueva, diferente y *potencialmente rival* de la cooperación productiva capitalista [cursivas añadidas]. (Abal, 2014, p. 13)

Abal despliega este concepto de Negri de cooperación: "los dispositivos de poder empresarios están repletos de formas de afectar las relaciones entre trabajadores porque el proceso de valorización no puede prescindir de estas relaciones" (Abal, 2014, p. 14). El capital no puede prescindir de la cooperación, sino que tiene que "afectarla". Para Abal, esta perspectiva tendría una gran fertilidad al constituir una mirada desde la cual podrían comprenderse diferentes dimensiones de la transformación de la existencia colectiva del trabajo abstracto o cooperación capitalista en la crisis del capital:

> Sólo si se reconoce la gravitación que posee esta transformación del modo de existencia colectiva puede comprenderse la ofensiva cultural del capital que tiene lugar a través de la proliferación de figuras colectivas tales como: 'la gran familia', 'el trabajo en equipo', la clasificación de asociado, teleoperador, cliente interno, etc., 'el *team* más copado del piso', 'el grupo de pares', las emulaciones competitivas entre subsidiarias y el tipo de vinculación con la empresa matriz. (Abal, 2014, p. 14)

La comprensión de Negri de la relación entre poder constituyente y poder constituido (Holloway, 2010, p. 71) se encuentra en la base de esta presentación de una confrontación exterior entre "cooperación productiva" y "cooperación invertida". El autonomismo de Negri presenta una idea exterior de lucha, consistente en una inversión de polos: la sustitución del polo capital por el polo trabajo. Esta sustitución no hace saltar por los aires a la identidad abstracta, sino que la perpetúa (Holloway, 2010, p. 237). La "inversión" de la polaridad hace persistir el esquema de opuestos que hace indiferentes a los términos. Sencillamente, se "reproduc[e] la polaridad de una forma diferente" (Holloway, 2010, p. 240). *Esta idea de inversión es sustancialmente diferente de la idea marxiana de inversión*. La primera se asocia a la abstracción empírica y a la mediación habitual; la segunda se conecta con la noción de abstracción determinada, mediación constitutiva y teorización prácticamente reflexiva o crítico inmanente (Gunn, 1987, 1989).

Como advierte Holloway, en forma similar al enfoque tradicional marxista, el autonomismo persiste en enfrentar lucha y estructura bajo la representación mecánica de un "pero también": "*Además de* prestar atención al desarrollo del capitalismo mismo, debemos *también* comprender la genealogía desde la perspectiva de la lucha de clases" (Negri y Hardt, *Apud* Holloway, 2010, p. 249, cursivas en la cita)[61]. De manera análoga, y siguiendo con esta lógica formal de la indiferencia, la idea que estos autores presentan de la cooperación podría sintetizarse así: *además de* prestar atención al desarrollo de la cooperación capitalista productiva misma, debemos *también* comprender la genealogía desde la perspectiva de una cooperación invertida.

Aunque, como subraya Holloway, "[l]a teoría del autonomismo ha tenido una importancia crucial para la reafirmación de la naturaleza de la teoría marxista como *teoría*

[61] A partir de esta idea es posible poner en duda la lectura de Aguiriano (2023) de la teorización marxiana de Holloway como expresión de una "ideología de la huida".

*de* la lucha" (2010, p. 241), la *teoría de* la cooperación invertida de Negri reifica la cooperación, esto es, la opone de manera dualista a la cooperación capitalista, en lugar de comprenderla en sentido dual, como actividad o existencia modalmente autocontradictoria. Su comprensión de la cooperación corresponde a la variante determinista de dualismo.

Es interesante tomar esta última cita de Holloway en un sentido diferente al de la intención de su formulación. Siguiendo a Gunn, la transformación del marxismo en "teoría de" ha conducido a la reificación de su objeto (2005, pp. 102-3). Lo reificado es tanto la lucha como a la estructura capitalista "frente a" ella. En este sentido, la idea de que la teorización autonomista ha convertido a la teoría marxista en "teoría de", admite un sentido crítico más radical. La concepción de la teoría como "teoría de" responde al predominio del punto de vista —o figura— de la conciencia, en sentido hegeliano (Gunn, 2005, p. 103). De acuerdo con la figura de conciencia el objeto es entendido como "algo que se encuentra por encima y separado del sujeto" (Gunn, 2005, p. 103). Poniendo en juego la crítica de la "teoría de" como reificación de polos, puede decirse que la *teoría de* la lucha, en el autonomismo de Negri, *reifica a la lucha al entenderla como un algo frente a un objeto*. La lucha, así reificada, no remitiría a un proceso de autoconstitución mediática, sino que se encuentra *frente a* una estructura puramente alterna. En contraste, el concepto de lucha puede ser comprendida como una abstracción determinada absolutamente en juego en un campo de contradicciones o totalización (Gunn, 1987, 1989, 1994). Desde esta perspectiva, las objeciones al concepto de lucha que hablan de una "ontología de la lucha", de una "ontología de la contradicción" aparecen claramente como enquistamientos dualistas que critican un hombre de paja. Una comprensión modal de la negatividad y de la esencia como contradicción autonegada es muy ajena a un lugar común según el cual subyacería en ella una suerte de "ontologización de la negatividad" (*Cfr*. González y Doulos, 2023). Estas aproximaciones expresan lo que Hegel llama un temor a *perderse* en la cosa misma, lo que es en realidad un temor a la verdad[62].

Esta "teoría de" la lucha, en que se sostiene la idea de cooperación invertida de Negri, se relaciona su idea de paradigma (Holloway, 2010, pp. 244-5). Esta idea reposa en la *eseidad* o unilateralidad de lo inmediato: "un paradigma crea un espacio en el que podemos decir que el mundo es así" (Holloway, 2010, p. 245). Al contraponer constitución y existencia (p. 245), la noción de paradigma hace imposible comprender la lucha como modalidad de existencia autocontradictoria o autoescindida. De este modo, se extravían en Negri las posibilidades de reconocer la práctica social procesual y autocontradictoria en que opera el "ajuste" que proyecta el nuevo paradigma de dominación, dándose por sentado su operatividad de manera puramente funcionalista (pp. 246-7).

En contra de estas derivaciones abstractamente funcionalistas, de lo que se trata es de comprender la lucha de clases como un movimiento de negación de la negación, es decir, se trata de negar o disolver la oposición de los polos puros haciendo constar teórico prácticamente el carácter fetichista de su proceso de pretendida autonomización como unidad

[62] Véase Rose, 2017, capítulo sexto; Cuartango, 2005; Hoffmann, 2014, Introducción; Hegel, 1966, Introducción. La problemática remite al mismo punto discutido al final de la sección II. IV. del capítulo primero: la pura suposición de una incapacidad de la práctica social de separarse de su propia forma.

abstracta o unidad en separación. No es admisible una "teoría de" la lucha de clases, pues es justamente esto lo que perpetua la polaridad o negatividad pura. A partir de aquí, el que la cooperación no deba ser comprendida desde la perspectiva de la figura de la conciencia significa que no debe admitirse una "teoría de" la cooperación, ni de la autogestión. Si la cooperación fuera una cosa en sí, entonces la "inversión" se traduce como una "alternativa", y nos mantenemos en plena *negación pura, abstracta* o *indeterminada*. Aquí es donde desemboca el dualismo de Negri: cooperación no capitalista como *frente a* la cooperación capitalista. La cooperación no capitalista como *negación abstracta* y polar.

Esta ecuación o esquema de opuestos es incompatible con pensar la cooperación como —siguiendo la conocida formulación de Holloway— en-contra-y-más-allá de las formas proceso de la valorización del valor, o bien como modo de actividad o existencia autocontradictoria. Esto último supondría conceptualizar la cooperación como desenvolvimiento de una actividad antagónica, en el sentido de comprenderla como una actividad constitutiva de momentos específicos en el proceso social de valorización de la actividad social humana. Esto significa que no comprendemos a las luchas constitutivas de la forma de la cooperación a partir de un esquema de polos opuestos.

Las variantes dualistas expresadas en las líneas teóricas que responden a la pregunta con la que se inició este apartado —referida a si la actividad autogestionaria cooperativa expresa un contenido anticapitalista—, tienen en común el desembocar en una tendencia a la disolución o emborronamiento de las posibilidades crítico inmanentes o práctico reflexivas. Esta invisibilización tiene que ver con las presuposiciones de la pregunta. Un esquema polar puro, o colección de absolutos, hace imposible conceptualizar la actividad autogestionaria de las cooperativas como momento constitutivo del proceso de mediaciones reales en que consiste la socialidad capitalista como totalización practico reflexiva. Se pierde de vista la pregunta por la génesis teórico-práctica de la autogestión cooperativista: ¿por qué la autogestión cooperativa adopta esta forma?

En el apartado siguiente ofrezco una aproximación a la comprensión del brote cooperativista como una instancia dentro de la transformación de las morfologías del trabajo en la, así llamada, reestructuración del capital, sosteniendo mi análisis, fundamentalmente, en la categoría de *modos de informalidad,* del sociólogo brasileño Ricardo Antunes (2006), y su sugerencia de que estos modos funcionan como *potenciadores* del ciclo de valorización del valor. Hacia el final del apartado me preguntaré por el epíteto "potenciador" y presentaré una breve reflexión crítica al respecto.

## Capítulo tercero. Brote de cooperativización y crisis del capital

En América Latina, en el marco de los llamados estudios del trabajo[63], Ricardo Antunes ha desarrollado un enfoque marxiano que nos entrega herramientas teóricas para

[63] Para una visión panorámica sobre los estudios del trabajo en lo que concierne a la dinámica dimensión de control y resistencias en los espacios de trabajo véase: Soria, 2018.

abordar el brote de cooperativización desde el punto de vista de la transformación de lo que este autor denomina morfologías del trabajo.

A partir de los años setenta, aproximadamente, el capital comienza a adoptar diversas estrategias con el propósito de recuperar sus niveles de valorización, proceso de crisis que se ha denominado "reestructuración *del* capital". En este proceso, la práctica social capitalista transforma el trabajo abstracto desarrollando nuevos mecanismos: subcontratación, tercerización, trabajo *part-time*, trabajo atípico[64], emprendedorismo, trabajo voluntario, cooperativización, entre otras formas. Antunes agrupa estas formas bajo la denominación *modos de informalidad*. Estos modos generan así una *Nueva Morfología del Trabajo* (Antunes, 2006, 2013, 2019)[65]. Un enorme ejército de desocupados comienza a desempeñar funciones en la esfera de la circulación, en especial en el terreno de los servicios.

La tesis de Antunes consiste en que los modos de informalidad corresponden, en términos de la crítica marxiana contenida en *El capital*, a población relativamente excedentaria que "se incorpora" al trabajo improductivo. De acuerdo con Marx, el ejército industrial de reserva es *producido por y a la vez condiciona la forma valor*. Esta doble cara de los modos del trabajo abstracto permitirá conceptualizarlos como momento específico en la crisis del capital.

Esta sobrepoblación relativa, progresivamente creciente, se viene "incorporando" al momento de circulación del capital, sostiene Antunes. Esto es consistente con lo registrado por las investigaciones sobre el brote de cooperativización en el caso de Chile. En efecto, se viene registrando que el crecimiento de las cooperativas se enfoca en cooperativas de trabajo, y en particular cooperativas dedicadas a la prestación de servicios[66]. El proceso de la *Nueva Morfología del Trabajo*, propuesta por Antunes, nos permite conceptualizar el brote chileno de cooperativización como forma específica de lucha de clases en la consistencia abstractivo determinante de la crisis o "reestructuración" del capital en su configuración actual: las determinaciones del proceso de cooperativización asociado al "brote" —cooperativas de trabajo de servicios— permiten comprenderlo en el concepto de capital como desarrollo de una forma específica del trabajo abstracto consistente en una modalidad de trabajo improductivo, imbricado así de manera inmanente con el trabajo productivo y el desenvolvimiento agónico de la forma valor.

Una importante clave de comprensión de esta idea es explicada por Antunes a partir su crítica de las teorizaciones que defienden el "descentramiento del trabajo". *Es a partir de una crítica del concepto de trabajo donde podemos encontrar claves para una crítica del brote de cooperativización*.

---

[64] Se trata de modalidades de trabajo precarizado (Vasopollo y Matufi, *Apud* Antunes, 2006, p. 6), que incluye trabajo independiente y autónomos —sobre todo del sector terciario—, trabajos por temporada, subcontrato de cooperativas y actividades flexibilizadas (Antunes, 2006, p. 7).

[65] Para una visión complementaria a la de Antunes, ver: Thompson y Smith (2009); Thompson y Warhust (2009).

[66] Véase sección III del capítulo segundo.

## I. El descentramiento del trabajo como huida del concepto de trabajo improductivo en la crisis de la forma capital

Desde finales de los años ochenta, ganó fuerza una corriente que defendía que, ante el aumento del desempleo, lo que cabía esperar era la progresiva "desaparición de la clase obrera" y la emergencia de "otros" protagonistas de la transformación social. El proceso de globalización daría lugar al "fin del trabajo" (Rifkin, 1996; Gorz, 1982; Offe, 1985; Habermas, 1989).

Para Antunes (2006), las corrientes que hablan de "adiós al proletariado" o del descentramiento de la categoría trabajo conducen a "la idea del fin de las posibilidades de las acciones humanas desencadenadas a partir del trabajo social" (2004, p. 232). En otros términos, estas teorizaciones oscurecen el hecho de que es el trabajo humano lo que fundamenta o produce ese supuesto *fin del trabajo*, y en este sentido son cómplices del proceso de mistificación del proceso de valorización: obturan las posibilidades de comprender las formas que asume la ley del valor y el trabajo abstracto. Esta complicidad se relaciona con los modos de expresión de la mistificación como dualismo en la sociología marxista: reduccionismo y determinismo (Gunn, 1989). En efecto, es la abstracción de la *constitución* del "fin del trabajo" respecto de su *existencia* lo que mantiene esta perspectiva mistificada y aconceptual.

En lugar de un "fin", sostiene Antunes, lo que caracteriza la formación social contemporánea es la centralidad y transversalidad de la categoría trabajo. Lo que presenciamos es una diferenciación inmanente en la propia forma asumida por el trabajo abstracto. La idea de fin del trabajo representa una renuncia pura a la conceptualización de la categoría trabajo, a la derivación de su forma. Lo que se postula es un puro vacío, y no la comprensión de la genética de la metamorfosis de las abstracciones determinadas o mediatamente constituyentes en que aparece la forma trabajo. Esta perspectiva desemboca en el postulado de una desaparición inmediata de la categoría real de trabajo en pro de algo *abstractamente* "nuevo". No se formula conceptualmente las nuevas formas, sino irracional o aconceptualmente: una novedad sin genética.

Este fin puro o inmediato del trabajo resuena con la comprensión abstracta de la idea de "fin *de* la historia". Sergio Tischler (2004, p. 107) sostiene que la idea de fin de la historia viene siendo una parte constituyente de la lucha del capital por reestructurar el trabajo abstracto. Esa lucha del capital por reestructurarse emplea un doble movimiento: —siguiendo a Tischler (2004)— la desestructuración de las formas de resistencia colectiva obrera clásicas y, agregaría —siguiendo a Antunes—, la invisibilización aconceptual del proceso de globalización como lucha constitutiva de nuevas formas de trabajo abstracto. En ambos casos ese proceso de autoreestructuración se opera en la forma de una *presentación* abstracta del tiempo: el tiempo sería tiempo "de". Se trata de un tiempo comprendido en clave de mediación habitual, no constitutiva. El fin se presenta como el fin "de" algo preconstituido, y no de una abstracción determinante. El tiempo no aparece como un tiempo en juego o en

riesgo, y por eso la idea de "fin", "origen", u otras en el mismo campo semántico, solo pueden ser consideradas de manera puramente abstracta: fin "de", origen "de", etcétera.

Dentro del marxismo, vemos cómo estos entendimientos abstractos de los conceptos relativos a la noción de tiempo pueden comprenderse como continuaciones de la comprensión engelsiana —y su posterior recepción en los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin— de contraposición cantidad y cualidad[67] y su correspondiente idea exterior de "metamorfosis" y de "transformación". Esta contraposición pura es lo que las vuelve problemáticas para servir de fundamento en perspectivas revolucionarias de pensamiento. Principalmente porque una relevante consecuencia de estas oposiciones es la incompatibilidad de estas teorizaciones con los conceptos marxianos de lucha de clases y forma. Como advierte agudamente Gunn (2005, nota al pie, pp. 127-8), *El capital* depende crucialmente de la comprensión de las implicancias de la "transición" entre calidad y cantidad de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel: toda cantidad ya era cualidad. No es que una categoría "pase a ser" la otra, se "transforme" en el sentido inmediato de "reemplace". Las categorías que parecen cuantitativas eran siempre ya cualidad y eran, por eso, práctica social como lucha de clases. Desde esta óptica, el "fin" y el "origen" estaban siempre *ya* en juego: eran siempre un proceso de lucha de clases. No hay "fin de", sino fin que se encontraba siempre ya en riesgo. Así, el llamado fin del trabajo puede ser comprendido como una abstracción determinante que se viene autodesarrollando como el modo de existencia de *nuestra* lógica práctica.

Tras el aparente descentramiento de la categoría de trabajo, detrás de este aconceptual "fin", lo que se ha venido produciendo en realidad, sostiene Antunes, es una mayor interrelación entre actividades productivas e improductivas, entre actividades fabriles y de servicios, entre producción directamente laboral y actividades de concepción y científicas (2013, p. 125; 2004, p. 239). En línea con lo recién señalado, cabría precisar que más que una "mayor" interrelación, se trata de formas determinadamente nuevas de la lucha de clases. En particular, de nuevos modos de existencia del trabajo productivo e improductivo como abstracciones determinadas constitutivas de la experiencia de la forma valor.

La tesis del descentramiento representa una huida respecto a la necesaria crítica del contenido constitutivo del trabajo abstracto como abstracción determinada compositiva de una práctica social en lucha. Una crítica, en sentido marxiano, nos muestra, más que un "fin", una autodiferenciación inmanente de la forma de la práctica social en la categoría de trabajo abstracto. A la forma determinada que alcanza esta diferenciación en el trabajo Antunes la llama nueva forma o *carácter multifacético del trabajo*: no hay una retracción de la ley del valor, sostiene Antunes (2013), sino una complejización en el desenvolvimiento de sus mecanismos de funcionamiento. Más que "mecanismo", podríamos puntualizar, dicha diferenciación consiste en el *desenvolvimiento inmanente de nuevas morfologías de la lucha de clases como contenido constitutivo del trabajo abstracto* en la forma social del valor. La nueva morfología del trabajo se expresará en la categoría antunesiana de modos de

[67] Ver capítulo primero, secciones II. II. y II. IV.

informalidad. Estos modos corresponden a formas en que se diferencia el trabajo abstracto en la forma particular de la crisis contemporánea de acumulación de capital.

Los trabajadores improductivos participan en el proceso de valorización del valor como un *elemento indirecto,* señala Antunes. Su propuesta en este sentido contrasta con la célebre noción de precariado de Guy Standing. Según ésta, cuando hablamos del nuevo proletariado de servicios, hablamos de una "nueva clase" "fundamentalmente distinta" del proletariado que se formó durante la revolución industrial y se solidificó durante la era Taylorista-Fordista. A partir de la propuesta de Antunes es posible defender la idea de que la nueva configuración del trabajo productivo e improductivo, y en particular la forma de la cooperación, es una novedad inmanentemente determinada fundamentada en abstracciones sustantivas más profundas de la lucha constitutiva de la lógica de la práctica social. Esta propuesta es muy distinta de los planteamientos del "fin del trabajo" y en la idea de "nueva clase", de Standing, que presentan un abstracto y espontáneo "fin" como una novedad aconceptual emergida de abstracciones empíricas.

Sin embargo, la idea de Antunes (2013), de que la clase trabajadora "incluye" a los trabajadores improductivos producidos y requeridos en esta nueva morfología puede problematizarse desde la conceptualización marxiana de clase siguiendo a Gunn (2004) y Bonefeld (2004). En línea con la referida noción de autodiferenciación del trabajo abstracto como práctica social, cabría precisar que la lucha de clases diferencia el proceso de clasificación —autotransformación que arriesga la preservación o no de la forma específica de clase—. Esto vuelve problemático hablar de "inclusión", pues podría comprenderse clase en sentido sociológico —un "grupo"—, y no en un sentido crítico: "El concepto de 'clase' debe ser determinado, o sea negado, y negar significa ver a través de la autopresentación de un mundo reificado para revelar su constitución social humana" (Bonefeld, 2004, p. 39). La clasificación es un proceso de lucha práctico social. Conceptualizar la forma del trabajo abstracto no es "incluir" en la clase, sino teorizar sobre *cómo* el proceso de nueva morfologización del trabajo abstracto es un autoresultado de esa práctica. Lo relevante de este punto es esto: es *porque* ese proceso práctico social *no depende de nada externo a sí misma que la forma social de valor arriesga su conservación en el auto proceso de clasificación*. En este sentido, la apariencia del "fin del trabajo" es consecuencia de un extravío de la conexión inmanente entre trabajo improductivo y trabajo productivo, su concepto. Una expresión de este extravió de interconexiones y relaciones entre producción y circulación, criticado por Marx como "aconceptual" o "irracional", puede identificarse en el siguiente pasaje del volumen tercero de *El capital*:

> El proceso real de producción, como unidad del proceso directo de producción y del proceso de circulación, genera nuevas configuraciones donde se pierde cada vez más el *hilo de conexión interna*, las relaciones de producción se autonomizan unas con respecto a otras y los componentes de valor se petrifican unos frente a otros en formas autónomas [énfasis añadido]. (1991, pp. 1053-4)

El trabajo improductivo tiende a *aparecer como* independiente del productivo. Su hilo de conexión con la explotación de trabajo vivo productivo se pierde bajo su mistificación en

formas que Marx llama *aconceptuales*. Desde las fantasmagorías y mistificaciones de la economía burguesa, promotoras de esa independización mediante su presentación como abstracciones empíricas o inmediatas, no es posible ver más que figuras petrificadas, cosas improducidas o incondicionadas. Se *dificulta la explicación de la forma conceptual del trabajo asalariado,* y se hace imposible la comprensión y crítica inmanente de la consistencia de las diferenciaciones entre trabajo asalariado productivo e improductivo como abstracciones reales o determinadas.

Mas adelante argumentaré que estas nuevas formas del trabajo abstracto cumplirán un papel relevante en la circulación como métodos que buscan asegurar la efectividad de la tendencialidad de la baja en la tasa de ganancia a través de una potenciación de las posibilidades de *realización* de mercancías. La forma valor produce y *supone* este trabajo improductivo como mecanismo de reproducción del ciclo en un momento específico del mismo.

## II. La dependencia de la forma valor en las nuevas formas del trabajo abstracto

La *Nueva Morfología del Trabajo*, como lucha diferenciadora del trabajo abstracto, proporciona este "hilo" de conexión inmanente, metáfora con la que Marx nos explica el proceso conceptual de la crítica. La conceptualización de esa nueva morfología permite proponer una comprensión de la forma del proceso de lucha de clases en que los modos de informalidad se producen como sobrepoblación relativa *puesta y supuesta* en función de lo que Marx llama hambre de plusvalor. La reproducción "autómata" de la forma social del valor enfrenta su *dependencia del trabajo* (Holloway, 2010) en la forma específica en que estos modos de informalidad aparecen o se presentan. El proceso de crisis *dependerá*, en un punto determinado, del funcionamiento de ese ejercito industrial como fuente de trabajo abstracto en la esfera de circulación en la forma de servicios y formas de *realización* del plusvalor. El proceso de lucha en que consiste la clasificación de los modos de informalidad está constituido por abstracciones determinadas que pueden agudizar la tensión generada por las dificultades de acumulación derivadas de la baja de la tasa de ganancia.

De acuerdo con Marx, el proceso de acumulación capitalista *produce y requiere,* de manera constante y en proporción a su energía y volumen, una población obrera relativamente excedentaria. A medida que el capital hace presa de más amplios sectores de la vida social, el proceso de aumento de la composición orgánica en estos sectores y la consiguiente sustitución creciente de trabajo vivo por trabajo muerto, arroja fuera del ámbito directamente productivo a un número progresivamente creciente de fuerzas de trabajo. La expansión de la forma del valor en la vida social mediante la acumulación constituye un violento desenvolvimiento de la ley de oferta y demanda de fuerza de trabajo libre[68]. Esto

[68] La ley de oferta y demanda en Marx es completamente ajena a la noción de competencia "entre" agentes económicos, propio de las teorías de corte liberal. Se trata de un proceso de autoescisión de la práctica social humana en que la "ley" es entendida como un proceso de autoconstitución de esa práctica en una forma específica. Las "leyes" que Marx "descubre" como constitutivas de la forma valor no son una objetividad exterior a la práctica, sino un autoresultado del proceso de lucha que esa práctica es. La lucha por la imposición

produce un movimiento doble: tanto de *formación* (clasificación como fuerza de trabajo productiva) como de expulsión de asalariados. En palabras de Marx: "[c]on la magnitud del capital ya en funciones y el grado de su incremento […] se amplía la escala en que una mayor atracción de obreros está ligada a una mayor repulsión de los mismos" (1975b, pp. 784-5). Ambos, atracción y repulsión, son lados o momentos del despliegue teórico práctico de la ley de oferta y demanda de trabajo como condición de reproducción del proceso ampliado de valorización (1975b, p. 797). La ley o forma del valor opera en esta forma doble: "*pone y presupone*" venta libre de fuerza de trabajo, la produce y la requiere. No se trata de una "atracción de", ni de una "repulsión de". La sobrepoblación relativa como forma de la práctica social no requiere algo preconstituido, algo externo, sino que se requiere a sí misma. En otros términos, atracción y repulsión son abstracciones determinantes[69].

El aumento de la composición orgánica y la acumulación son formas sociales condicionadas y a la vez —momentos lógicamente simultáneos— productoras de la sobrepoblación relativa. Lo que la llamada reestructuración productiva supone o requiere son las formas de lo que Marx denomina métodos de plusvalor relativo. La implementación de métodos de plusvalor relativo produce lo que Marx denomina un aumento de la composición orgánica del capital. La composición orgánica del capital es la relación entre la porción del plusvalor que se produce en el proceso productivo que se convierte en capital constante —que se destinará a la compra de medios de producción— y la que se convierte en capital variable —que se destinará a la compra de fuerzas de trabajo—. Al aumentar la magnitud relativa del componente constante, es decir al aumentar la composición orgánica, ocurrirá que aumentará también el volumen de medios de producción que un obrero transforma en producto durante el proceso de producción por cada unidad de tiempo. Aumentará lo que Marx llama "productividad social del trabajo". El empleo de plusvalor como capital se denomina acumulación. Una acumulación acelerada revolucionará a su vez la relación entre las magnitudes de capital variable y de capital constante empleadas en el proceso de producción, reduciéndose progresivamente el primero respecto del segundo. Esto incrementará la composición orgánica. La variación en la composición de valor será siempre menor que la variación en las masas de medios de producción y fuerza de trabajo puestas en movimiento en el proceso de producción. Aunque ambas variaciones se muevan en la misma dirección, las revoluciones de valor impactarán mucho más en la segunda que en la primera, ya que el valor empleado en medios de producción —por la productividad acrecentada— se repartirá en un numero mucho mayor de mercancías.

Grandes acumulaciones de capital en capitales individuales constituyen el presupuesto y la palanca para el desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo, y con ello una parte cada vez mayor del capital suplementario se va convirtiendo en capital constante y una parte cada vez menor en capital variable. Al aumentar la concentración y eficacia en la utilización técnica de los medios de producción se reduce progresivamente el

---

y por la abolición de esas leyes es un *autoproceso* del que depende la clasificación de la actividad humana como trabajo abstracto.

[69] Véase capítulo primero, apartados III y IV.

grado en que pueden servir como medios de ocupación para trabajadores, por lo que decrece, relativamente, la demanda de trabajo en comparación o en relación con el crecimiento absoluto del capital social global. Este decrecimiento relativo favorece la formación de una sobrepoblación relativa o ejercito industrial de reserva. Este ejercito industrial será de enorme relevancia para dotar al capital de una "súbita fuerza expansiva": una enorme capacidad para volcar frenéticamente masas gigantescas de riqueza social en determinados puntos decisivos. Esta determinación incidirá de manera crucial en la forma del curso vital de la industria moderna y, decisivamente, en las crisis del capital. Esto por cuanto la expansión y contracción súbitas en la escala de la producción solo son posibles existiendo una sobrepoblación relativamente importante, la que a su vez se hace posible mediante la progresiva transformación de la composición orgánica del capital. Así pues, la forma social de valor requiere y produce, pone y presupone, un ejército industrial de reserva en función del hambre de plusvalor, de la necesidad de acumulación de la que depende la pervivencia del capital.

*El carácter constituyente y no causal de la acumulación, el aumento de la composición orgánica y la sobrepoblación relativa —esto es, el que sean abstracciones determinadas— explica que sea la centralidad del trabajo abstracto* en el ámbito productivo de valor el que *produce la aparición de la "no centralidad del trabajo".* No es posible comprender el trabajo improductivo en los modos de informalidad si se considera el trabajo de manera exterior —como abstracción empírica—, como hacen las teorías del "fin del trabajo". La expulsión-atracción de trabajo asalariado productivo y el "hambre" de acumulación *explica conceptualmente la posición-suposición de trabajo improductivo*. Lo que se explica es la dependencia de la forma valor de la —determinadamente— nueva morfología del trabajo. Pero esto no se puede entender sin considerar el aumento de la composición orgánica como *necesidad determinada del capital*, como presupuesto de su concepto.

En otros términos, el *carácter crucial del aumento en la composición orgánica para el proceso de reproducción ampliada del capital hace posible comprender que es la centralidad del trabajo abstracto lo que produce a la masa de los excluidos como modos de informalidad*, llamados también "no-trabajo" (Antunes, 2004, p. 251). La posición y suposición de la llamada "obsolescencia del trabajo" es, en realidad, el proceso de lucha de cuyo resultado depende punto por punto la continuidad de la reproducción del ciclo de valorización. A su vez, el llamado "no-trabajo", el trabajo improductivo, está condicionado por la centralidad del trabajo productivo en la práctica social. Esto significa que el trabajo productivo es necesario para dar cuenta conceptualmente de este no-trabajo. El no-trabajo es una lucha en la que se encuentra absolutamente en juego la preservación del valor como modo de la práctica social humana.

En su movimiento, las categorías del capital ponen y presuponen, despliegan y requieren, sus leyes o condiciones inmanentes y especificas (Marx, 1976a, p. 247). Este despliegue entraña un proceso de lucha momento a momento. En el proceso-resultado de ese despliegue, los momentos del ciclo del capital producen una sobrepoblación relativa, un

movimiento de "decreciente necesidad de población en aumento", necesidad que se encuentra derivada o conectada *de manera constitutiva* con el aumento de la fuerza productiva del trabajo social (Marx, 1975b, p. 283). Esta conexión se traduce en que a esta superpoblación se la necesita *más pero menos*. Se la requiere más para compensar o "tendencializar" la baja en la tasa de ganancia, pues se requiere explotar más fuerzas de trabajo, cada una de las cuales produce proporcionalmente menos plusvalor, como en seguida se expondrá. Pero se la requiere menos, pues como se apuntó anteriormente, la composición orgánica del capital va en progresivo aumento.

¿Cómo se relaciona este proceso de atracción-repulsión que constituye la posición-presuposición del ejercito industrial de reserva —del que depende la crisis y pervivencia del capital— con el brote de cooperativización en particular y la precariedad de su modo de existencia social? De acuerdo con la teorización marxiana, el enfrentamiento del capital de su crisis lo obligará a implementar métodos para producir un aumento de la composición orgánica del capital. Esto implicaría que debe producir una expulsión progresiva de mano de obra en la producción directa de plusvalor, o trabajo productivo. El proceso de clasificación formará —de acuerdo con Antunes— a los "desempleados" como variantes o modos de informalidad. Estos se clasifican como sobrepoblación relativa que el capital presupone para hacer viable la acumulación, y así la conservación de la forma social como práctica social valorizadora. Antunes sostiene que, siendo "(des)socializados" por su expulsión o repulsión, los "informalizados" procuran desesperadamente encontrar formas de socialización en las actividades improductivas de asistencia y de servicios "potenciadores" de valorización, las esferas del "no-trabajo" (2004, p. 251). Pero esa "desesperación" no es polar: no es "desesperación de". Es la forma social, el modo de existencia, la que se *desespera en su constitución*. Con mayor precisión, y se acuerdo con un concepto mediatamente constitutivo de la forma social del valor, *más que "(des)socialización" e "informalización", podemos hablar de forma y clasificación*. Esto, que abordaré más adelante, apunta a una crítica de la conceptualización del proceso de clasificación de los modos de informalidad como pura "potenciación" de la forma valor.

Para Antunes, los modos de informalidad están intrínsecamente vinculados a procesos de precarización del trabajo vivo, encontrándose dentro de un flujo procesual multitendencial que comprende informalidad y expansión e intensificación de extracción de plustrabajo (2011, p. 250). En contraste con la visión reflejada en informes sobre cooperativización elaborados por entidades no gubernamentales, que defienden, por ejemplo, que el modelo cooperativo "va en contra de la tendencia mundial actual hacia empleos más precarios y contratos a corto plazo" (CICOPA, 2015, p. 2), Antunes subraya que:

> a pesar de que la informalidad no es sinónimo de condición de precariedad, su vigencia se traduce a menudo y de un modo intenso en formas de trabajo desprovistas de derechos, que presentan, por tanto, rasgos evidentes de precarización. La informalización de la fuerza de trabajo viene así constituyéndose como un mecanismo central en manos de la ingeniería del capital, que lo utiliza para aumentar la intensificación de los ritmos y movimientos del trabajo e incrementar su proceso de valorización. Al hacerlo, además, impulsa un importante elemento de precarización estructural del trabajo. (2011, p. 255)

*No hay "fin" del trabajo, sino diferenciación de los pauperizantes mecanismos del trabajo abstracto*. El trabajo inmaterial asociado a los servicios "expresa, dentro de la complejidad de la producción contemporánea, distintas modalidades de *trabajo vivo* y, como tales, *participes* en mayor o menor medida del proceso de valorización del valor [cursivas añadidas]" (Antunes, 2011, p. 267). Esa participación es *indirecta*, sostiene Antunes: está implicada en el trabajo productivo y se ha vuelto más necesaria para él.

Los modos de informalidad, y dentro de ellos, la cooperativización, no aparecen desvinculados de la valorización del valor. *No son una metamorfosis en el sentido del marxismo engelsiano: una transformación cualitativa causada por una "acumulación de" una transformación cuantitativa*. Más bien, ya que el proceso del trabajo abstracto era siempre ya lucha de clases y no algo preconstituido, el presunto "no-trabajo" constituye una autodeterminación inmanente en la forma social. Para ser coherentes con este planteamiento habría que puntualizar lo siguiente respecto de la propuesta de Antunes: no es que el trabajo improductivo se haya vuelto "más necesario" para la reproducción de la forma valor. Esto sería una formulación demasiado exterior y traicionaría la *conceptualización* de los modos de informalidad. Más bien, cabría plantear que este trabajo improductivo *ha sido producido y se encontraba siempre ya en juego como necesidad constituyente de la forma valor. En otros términos, la posición y presuposición del trabajo abstracto improductivo es momento autoconstituyente en la autoconservación de la forma valor como modo de existencia de la práctica social. La forma social del valor no "necesita" más trabajo improductivo* —como si este se añadiera desde fuera—, *sino que lo produce como condición de su preservación*. Por ello es que el capital se juega su pervivencia de un modo específico *en* la producción de modos de informalidad. Esta perspectiva nos desafía a pensar de manera conceptual o inmanente la dependencia del capital respecto de la forma capitalista de la cooperación como modo de informalidad.

## III. Cooperativización improductiva en la circulación

El ciclo de valorización, sostiene Marx, precisa siempre de funciones improductivas (1976, p. 156). Si bien el capital en su forma mercantil, en el momento de la circulación, no *genera* valor, la reproducción del ciclo de valorización resulta imposible sin la *realización* del plusvalor contenido en las mercancías. La metamorfosis de mercancías en dinero (M-D) condiciona la transformación de dinero en capital (D-D'). De modo que la realización de mercancías es un supuesto del proceso de valorización por su carácter imprescindible para la reproducción del ciclo del capital. La suposición de los modos de informalidad como abstracción determinada constitutiva del proceso de valorización en el momento de la realización de las mercancías asume la forma que Marx denominó *faux frais de production*, costos "incidentales" de producción, o costos de circulación (Marx, 1975a, p. 404; 1976, pp. 156, 177). Los costos de circulación son producidos o supuestos, *clasificados*, en orden a asegurar la subsistencia del ciclo de reproducción del capital.

Para Marx, el ciclo del capital ha de ser comprendido como proceso o movimiento global unitario en sus momentos, en el sentido de que contiene el proceso de producción y de circulación como "fases" o aspectos que se condicionan "recíprocamente". Este es el motivo por el que han de comprenderse como abstracciones determinadas (Gunn, 1987, 2005) y en este sentido cabría enfatizar las comillas sobre la "reciprocidad". Cada punto del ciclo unitario es al mismo "tiempo" punto de partida y de retorno, de modo que la distinción entre sus momentos es solo formal. Como ciclo, el movimiento global del capital aparece como un *valor* que se encuentra simultáneamente *yuxtapuesto* en *sus* diversos momentos *y los recorre* metamorfoseándose a sí.

Aunque no es a menudo destacado, el momento de la circulación es vital, porque sin la *realización* del plusvalor contenido en las mercancías, generado en el proceso de producción, no podría darse que, luego de esta realización, el valor valorizado en la forma de D' —dinero adelantado más un incremento—, regrese y "reinicie" el ciclo, y no habría pues como tal ciclo, pues el plusvalor contenido en D' no podría metamorfosear*se*, a su vez, en capital. Valgan las comillas en la noción "reinicie" pues, en rigor, un capital se encuentra *en* sus diversos momentos, no cabiendo hablar de un reinicio más que en un sentido puramente formal.

La forma mercantil del capital debe pues, constante o continuamente, ser reconvertida, mediante la fase de circulación, en los elementos que precisará el proceso de producción: la compra de fuerza de trabajo y medios de producción. En la medida en que la masa aumentada de mercancías no se apreste a irse realizando fluidamente, haciendo valer el plusvalor que contiene, se producirá una discontinuidad que afectará al movimiento del capital[70]. En esta discontinuidad reside un clave de la crisis de la forma valor. Todo relativo estancamiento en alguno de los momentos o fases simultaneas y yuxtapuestas del ciclo afectará a las demás, y por tanto al ciclo en su conjunto. Por eso Marx sostiene que los momentos del ciclo se condicionan, y la continuidad de cualquiera de sus lados afecta al conjunto, pues este es un movimiento unitario. Aunque el plusvalor se genere en el proceso de producción, en el consumo productivo de la fuerza de trabajo, el capital no puede mantenerse sino *mediante* la circulación: el *capital* tiene que surgir *en la circulación y no en ella* (1975, p. 202). Es también por ello que la metamorfosis de dinero (D') en capital, así como la del poseedor de dinero en capitalista, acaece *en la circulación y no en ella*. La *circulación es una mediación constitutiva* de la producción y viceversa. La producción existe en el modo de la circulación y viceversa: se trata de abstracciones determinadas (Gunn, 1987, 1987a)

Así como el ciclo del capital es un movimiento, también lo son sus momentos. Tanto el ciclo como sus momentos son "fluidos" en el sentido de que son abstracciones *in actu*, y

[70] Otro tanto cabe afirmar sobre la rotación. En la medida en que dicha masa se realiza rotando menos, ello afectará la tasa anual de ganancia. Ello por cuanto: g' = pv'v n/ C, donde g' corresponde a la tasa de ganancia, pv' a la tasa de plusvalor, v al valor de la fuerza de trabajo, "n" a la rotación y C al capital global adelantado. Si la magnitud de "n" es menor, esto afecta la continuidad del ciclo, y por ello su vitalidad. Véase: Marx, 1976, sección segunda.

no cosas estáticas, aunque se presenten como tales: son abstracciones determinadas, sustantivas o reales. Aquí reside la clave de la comprensión de la importancia de su continuidad: se trata de la fluidez de una coagulación *en* la forma, o bien, se trata de la autoconservación de su forma. Por ello puede decirse que las formas o abstracciones determinadas constitutivas al ciclo del capital son formas-proceso (Holloway, 2017), o autoformas autoprocesuales.

## IV. Realización de plusvalor y tendencia decreciente de la baja de la tasa de ganancia

Hasta aquí he presentado un argumento sobre la dependencia y condicionalidad constituyente específica entre momentos del ciclo de valorización. A partir de estas ideas, la tesis que defiendo consiste en que el *brote de cooperativización puede conceptualizarse como un caso del proceso de desenvolvimiento de la transformación del trabajo abstracto improductivo —particularmente en la forma de servicios— determinado por las necesidades de la forma valor de oxigenar el ciclo de valorización mediante la realización de plusvalor contenido en una masa creciente de mercancías cada una de las cuales contiene cada vez menos valor*. En otros términos, el brote de cooperativización puede ser comprendido como un movimiento de las necesidades de la forma valor en orden a enfrentar su crisis, para hacer frente a la baja de la tasa de ganancia. La cooperativización hace parte de un movimiento de posición y suposición de la forma valor en la faz de circulación del ciclo de valorización en la forma de una abstracción determinada que lo *(auto)condiciona* de una manera determinada y específica.

Como puede observarse, falta un aspecto importante del argumento para conceptualizar el modo de existencia de la cooperativización en la crisis de la forma del valor, o de la llamada "reestructuración". La pregunta a la que se dirige esta cuestión puede adelantarse: ¿cómo la eficacia de los métodos de plusvalor relativo como *tendencializadores o matizadores de la baja* de la tasa de ganancia depende de la *realización* del plusvalor contenido en la masa de plusvalor conseguida mediante ellos? En otros términos, falta exponer cómo el vital aseguramiento de la realización de las mercancías en pro de la subsistencia del ciclo del capital, perseguida por algunas estrategias de las nuevas modalidades de existencia del trabajo abstracto como *faux frais de production*, expresa un momento de la lucha constitutiva de la crisis en la forma de la actividad humana autoescindida en el modo de relaciones de valorización.

Mencioné que el capital recurre constantemente a *métodos* de plusvalor relativo. Estos producen un incremento de la composición orgánica del capital: una disminución relativa del capital variable —la parte del capital que corresponde a los salarios— respecto al capital constante —la parte representada por la maquinaria y las materias primas—, o del trabajo vivo respecto al trabajo muerto. Estos métodos producirán un doble efecto. Por una parte, incrementarán la masa de medios de producción que una determinada magnitud de fuerza de trabajo puede poner en movimiento. Este incremento redundará a su vez en un aumento en la tasa de explotación o tasa de plusvalor para cada fuerza de trabajo. La tasa de plusvalor

corresponde a la relación entre plustrabajo y trabajo necesario, o entre plusvalor (pv') y valor de la fuerza de trabajo o capital variable (v). El aumento de la tasa de explotación (pv'/v) producirá que el punto en que la fuerza de trabajo reproduce su valor dentro de la jornada de trabajo se adelante o, en otros términos, que una mayor parte del valor producido en la jornada de trabajo constituya plusvalor. De este modo, estos métodos producirán un abaratamiento de la fuerza de trabajo. Por otra parte, y en forma simultánea a este primer efecto, el despliegue de los métodos de plusvalor relativo implicará globalmente una utilización menor de fuerza de trabajo *por cada unidad de capital global adelantado* y, por tanto, una menor producción de masa de plusvalor por unidad de capital global adelantado.

Uno de los argumentos centrales que defiende Marx en *El capital* (1991) consiste en que el primer efecto no alcanza para cubrir la baja de la tasa de ganancia que produce el segundo, aunque la matiza o transforma en una *tendencia*. Marx puntualiza, además, que el efecto de los métodos relativos confluye con la circunstancia de que, en los hechos reales, el capital global adelantado no se mantiene, sino que aumenta (1976a, p. 298): el capital tiende a reproducirse de manera ampliada (1975b, p. 761) como forma de la actividad humana.

Esta matización o enlentecimiento de la baja de la tasa de ganancia es lo que Marx llama el *secreto de la baja tendencial de la tasa de ganancia*. Los métodos de plusvalor relativo *producirán simultáneamente la disminución de la tasa de ganancia y un enlentecimiento de esa disminución*. El aumento de la tasa de plusvalor para cada fuerza de trabajo compensa solo tendencialmente la baja en la *masa* de plusvalor por unidad de capital global adelantado en que desemboca el aumento de la composición orgánica (1976a, p. 300). La reproducción del ciclo requiere incrementar el capital global adelantado —acumular— para ir compensando la baja de la masa de plusvalor que se extrae de cada unidad de capital global adelantado, baja producida como efecto del despliegue de métodos de plusvalor relativo.

Ahora bien, el punto que interesa destacar para los propósitos de mi argumento es este: tanto el aumento de la tasa de explotación como la expansión y aumento del capital global adelantado dependen de la *realización* del plusvalor contenido en la masa incrementada de mercancías —capital en su forma mercantil: "M"— que ha producido el sistema productor de mercancías mediante sus métodos de plusvalor relativo. Una tasa de ganancia enlentecida o matizada solo se consigue presuponiendo que las mercancías se realizan. De ahí la sensibilidad de la continuidad entre proceso de producción y de circulación; su simultaneidad (Marx, 1976, p. 122).

Lo anterior permite comprender cómo los modos de informalidad constituyen condicionantes de la continuidad del ciclo de valorización y, por lo tanto, de la crisis: de ellos pasa a depender ―para Antunes de manera "indirecta" y "creciente" (2011, 2019)― el vital enlentecimiento de la baja de la tasa de ganancia. La eficacia de los métodos de plusvalor relativo como contratendencia matizadora o "causa contrarrestante" de la baja de la tasa de ganancia, depende del momento de la circulación, de la realización del plusvalor contenido en las mercancías. Este argumento permite comprender el modo de existencia de los modos de informalidad ―y en ellos el proceso de cooperativización― como lucha de clases

constitutiva de la forma del valor. En particular, la forma determinada en que son específicamente relevantes en la conservación del ciclo de valorización.

## V. Autoclasificación constituyente de los *faux frais de production*

Mediante el aseguramiento de la realización del plusvalor, los modos de informalidad condicionan —siguiendo a Antunes agregaríamos indirectamente— a que surta efectos la contratendencia o tendencialización de la baja de la tasa de ganancia. Esta modulación o causa contrarrestante tiene lugar *directamente* por vía del aumento de la tasa de explotación mediante los métodos de plusvalor relativo y el proceso de acumulación. Pero este aumento de la tasa de explotación y el impulso del proceso de acumulación solo pueden acreditarse y ser efectivas como formas de compensar o moderar la baja de la tasa de ganancia —y por ende como horizonte de superación de la crisis del capital— si el plusvalor logra realizarse. En este sentido es que, en la nueva morfología del trabajo, los *faux frais* personifican un proceso de clasificación o lucha de clases del que depende, en un momento específico, la satisfacción o no de las necesidades de la valorización del valor. La forma del valor crea y está condicionada por —pone y presupone, produce y requiere— la nueva morfología del trabajo abstracto. Como señala Marx:

> si una sobrepoblación obrera es el producto necesario de la acumulación […] esta sobrepoblación se convierte en palanca de la acumulación capitalista, e incluso en *condición de existencia del modo capitalista de producción*. […] Esa sobrepoblación crea, *para las variables necesidades de valorización del capital, material humano explotable y siempre disponible*, independiente de los límites del aumento real experimentado por la población [énfasis añadidos]. (1975b, p. 786)

Ahora bien, determinar cómo los *faux frais* condicionan específicamente la eficacia de la tendencialización de la baja de la tasa de ganancia contribuye en la conceptualización de estos en el concepto de capital y a elucidar la consistencia de su carácter antagónico en medio de la crisis del valor y la llamada "reestructuración" de la forma social. Podría decirse que el capital ha intentado "fugarse" del trabajo vivo (Holloway, 2010), sortear su crisis mediante el incremento de la tasa de plusvalor, como se explicó. Sin embargo, ya que el capital no "es" un sujeto automático, sino que su forma es un movimiento "autómata" que *aparece* existiendo como sujeto[71], ese intento de fuga ha venido desembocando en la posición y suposición de una *metamorfosis en la constitución del trabajo abstracto*. Lo que parecía fuga se revela como crisis que produce una transformación del concepto de capital, en la consistencia del trabajo abstracto. "[L]a crisis enfrenta al capital con su dependencia del trabajo" (Holloway, 2010, p. 275). La dependencia del capital respecto de la forma del trabajo constituye un proceso de autocrisis que moviliza la metamorfosis de la forma social del trabajo abstracto.

Este argumento precisa comprender la *"dependencia" en el sentido de mediación constitutiva y no de mediación habitual*: no se produce una dependencia "de", sino una medialidad absoluta o totalización (Gunn, 1987, 1989). El capital es una mediación

[71] Véase sección II. IV. del capítulo primero.

autoconstitutiva de la práctica social. El movimiento de crisis y dependencia no se sostienen de nada exterior a la actividad o práctica social.

La conceptualización de las variantes o modos de la informalidad como modos de existencia del trabajo abstracto crecientemente condicionantes de la eficacia "amortiguadora" de los métodos de plusvalor relativo, nos ofrece un camino de conceptualización de sus perspectivas específicas como lucha de clases. Al mismo tiempo, esta comprensión abre un flanco de crítica de la interpretación de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia como un movimiento mecánico puramente objetual. Aunque discutiré este problema en el siguiente apartado, adelantamos que esta mirada exterior comporta una insistencia en una comprensión dualista de la crisis de la forma valor que conduce a entender la pauperización asociada a la cooperativización como resultado de un proceso de agresión y marginalización que presenta a los cooperativistas como víctimas u objetos de un proceso que se agencia desde un momento que les es puramente ajeno: la automática tendencialización de la baja de la tasa de ganancia operaría "al lado de" la metamorfosis del trabajo abstracto. Esta es la óptica y discursividad que tiene que ser criticada con miras a conceptualizar la *forma de la cooperación como proceso y como lucha de clases*.

## VI. Crisis y dualismo

Si el aumento en la composición orgánica —como determinación que se opera en la base de la tendencia decreciente de la baja de la tasa de ganancia— se considera un movimiento "autónomo" o "ya independizado", la dinámica estructural aparece como opuesta a la lucha de clases (Holloway, 2017, p. 212). La raíz de esta idea reside en una comprensión dualista de la práctica social o, en otros términos, en una separación entre la existencia de la práctica social y su constitución (Bonefeld, 2004, p. 53). La práctica social es entendida en términos de mediación habitual (Gunn, 1987, 1989). Este fetichismo exterior postula de manera aconceptual la lucha de clases como algo frente a la crisis del capital. La presentación de la crisis como algo abstractamente automático es moneda corriente en las teorizaciones sobre la autogestión. Peor aún, la formulación de una "lucha frente a la crisis", como eje interpretativo de las experiencias autogestionarias, aparece asociado a la atribución de subjetividad al capital: "El quiebre de la heteronomía capitalista y la emergencia del proceso de autonomización se da a partir de que es el capital *quien* pone en crisis la relación salarial [énfasis añadido]" (Rebón, 2005, p. 55). La lucha de clases no puede ser, desde esta perspectiva, constituyente de la crisis ni clave interpretativa crítica del proceso de valorización y, por tanto, la pauperización asociada a la cooperativización no puede verse como proceso de autoescisión, de alienación, de modalidad autocontradictoria de existencia de la práctica social, sino como una práctica *frente a* una objetualidad pura[72].

[72] El punto de fondo es discutido entre Schäbel (2023) y Holloway (2023). Mi crítica a Schäbel la desarrollé en la sección IV. II del capítulo primero. La posición de Schäbel conduce a lo que con Gunn podemos llamar dualismo reduccionista. Mi diferencia con Holloway se basa en lo desarrollado en los apartados III y IV del capítulo primero. El punto central de esta diferencia radica en que considero que sostener una "no completitud" de la penetración del objeto en el sujeto en el sentido adorniano de una no-identidad entre la objetividad social

En cambio, si es claro que de lo que se trata en los modos de informalidad, y en particular en la cooperativización, es de mirar el brote de cooperativización como momento en la autoescisión del modo de existencia del trabajo abstracto, entonces se hace posible conceptualizar la relación constitutiva interna entre tendencia decreciente de la baja de la tasa de ganancia y lucha de clases: la crisis del capital es una lucha consistente en la clasificación-desclasificación de la actividad humana como trabajo asalariado. En el brote de cooperativización presenciamos este proceso de clasificación, específicamente, como posición y suposición del ejercito industrial de reserva. Este último aparece como *condición abstractivo determinante de la valorización en la forma de servicios improductivos y nuevos mecanismos para viabilizar el ciclo de valorización en el momento de la realización del plusvalor*.

Por el contrario, *la oposición pura y aconceptual entre crisis y lucha de clases suprime de manera dualista el carácter dual o autoescindido del trabajo y de la cooperación*: solo algo "por fuera" del trabajo y de la cooperación vendría a "interrumpir" la forma social de la valorización para producir la crisis. Desde esta óptica el trabajo y la cooperación dejan de ser vistos como contenido constituyente de la crisis. La relación entre crisis y actividad humana queda representada como una relación entre opuestos puros o preconstituidos. Esto es lo que hace que la actividad pauperizada de los marginados aparezca como algo inmediato frente a una crisis meramente eventual y, en general, la actividad humana como algo depotenciado y muerto.

Esta comprensión exterior o puramente inmediata entre forma del trabajo y la crisis puede expresarse parafraseando al crítico más despiadado del dualismo: habría que traer "de donde sea algo otro" (Hegel, 1966, p. 40) para abolir la forma del valor y la forma trabajo asalariado —léase, por ejemplo, el "fin del trabajo"—. La apelación a la negatividad indeterminada o abstracta es, en términos de Hegel, un comportamiento "razonador". Ese comportamiento obstaculiza en este caso las posibilidades de ver la *forma social del trabajo* como modo de existencia de la práctica social. Esta noción abstracta de negatividad coloca trabajo y crisis en una relación externamente polar. Se trata de un escepticismo dualista que enquista un vacío entre las categorías. Este enquistamiento comprende crisis y trabajo como absolutos autosubsistentes. Este camino aconceptual de la negación abstracta puede operar como una vía de escape de la conceptualización de trabajo improductivo, vital en la resiliencia de las formas autoalienadas de la práctica humana.

La práctica social como lucha de clases puede asumir plenamente la crítica hegeliana de la negación abstracta o pura (Dunayevskaya, 2012). De este modo, la práctica social puede

---

y "nosotros" (Holloway, 2023) se sostiene sobre nociones abstractas de identidad y de diferencia, incompatibles con la noción de mediación constitutiva y autoescisión de la práctica social. La "pura inquietud de la vida" de Hegel es incompatible con el postulado de que "no somos libres" (Holloway, 2023, p. 252). A partir de la idea de mediación constitutiva no puede hablarse de una "mayor o menor" penetración del objeto; de un mayor o menor *Object* y de un mayor o menor *Gegenstand*; de que dicha penetración llega o no hasta "un cierto punto". Estas concepciones tienen por delante lo que refiere Gunn (2005, p. 127) sobre una lectura hegeliana de las abstracciones determinadas constitutivas de la socialidad del valor: la constitutividad es incompatible con la presentación cuantitativa de las abstracciones reales.

conceptualizarse como un movimiento inmanente-trascendente. Esto significa que está constituido en y más allá de sí, que es un modo de existencia autoescindido o autocontradictorio de la libertad. Es contradicción sin resto o absoluta (Gunn, 1994, 2005).

La eficacia de los métodos de plusvalor relativo como moduladores de la baja de la tasa de ganancia, y por ello de la crisis, depende de la clasificación de un ejército de *faux frais*. Esto significa que depende de que este creciente cuerpo de seres humanos adopte como *modo* de existencia de su práctica social una específica forma autoalienada de *su libertad*, ejerciendo, en el caso de los modos de informalidad, una diversidad actividades asalariadas improductivas que impulsen la realización del plusvalor contenido en el capital en su forma mercantil. Estas actividades asalariadas son formas duales o autoescindidas de existencia de la experiencia social humana. Esto significa que la tendencialización de la baja de la tasa de ganancia no es un proceso mecánico, sino lucha de clases, porque está mediatamente constituido por la actividad autoescindida o autocontradictoria del trabajo vivo.

Siguiendo el argumento de *El capital*, la "reestructuración" a través de las contratendencias jamás es un "algo" que se automatiza. Esa es más bien la apariencia invertida que muestran *en su pura inmediatez* o en la superficie las tendencias del incremento de la composición orgánica del capital. Estas están constituidas por el relativo éxito de la clasificación del trabajo vivo como modos específicos de práctica autoescindida. Este es el sentido en que se puede decir que la crisis del capital somos nosotros (Holloway, 2018), esto es, la práctica social humana en su forma histórico-específica. La crisis es dual o autoescindida porque es práctica social. Como esta práctica es constitutivamente libre, puede reconocer que ella es la que ha puesto su propio modo de existencia (Gunn, 1987, 2015; Gunn & Wilding, 2021); ella ha puesto su finitud, su diferencia, su forma, por más puramente finita y natural en que aparezca existiendo.

## VII. Cooperativización "potenciadora" del proceso de valorización

Una síntesis de lo argumentado hasta aquí puede formularse así:

a) Al ser formas de un despliegue del trabajo asalariado como forma proceso, los modos de informalidad son actividad de lucha de clases. Esto es particularmente importante en cuanto permite comprenderlos no solo como posición o potenciación de la ley del valor, sino como presuposición o condición de ella y de la reconfiguración del concepto de capital. Esto dado lo crucial de su actividad para efectivizar los métodos de plusvalor relativo en cuanto mecanismos de aumento de la tasa de explotación y por ello de matización o "tendencialización" de la baja de la tasa de ganancia.
b) La conceptualización de la cooperativización como modo de informalidad, que se hace presente como condicionante o presuposición del proceso de valorización, cuenta como una actividad crítica de la mistificación aconceptual a que conducen, siguiendo a Antunes, las posturas del descentramiento del trabajo. Esto por cuanto esta relación nos ofrece un hilo de conexión interna que resiste al emborronamiento del concepto de las metamorfosis del trabajo abstracto. El capital solo funciona como capital en el proceso de su

reproducción y, por ello, depende de la "generación" y, al mismo tiempo, de la "realización" de plusvalor. En esa realización los modos de informalidad aparecen con creciente relieve. En otros términos: se trata de superar la pérdida del hilo de conexión capaz de conceptualizar el modo específico en que se presenta el trabajo vivo en los distintos aspectos del ciclo de valorización, y el cómo este se diferencia de manera inmanente.

Estos planteamientos nos permiten volver sobre la caracterización de Antunes de los modos de informalidad como "potenciadores" de valorización. La forma conceptual de los modos de informalidad los muestra *no solo como potenciadores sino, simultáneamente, como condicionantes* del proceso de reproducción del capital. No se potencia algo "dado". La llamada "reestructuración" puede comprenderse como un proceso de lucha constitutiva de la crisis.

Se ha sostenido que una determinación crucial de esa autocrisis es la tendencia decreciente de la baja de la tasa de ganancia, o relativo éxito de las contratendencias o tendencias contrarrestantes. Este relativo "éxito" depende no solo de sus condiciones directas —el trabajo vivo generativo de plusvalor—, sino también de las indirectas —el trabajo vivo implicado en la *organización de la realización* del capital en su forma mercantil—.

He argumentado que la labor y creatividad envueltas en la organización de la circulación condiciona de un modo indirecto y específico el carácter tendencial de la baja de la tasa de ganancia y, por tanto, condiciona el curso de las formas de socialización capitalistas y las posibilidades de recuperación del capital de su crisis.

Las condiciones de reproducción del capital constituyen un proceso en el que la reestructuración del capital no es la reproducción y reconfiguración mecánica de una estructura autonomizada respecto de la práctica social. Esta visión equivaldría a un determinismo abstracto y a una mistificación: a un "sujeto automático", expresión que Marx utilizó para explicar la mistificación a que conduce un análisis del capital limitado a la circulación. La economía burguesa eternizó sus categorías y la forma de la práctica social porque se limitó a *analizar* el movimiento tautológico D-M-D —dinero-mercancía-dinero—, que crea para sí misma la apariencia de que el valor se añade valor a sí mismo. Más allá de ese puro análisis, esa "estructura" puede ser vista o *reconocida* como autoconstituida y, por ello, dependiente de la actividad humana punto por punto. Más bien, esa estructura es el modo en que existe esa autoactividad. Otra manera de expresar esta misma idea es sostener que la verdad de la, así llamada, reestructuración del capital es la "[auto]reestructuración de los seres humanos" (Holloway, 2017, p. 217).

Desde esta perspectiva es posible revisar la consideración de los modos de informalidad que nos presenta Antunes como formas de "potenciación" del proceso de valorización. Esta visión podría cuestionarse por presentar aparentemente un punto de vista dualista, resultando incompatible con la conceptualización de la valorización del capital como proceso práctico social de lucha de clases. Esta última perspectiva exige pensar el capital no solo desde el punto de vista de su reproducción, o de la potenciación de su reproducción, sino, simultáneamente, como proceso de autocrisis, como lucha. Esa

reproducción o reestructuración es un proceso constitutivamente libre, no automático, aunque aparezca como automático.

La idea de modos de informalidad como "potenciación" de la valorización parece unilateral si no consideramos la idea de que esa potenciación constituye un condicionante para la reproducción, o —en términos del mismo Antunes— un elemento *necesario para la sobrevivencia del sistema*. Bajo la consideración de los modos de informalidad como pura potenciación *desaparece la forma del trabajo abstracto como "posición y presuposición" —condición y requisito— de la reproducción de la valorización*. En otros términos, la perspectiva crítica de la potenciación desaparece porque la potenciación es presentada como "potenciación de". Lo que se pasa por alto desde la perspectiva de la presentación abstracta de la "potenciación" es un punto sutil de la mayor relevancia para el pensamiento revolucionario: el punto de vista dual o autoescindido del trabajo o de la práctica social humana. Este punto es el eje de toda la crítica marxiana (Marx, 1975, p. 51; Holloway, 2017).

Aunque me interesa presentar la consideración de esta potenciación como unilateral, no es claro que Antunes lo defienda claramente en esta forma. Antunes sostiene que la desalienación es parte imprescindible del proceso de alienación. La alienación tiene una expresión contradictoria y es expresión de lucha y resistencia (2013, p. 123).

La controversia constitutiva de potenciación y condición simultáneas puede expresarse también con la idea de Marx de que el desarrollo del sistema productor de mercancías se produce en la forma de una *ley bifacética*: el despliegue de las condiciones del proceso de valorización contribuye a la generación de las condiciones de su crisis. Lo constitutivo *de esas condiciones*, de ese sistema y de esa ley bifacética es la práctica social humana, la actividad libre y consciente, aunque exista en una modalidad autocontradictoria. La práctica social no se *añade* mecánicamente en algún momento del ciclo, sino que es constitutiva del proceso de autocreación del sujeto pretendidamente automático. Esta práctica es un proceso de autocreación de sus propias figuras, aunque ellas aparezcan en la forma de un proceso social fetichizante, autoescindido, de valorización. "Las estructuras son en sí mismas el modo de existencia de la acción y de la lucha: las estructuras son luchas que existen en el modo de ser negadas" (Gunn, 1989, p. 112, 1987). En esta afirmación Gunn reconoce apoyarse esencialmente en Hegel (1966, pp. 259-60).

El capital aparece poniendo sus leyes como límites infranqueables, inevitables, como *nec plus ultra* (1975, p. 84). En otros términos, el capital "asume la figura de una ley natural", presentándose como "generador", como "autopotenciador" y autónomo, en el sentido de que *aparece como si* no pudiéramos ir más allá de sus propios términos, límites o necesidades. Para la perspectiva de la crítica dual, estos límites no se "han independizado", sino que son procesos de lucha de clases, son resultado de un proceso de diferenciación. El capitalista es un modo de producción relativo (1975b, p. 330). Estos *límites son absolutos solo para sí, solo para la forma del capital*.

Esta naturalización es un vaciamiento, es la parálisis de la vanidad del escepticismo inconsumado o puro que criticara Hegel. Para no recaer en este escepticismo vacío, en una parálisis dualista o aporética, se requiere de la exposición de la forma de la práctica social

como totalización (Gunn, 1989). Esto significa que los límites y leyes del desenvolvimiento capitalista, *que aparecen como puramente objetivos, pueden conceptualizarse como modos de existencia de la práctica social humana constituyentes de una totalización en la que todas sus determinaciones están en riesgo de ser abolidas y dependen unas de otras*. La independencia o inmediatez con que ellas se presentan es un modo de aparición o de existencia de la práctica social. La conceptualización del capital permite romper con esta apariencia mistificada.

Desde esta perspectiva resulta poco preciso caracterizar a los modos de informalidad como potenciadores de valorización. Más bien la forma social del valor se autopotencia a través de estos modos. La potenciación depende plenamente del éxito de la clasificación de la sobrepoblación relativa en modos de informalidad. El fracaso de esta clasificación en el contenido de la práctica social significará un proceso de *autocrisis* y autoabolición de la forma del valor, un proceso de rompimiento de la forma específica de existencia social autoescindida.

Por ello, aseverar de manera inmediata que las nuevas morfologías del trabajo son una potenciación de la valorización es una verdad a medias, o unilateral. Queda oscurecido que esas formas son constitutivamente libres, que la libertad consciente humana no está al lado de la objetividad de estas formas, sino que es constituyente del proceso.

Para terminar este apartado, hago presente que el argumento de que los modos de informalidad se vienen constituyendo como un elemento condicional de la crisis de la forma social del valor no es un argumento empírico. No prejuzga su importancia relativa "en este momento". No quiero decir que las cooperativas de trabajo de servicios sean algo así como un "factor importante" de manera inmediatamente empírica. En el caso de Chile, por ejemplo, la marginalidad puramente cuantitativa de las cooperativas en la economía es clara (Labarca, 2016). A pesar de ello, las investigaciones observan una invariable tendencia al incremento, tanto de socios como de cooperativas (Labarca, 2016; Letelier, 2022). A esto hay que agregar que al parecer los modos de informalidad son altamente infra estimados en las cifras oficiales[73].

Con todo, la consideración cuantitativa de las cooperativas tendría que ser considerada como un aspecto o momento en el modo de existencia del trabajo abstracto. Nunca hubo "transición" exterior de lo cuantitativo a lo cualitativo, y las determinaciones cuantitativas eran ya siempre cualidad y, por esto, lucha de clases. De acuerdo con la teorización de Marx en *El capital*, la persistencia del ciclo de valorización depende de la expulsión de trabajo productivo y del incremento de los *faux frais de production* en pro de la fluidificación de la realización del cada vez más escaso plusvalor contenido en cada mercancía. Esto significa que el pensamiento revolucionario no debería detenerse en la crítica de las formas fetichistas asociadas al momento propiamente productivo, sino considerar su conceptualización en toda su complejidad. La lucha de clases concierne a la forma capital en

[73] Por ejemplo, Letelier señala que las cifras oficiales sobre el PIB subestiman la importancia de la economía social en un rango de 64 a 83 porciento (et al., 2019, p. 144).

todas sus formas y diferenciaciones inmanentes, no solo en las formas tradicionales y decimonónicas. Podrían citarse varios antecedentes en Chile que dan cuenta de una mayor preocupación por el fomento de las cooperativas[74]. Uno de ellos es el caso del enfoque del gobierno de Bachelet en estas organizaciones como mecanismo de "inclusión social" (Letelier, 2022, p. 6).

En Argentina, la relación entre crisis y fluctuación entre contracción y expansión de fábricas recuperadas ha estado "reviviendo hace más de dos décadas el 'protagonismo radical de la clase trabajadora'" (Vieta, 2020, p. XVII). Esto ocurre porque las "crisis […] pueden poner de relieve para los trabajadores sus situaciones de explotación, *así como* las capacidades de solidaridad y cooperación que ya poseen por haber sido reunidos por el capital dentro del proceso de trabajo" (Vieta, 2020, p. XVIII), es decir, por haber sido ellos mismos, aunque en un modo de existencia autocontradictorio, quienes se pusieron a sí mismos como un proceso de trabajo asalariado. Por esto es posible sostener, según Vieta, que el llamado *Nuevo Cooperativismo* arroja luz sobre la potencialidad de la crisis (2020, 2010, p. 4).

## Reflexiones prospectivas, proposiciones y aperturas

La autogestión puede ser interpretada como "un camino lleno *de* contradicciones y tensiones" [énfasis añadido] (Centro Alerta, 2020, p. 2). El esfuerzo argumentativo de este trabajo se ha centrado en insistir en que la comprensión de la autogestión como camino *de* contradicciones es muy distinta a la de un camino autoconstituido *como* contradicción. Este es el punto crucial de la distinción entre un concepto de autogestión y la postulación de una autogestión formal; entre una noción dual o autoescindida y una dualista de autogestión.

Esta distinción vuelve problemáticas las teorizaciones dualistas sobre la cooperación y las experiencias de autogestión. Ellas postulan que estas experiencias se topan con el capital, que a pesar de que están "inmersas en" el neoliberalismo establecen un espacio "sin" el capital, enfrentando así al neoliberalismo precarizador. Pensar las experiencias de autogestión como contradicción existente, como abstracción real o determinada, es más radical porque las comprende como práctica social humana que autocondiciona en su propia forma autoescindida de un modo específico y determinado. Si la autogestión es pensada como momento del nosotros como actividad autoconstituyente de *su* camino autocontradicho, y no como el resultado de imposiciones de un sujeto dotado de un místico poder sobre nuestra práctica —el neoliberalismo precarizador, el capital—, su horizonte puede abrirse y

[74] Puede sugerirse que el brote de cooperativas tuvo un determinado impacto a nivel de políticas de estado en Chile. Desde el retorno a los regímenes civiles (1990) hasta 2016, la Ley General de Cooperativas había tenido apenas una modificación importante, mientras que a contar de ese año las enmiendas a dicha ley fueron prácticamente anuales. La ley 19.832, de 2002, eliminó la concepción de las cooperativas como entidades sin fines de lucro. A grandes rasgos se puede decir que esta ley "configuró un marco legal que las hizo más similares a las empresas tradicionales" (Labarca, 2016, p. 139). Cabe notar, además, que el Plan Nacional de Asociatividad (PNA), política pública de apoyo al cooperativismo agrícola implementado el 2019 por el gobierno de Sebastián Piñera, aparece luego de más de cinco décadas de ausencia de políticas públicas relevantes para el sector cooperativo (División de Política Comercial e Industrial, 2014, pp. 13-15; Pérez, Martini, y Radrigán, 2003, pp. 5-9).

complejizarse políticamente porque se permite visibilizar aspectos de vulnerabilidad y abolibilidad de su propio modo de existencia social. Esta es la base de las reflexiones críticas que presento a continuación respecto a las ideas de autogestión como democratización, como control integral, como autonomía política "de", como satisfacción de necesidades "de" y como "trabajo sin patrón". Todas estas categorías reales constituyentes del modo de existencia social de las experiencias autogestionarias y de la forma de la cooperación se enraízan en las categorías dualistas y abstractas tratadas en el primer capítulo, todas las cuales operan como una base fundamental y relativamente invisible dentro de la forma real de autocomprensión de la autogestión: una presentación dualista o formal de autogestión que en esta investigación hemos categorizado como "autogestión de".

Por otra parte, también resulta problematizada la presentación de la autogestión desde una perspectiva temporalmente abstracta. La apariencia de "corte" y recuperación circunstancial de la autogestión de sus raíces anticapitalistas en el curso de su historia[75] se asocia a la preeminencia de una noción habitual de mediación en el argumento. Desde el punto de vista de la teorización abstractamente determinante, este corte puede interpretarse como una *apariencia* autoescindida de la práctica social humana en que una autogestión anticapitalista parecía no encontrarse en juego "antes" del corte. Una recuperación de las líneas de *continuidad* del aparentemente interrumpido carácter subversivo de la autogestión depende de una crítica despiadada o conceptualización de su modo de existencia fetichista como práctica social constitutiva de *su* historia. Los horizontes más profundos de esta crítica del "corte" se conectan con una crítica de las lecturas dualistas reduccionistas de autogestión, crítica que presenta un alcance nuclear al problema tratado en esta investigación.

## I. Autogestión y negatividad determinada

La crítica de la "autogestión de" abre un sentido potencial-actual revolucionario en la autogestión. Como sostienen Bourdet y Guillerm, en su clásico *Clefs pour l'Autogestion*, la noción de autogestión "destruye la noción común de política […] para crear otro sentido de esta palabra: a saber, *la toma en sus manos*, sin intermediarios y a todos los niveles, de todos 'sus asuntos' por todos los hombres [énfasis añadido]" (1976, pp. 30-1). La radicalidad del planteamiento de Bourdet y Guillerm depende del sentido de "tomar en nuestras manos" y de "sin intermediarios". Si entendemos estas formulaciones en un sentido *determinadamente negativo*[76] el concepto de autogestión puede abrirse. Desde esta perspectiva, la "toma" puede asumir un sentido no dualista. No nos encerramos en una toma "de", porque una *autogestión mutuamente recognoscente pondría en juego la totalidad* de aquello que se designa con el "de"; porque se trata de una práctica que se pone en juego sin resto a sí misma (Gunn, 2015).

"Hacer uno mismo y no dejar que otros hagan o decidan por nosotros y nosotras" es una noción insuficiente de autogestión, apunta Trasol (2018, pp. 21-2), si no es asociado a un proceso de *organización colectiva* vinculada a la recuperación "de la memoria histórica

[75] Véase secciones I y II del capítulo segundo.
[76] Véase sección II. III. del capítulo primero.

de la clase, de los oprimidos y oprimidas, de nuestros saberes y experiencias". Sin embargo, ¿qué ha de contar como *recuperación* de memoria de la *experiencia* de lucha de "los oprimidos"? El asunto al que apunta el cuestionamiento de una "autogestión de" no es problematizado en las teorizaciones y reflexiones en torno a las luchas cooperativistas autogestionaria y esto es lo que nos deja ante un vacío cuando se presenta la pregunta por el concepto de autogestión, o a qué contenido remite la recuperación de la autogestión.

He sugerido que el alcance profundo de la idea de recuperación se halla en relación con la idea de conceptualización de la formación de experiencia de la autogestión en su modo de existencia social. Mi punto central ha sido que este involucramiento constitutivo ha de implicar no una "lucha por" un reordenamiento de polos; no un reacomodo de la relación "comando-obediencia" para "decidir todos democráticamente", "tomándonos" el objeto. Se trata de algo mucho más radical: un reconocimiento de aquello que se toma en nuestras manos como *en juego sin resto o absoluto*. Por supuesto, ese reconocimiento no es algo puramente cognitivo, como he insistido, sino un movimiento totalizante o teórico-práctico. Este reconocimiento, esta concepción subversiva de lo que cuenta como "organización colectiva", por usar la expresión de Trasol, no es posible desde una comprensión dualista de la "toma en nuestras manos" ni desde la supresión de los "intermediarios".

Las preconcepciones dualistas aparecen una y otra vez guiando los términos del debate y la práctica autogestionaria, difuminando así las posibilidades de autorreconocimiento de las formas específicas de autoescisión de la práctica social humana autogestionaria en la forma de socialidad de valor, y por tanto de su radicalización. Si parten de una autocomprensión dualista de autogestión, a pesar de que las experiencias autogestionarias se enmarquen en proyectos políticos que nos parezcan radicales, la organización colectiva no puede devenir subversiva. Pues esta autocomprensión no es algo cognitivo, una pura abstracción empírica, sino una abstracción real, el modo de existencia de las luchas autogestionarias.

La idea de "autogestión de" esta emparentada con una comprensión de lucha de clases como "lucha por". La "autogestión de" puede verse como momento constitutivo de un autoproceso de clasificación de la práctica social. El trabajo improductivo mismo que viene siendo crecientemente constituido por cooperativas de trabajo de servicios en el brote de cooperativización es una clave relevante de la conceptualización de su existencia autoescindida. Que sea clave no significa que el punto de la lucha resida en un rechazo abstracto o puro del trabajo, su negación indeterminada, sino en su comprensión y abolición como forma autoconstitutiva de existencia. Por eso, de lo que se trata es de *la negación determinada del trabajo y de la cooperación como categoría real en que se encuentra en juego su proceso de clasificación*. Esa comprensión de la categoría de negación asume el problema de la paradoja de la autoabolición: se trata de abolir el modo de existencia de la práctica social a través de su misma forma plenamente en juego a través de sí misma.

## II. Autogestión dualista como poder sobre

Uno de los ejes de más significativos en los intentos de conceptualización de las luchas autogestionarias remite a la idea de una radicalización democrática[77]. La abolición de la división del trabajo no se comprende como una subversión de la contraposición del trabajo y *su* autocondición, sino como una *horizontalización vacía:* todos los individuos debemos "decidir sobre" un *Object*. Desde esta óptica, la autogestión podría ser liberadora en la medida en que la producción es social, es decir, en tanto que en ella se destruye la organización jerárquica capitalista, eliminando la distinción entre quien toma las decisiones y quien las ejecuta. La abolición de las relaciones de trabajo asalariado es visto como una cuestión relativa a la "separación entre los que deciden sin producir y los que producen sin decidir" (*Cfr*. Dagnino y Faria, 2015, p. 22).

El énfasis en los nuevos horizontes de la "capacidad de decisión" devienen vacíos o indeterminados si el problema de la *heterogestión* es *comprendido en términos de grupos y no de clase* o autoactividad de clasificación. Según este modo formal de comprender la autogestión, el problema se centra en quienes "deciden sobre", y no en la forma de existencia consistente en la presentación contrapuesta entre práctica y "aquello sobre lo que recae" la práctica, que estaría *frente a* ella. Este es el motivo por el que puede afirmarse que la comprensión distributivista o democratista de autogestión no enfrenta la paradoja de la autoabolición: nunca cuestiona el núcleo empirista que supone que se autogestiona cosas que se encuentran "frente a" la práctica social. La práctica social se comprende en términos de *Verhältnis*[78]: una relación de *negación puramente indeterminada* y mistificada con aquello "sobre lo que recae". No asume la necesidad de subvertir la forma autoconstitutiva de la práctica social como totalización. Mi argumento consiste en sostener que esa subversión depende de la conceptualización de la práctica autogestionaria como momento en el proceso de totalización autoconstitutivo. De esa conceptualización depende reconocer los *poderes autosubversivos específicos* de la autogestión que constituyen ya el ciclo procesual de la forma social de valor como mediación constitutiva totalizante.

El énfasis en los horizontes de la capacidad de "decisión sobre" no es vacío porque "estemos determinados por la forma valor". Este no es el problema de estos planteamientos, como equivocadamente advierten los enfoques escépticos que he asociado a las variantes reduccionistas de dualismo. Un examen exploratorio de esta forma de crítica del concepto de lucha —y en particular de la lucha autogestionaria— demuestra que ella excava por un camino de diferente hacia el mismo destino dualista al que conduce el democratismo decisionista[79]. El camino de la lectura democratista será la variante determinista del dualismo, y el camino de las posiciones escépticas sobre la autogestión será la reduccionista (*Cfr*. Cuadernos de Negación, 2018; Aguiriano, 2023; Endnotes, 2017).

---

[77] Véase sección II. II. del capítulo segundo.
[78] Véase secciones III. II. y IV. II. del capítulo primero.
[79] Ver sección II. II. del capítulo segundo.

La “toma en nuestras manos” deviene un vacío “poder sobre”, un democratismo formal, porque esa toma se piensa como *alternativa*. Se piensa la “decisión soberana” del nosotros desde una perspectiva dualista, no dual o autoescindida. La lectura de la división del trabajo como un problema cuya raíz residiría en una estructura compuesta por una separación entre “individuos que deciden y que ejecutan” —y no entre trabajo y *sus* condiciones, como planteó Marx (1991)— se propone enfrentar el problema con un horizontalismo formal que supone atacar una jerarquía verticalista entre estos sujetos atómicos *frente a* lo que se autogestiona. El ataque de la jerarquía verticalista se centra en grupos, no clases, en el sentido de Marx (Gunn, 2004; Bonefeld 2004). Este es el núcleo de la propuesta de este enfoque formal de autogestión: en autogestión se trata de la una negación de toda autoridad (*Cfr*. Rodríguez, 2019). El problema no se encontraría en la delegación ni en la especialización en cargos, sino en hacer desaparecer la división social fundamental. Esta división sería una división entre “los que” mandan y “los que” obedecen (Rodríguez, 2019, p. 125). En la misma línea, Hudson (2010) sostiene que una clave de la autogestión reside en la “forma estado”: el estado debe entenderse como forma estado, como formas de dominación jerarquizadas, relaciones de “comando-obediencia”.

Pero la división del trabajo, en la formulación de Marx, no consiste en una verticalidad así entendida, sino en la forma mediáticamente constitutiva de la práctica social humana como autoescindida (Gunn, 1987). Las relaciones horizontales mercantil-capitalistas fueron criticadas por Marx, y tratadas pertinentemente por Rubin (Cuadernos de Negación, 2018, p. 5): en la economía mercantil, la producción es administrada por los productores directos de mercancías. Las conexiones entre las empresas autónomas se establecen por el intercambio: “surgen de la comparación del valor” (Rubin *Apud* Cuadernos de Negación, 2018, p. 5). El democratismo centrado en la ruptura del “comando-obediencia” no es suficientemente radical: propone decisiones “de”, o “sobre” cosas que persistirán en su aparecer como “comandantes de” la práctica social humana, práctica que no puede así reconocer*se* como autoconstituyente. En la expansión de relaciones mercantiles las relaciones sociales siguen apareciendo como relaciones entre cosas, *Beziehung* como *Verhältnis*.

Esto demuestra que, desde la perspectiva de un concepto no dualista de autogestión, el “comando” no es de “grupos”, de “formaciones de poder”. El resultado de la pura disolución del comando-obediencia y su sustitución por la fórmula democratista “todos comandamos horizontalmente” será: *todos comandamos el valor, sin cuestionarlo*. El fondo del problema se hace visible cuando acordamos consensualmente, de manera horizontal, cómo organizar lo producido, *renunciando inadvertidamente al reconocimiento de la forma social del nosotros.* Se disputa un *poder sobre* lo comandado, sin advertir que lo comandado, —si se quiere: *las condiciones*, en el sentido de Marx (1991)— no es algo que se encuentre *frente a* nosotros o fuera de juego. El problema, como se ve, remite a la comprensión de “lo producido” a partir de una comprensión habitual de mediación. Se habla de que esta capacidad decisoria sería un “ejercicio real de poder” (Rodríguez p. 125), una verdadera “soberanía de las personas y no del capital”, sin ver que este “poder real” decae en un

dualismo aconceptual incapaz de ser concebido como autoreferido, como *autopoder*. La comprensión democratista sigue completamente ajena al carácter autoconstitutivo de cualquier noción de poder, y esto erosiona todo el poder real en el concepto de *auto*-gestión. Desde esta comprensión, el poder no puede ya pensarse como *auto*poder *auto*gestionario, sino que solo puede ser un poder "de" gestión. Como sostienen Cuadernos de Negación, en este esquema de autogestión solo hallamos "gestión de capital" (2018). La fetichización de la función directiva no consiste en que pase inadvertido el hecho de que el poder se concentre en "unas manos", un "grupo", sino en el hecho de que la dirección se convierte en una abstracción empírica y fetichizada: "dirección de". Esto es lo que produce una transformación de la dirección en un "atributo del capital" inseparable de él[80].

## III. Autogestión como control integral "de". Una crítica de la autogestión como control de unidades productivas

Las lecturas militantes más radicales no son ajenas al problema de fondo en el planteamiento de la preeminencia o soberanía de las personas frente al capital[81]. Si "decidir por nosotros y nosotras mismas" es insuficiente, como sostiene Trasol (2018), sigue siendo poco claro en qué consiste exactamente una lectura radical de la autogestión, centrada en la *organización colectiva* en torno a nuestras memorias experiencias y saberes. Esto es así porque, en las críticas a las comprensiones socialdemócratas, las lecturas más radicales de la autogestión parecen insistir en interpretaciones dualistas de las categorías o abstracciones constitutivas de la autogestión y los brotes de cooperativización en el concepto de capital.

La superación de las "limitaciones de" la autogestión atomizada o aislada, "inmersa en el mercado", se visualiza como una suma o encadenamiento de "esferas" o de experiencias autogestionarias. Esta acumulación sí apuntaría a una comprensión política de la autogestión y a la superación de la forma capitalista. La cooperativa Centro Alerta, de Trasol, por ejemplo, plantea la siguiente crítica a la comprensión atomizada de autogestión: "el control de las unidades productivas por parte de sus trabajadores debe avanzar al control *de* todo el proceso económico (producción, distribución, consumo)" (2020, párr. 9), pues el planteamiento de la autogestión como control de unidades económicas "no representa necesariamente un camino transformador" (2020, párr. 8). La democratización puede "no implicar el *control* [real] *de* la unidad económica" (2020, párr. 8). La autogestión debe tener un rasgo político que apunte hacia el "*control de* nuestras propias vidas" (2020, párr. 10): la autonomía política. Esta autonomía política, con la que se conecta necesariamente la autogestión, "implica la formación de relaciones sociales y económicas que superen las lógicas capitalistas" (2020, párr. 11). Esto es lo que permitiría sostener la práctica autonómica autogestiva como *prefigurativa*: se trataría de formas "anticipatorias del socialismo, como formas de construcción 'ya desde ahora' de relaciones anti-capitalistas en el seno mismo del capitalismo" (Thwaites *Apud* Centro Alerta, 2020, n. al p. N°2). En este mismo sentido ha

[80] Ver capítulo primero, sección I. II.
[81] Véase también sección II. II. del capítulo segundo.

apuntado la argumentación de Trasol. La prefiguración política depende de conseguir un crecimiento no solo "a la interna", sino de lograr avances "hacia afuera", en la construcción de *redes* (Trasol, 2019, p. 7). Las experiencias autogestionarias

> pueden (y deben) aportar a fortalecer mayores grados de organización y articulación, tanto a nivel nacional como internacional, una construcción que va sin prisa, ni pausas. Este es, sin duda, un desafío urgente que nos plantea un reto mayor al mundo de las organizaciones sociales y políticas chilenas, sumidas en una constante fragmentación. (Trasol, 2019, p. 8)

Las teorizaciones latinoamericanas sobre las fábricas recuperadas centran también su atención en esta estrategia a la hora de reflexionar sobre los horizontes subversivos de la autogestión. Para Hudson (2010), una clave para la comprensión de la autogestión es el problema de la *forma estado* entendido como "comandos de relación de mando y obediencia". La autogestión implica "la asunción directa por parte de un conjunto de personas —sin intermediarios ni sectores especializados— de la elaboración y de la toma de decisiones en un territorio" (2010, p. 58). Por ello, para este autor, la autogestión "trasciende la mera administración de una empresa por parte de los trabajadores, puesto que incluye el objetivo de una gestión integral *de* la sociedad [énfasis añadido]" (2010, p. 58). Aquí residiría su carácter político. Se asume que se critica radicalmente el democratismo formal mediante una defensa de la participación horizontal en las decisiones "sobre". A lo mismo apunta Rodríguez: habría una ruptura con la democracia formal —y un énfasis político— por el hecho de no acotarse la autogestión a la unidad laboral o a la comunidad, sino a "toda" la sociedad (2019, p. 126).

Las investigaciones sobre las experiencias de recuperación de fábricas observan que hay cambios en las empresas recuperadas. Sin embargo, estos no darían cuenta de una "transformación en la esencia" de las fábricas recuperadas: la producción de mercancías (Novaes, 2015, p. 44). Las posibilidades de una radicalización autogestionaria residirían en una articulación de las fábricas recuperadas con el movimiento de lucha más general de los trabajadores, y un programa de modificación de la sociedad, y no solamente de unidades productivas (Novaes, 2015, pp. 43, 44; Vieitez & Dal Ri, 2010). La idea de *encadenar* las iniciativas autogestivas para "apartarse de las relaciones con el mercado" (Dagnino & Faria, 2015, pp. 22-3) se observa como una política para superar la "absorción" o "asimilación" de los proyectos autogestionarios en las relaciones de valorización. Novaes se refiere al debate marxista sobre la necesidad de la inserción de las experiencias particulares de organizaciones autogestionarias (autogestión en sentido estricto) en una "lucha más amplia de los trabajadores" (2015, p. 35). En esta línea, Tiriba sostiene que no podemos llamar autogestionario a un emprendimiento aislado. Hay que ser más humildes y decir que esos procesos están inspirados en principios de autogestión para "repensar" la organización del trabajo. De lo contrario reduciríamos la autogestión a su sentido estricto, esto es, al de un proceso "vivido entre cuatro paredes de un establecimiento". En oposición a esto, defiende esta autora, la autogestión "remite a procesos más amplios de la vida […] tiene a la sociedad de los productores libres como horizonte" (*Apud* Novaes, 2015, pp. 35-6). En una línea similar, el *cooperativismo en lucha* de Trasol propone una lectura del cooperativismo en

clave de "economía popular y solidaria" (Trasol, 2018, p. 5), lo que supone una "articulación entre la economía social y los sindicatos y las experiencias de trabajadores y trabajadoras" (Trasol, 2018, p. 9). La idea de cooperativismo en lucha defiende que el cooperativismo ha de ser "al mismo tiempo prefigurativo y estratégico": una herramienta para la transformación, "retaguardia de las organizaciones populares y espacio de vanguardia en el abastecimiento de trabajo y pertrecho" (Trasol, 2018, p. 8).

Creemos que en estas formulaciones persiste la elusión de una cuestión central: la forma específica en que existe la autogestión como práctica social humana en el proceso totalizante compositivo de la forma valor. El punto central del problema se encuentra en que la politización de la autogestión es planteada como una cuestión cuantitativa. Lo que faltaría no es la abolición de la forma de existencia social de la cooperación, sino una alteración de la proporción de cosas o polos preconstituidos: la suma de ámbitos que pasen a autogestionarse. Faltaría una mejor distribución de la decisión "sobre", de la gestión "de". Lo que faltaría es una mera expansión de la "autogestión de". Como hemos visto, se trata de una comprensión de la totalidad en clave de mediación habitual. Vimos que la disyunción abstracta entre cantidad y cualidad tiene una historia problemática en el marxismo[82]. El nudo de la cuestión es que la cantidad que no es ya modo de existencia de la cualidad pierde el foco político radical: extravía una comprensión conceptual de la práctica abstractamente determinante como consistencia constitutiva de la totalización. Ese extravío a veces toma la forma de un *dualismo determinista*: la transformación cualitativa es algo puramente cognitivo, un cambio que se produciría en el futuro; una utopía abstracta. Cuando toma la forma de un *dualismo reduccionista*, la unidad cantidad-cualidad es *vaciada*[83].

Desde estas perspectivas, el *brote de cooperativización no puede ser comprendido como forma de trabajo abstracto, y por ello como condicionante de la forma determinada del ciclo de valorización y reproducción de la socialidad del valor en un momento específico del ciclo de valorización*; el entramado de experiencias de lucha "por" no puede *reconocerse como* una diferencia constitutiva de la práctica social autoescindida. La perspectiva dualista solo puede ver a las experiencias de brotes autogestionarios como grupos que se encuentran siendo marginados de la "distribución de" mercancías o de poder sobre ellas o sobre lo producido; no cabe una diferencia constitutiva, sino una diferencia indiferente. Esto es lo que explica que la subversión se comprenda de manera extremadamente limitada y fetichista: primero, como una lucha *por* una recuperación de lo mal distribuido, siendo lo mal distribuido presentado como una colección de *Objects*, de cosas frente a víctimas marginadas. Segundo, la subversión autogestionaria se ofrece como una acumulación cuantitativa de *grupos* que bien-distribuyen el poder de decidir sobre las cosas o bien sobre las relaciones entendidas como relaciones en sentido de *Verhältnis*.

Parafraseando a Marx podríamos decir que esta suma de autogestión "de" ámbitos ha dejado de tratar "con las leyes mismas" y se ha decantado por tratar puramente con su "grado

[82] Véase sección II. II. del capítulo primero.
[83] Véase sección V. del capítulo primero.

de desarrollo alcanzado" (Marx, 1975, p. 7). La base del problema se encuentra en un lugar común en el marxismo: la suposición de que la acumulación cuantitativa produciría "en algún momento futuro" —cuando se haya producido una acumulación autogestionaria suficiente— una transformación cualitativa[84]; a partir de ese postulado punto futuro, las cooperativas no serían ya más capitalistas. Las experiencias de lucha autogestionaria no pueden ser subjetividad-objetiva —ya cualidad—, sino que "aguardan" como puro objeto frente a la omnipotencia del sujeto automático, el único que crea necesidades. Nosotros, precarizados, solo resistimos, no creamos la forma social.

Desde el punto de vista de una cooperación dual o autoescindida, la cooperativización y sus brotes pueden plantearse de otro modo. La "fuerza acrecentada", que Marx subraya como *constitutiva* de la cooperación[85] puede comprenderse como *concepto existente de una fragilidad y tensión acrecentada del modo autoescindido de existencia de la cooperación*. El brote cooperativo y el creciente proceso de cooperativización como forma del trabajo abstracto, en lo que Antunes llama "modos de informalidad"[86], tiene como horizonte subversivo reconocer su fuerza no como un poder "de" autogestionar "ámbitos"; no como una acumulación de unidades frente al neoliberalismo que en un futuro puede disputar la capacidad "de" gestionar, sino como fuerza que es práctica política social autoconstituyente. Precisamente por ello es que puede abolir*se* y plantear*se nuevos comienzos*[87].

## IV. Autogestión y deontologismo

Novaes desarrolla la referida proposición de Tiriba —y la apuesta por un control integral "de"—, en otra dirección: la autogestión sería más bien un "deber ser" (2015, p. 36)[88]. Sugiero que esta idea es una clave muy relevante dentro de la constelación de ideas que articulan el telón de fondo teórico del planteamiento político autogestionario que propone la generalización de un control integral "de" esferas o ámbitos. Hay una aspiración a una utopía que *no existe de manera actual*. Como dice Bonanno: "no nos engañemos, la autogestión *no existe* en una economía capitalista [cursivas añadidas]" (2016, p. 12). La comprensión de autogestión como "deber ser", asociada a una pura multiplicación, reintroduce la idea de comprenderla como un cambio de "comando" *sobre* cosas preconstituidas para transformar la forma de la socialidad, esta vez sobre un mayor número de ámbitos, o esferas: educación, vivienda, abastecimiento, etcétera (*Cfr*. Trasol, 2018, 2019). El comando de todos *sobre* la integralidad —la radicalización democrática autogestionaria de la sociedad— no es capaz de responder a las problemáticas que plantea

[84] Ver sección II. II. del capítulo primero
[85] Véase sección I del capítulo primero.
[86] Ver sección VI del capítulo primero.
[87] Véase capítulo tercero. Reitero que sigo a Raya Dunayevskaya en su comprensión de los absolutos hegelianos como "nuevos comienzos", y su defensa de esta idea como crucial clave de lectura de la totalización teórica de Marx.
[88] El libro de Novaes aborda el problema del concepto de autogestión en el ámbito de la tecnología. En el mismo libro de Novaes se encuentra también la idea de fondo de esta crítica radical de la autogestión como "deber ser": la tecnología como automediación autoalienada en el modo de existencia de la autogestión.

una comprensión formal de la noción de autogestión. El planteamiento deontológico de autogestión obstruye las posibilidades de reconocerla como concepto autoconstitutivo de la forma social. La autogestión queda como un potencial abstracto que no puede preguntarse por la forma específica en que ella existe: ¿cuál es la consistencia *actual* de la experiencia de la cooperación capitalista?; ¿cómo las experiencias autogestionarias son un momento diferenciado en la totalidad autoconstitutiva y en el ciclo de valorización?

La comprensión deontológica de la autogestión se conecta con la idea de comunización como superación postulada de Endnotes (2019). Hay un problema de dualismo y de *vanidad*[89] en el planteamiento de autogestión como "deber ser": lo que es no es actividad autoescindida. Por eso debe "saltar" a ser *otra cosa.* Pero no otra cosa *de* sí misma, sino una cosa que *niega abstractamente* lo que existe: la autogestión se plantea como una *negación indeterminada*. Bajo la excusa de un puro "deber ser", este planteamiento *impide ver que* las experiencias de autogestión, así como otras que hacen parte de las nuevas morfologías del trabajo abstracto[90], *estaban siempre ya en juego* en la forma del trabajo abstracto, precisamente *por tratarse de una actividad autoconstitutiva.* El poder de subvertir la forma capitalista de la cooperación no es un poder que la experiencia autogestionaria pueda encontrar en una prescripción deontológica *sobre* las cosas, sino en un *reconocimiento de la actualidad* de la autogestión.

## V. Encadenamiento de experiencias autogestionarias como autonomía política "de"

La "integralidad de control" no es interpretada siempre como una pura suma. La crítica de la noción de autogestión como gestión o control de unidades económicas va de la mano con un énfasis en el carácter político de la autogestión, una autonomía sustantiva. Trasol sostiene que la autogestión se puede leer desde distintos ámbitos de nuestra vida como pueblo: educación popular luchas por la vivienda y el hábitat, organizaciones económicas populares (Trasol, 2018, p. 22). Centro Alerta, reflexiona también en este sentido: "hemos tenido aprendizajes […] sabemos que debemos caminar hacia el control de la totalidad del proceso económico (trabajo, distribución, abastecimiento, mercado, finanzas), además de ir poco a poco implicando otros ámbitos de la producción de la vida humana" (2020, párr. 15). Para la cooperativa Centro Alerta la autogestión debe necesariamente expresarse como autonomía política. Esto significa que debe construir políticamente una fuerza que apunte a producir una transformación que nos permita la

> apropiación del valor y la riqueza social que nos arrebata el capital, no solo en el ámbito del trabajo, sino que también por medio de la autogestión de otros derechos arrebatados, como la educación, la vivienda, el abastecimiento, la salud. (2020, párr. 9)

Se trata de una formulación que apunta a la politización de la autogestión. El núcleo de la referencia de Centro Alerta a la autogestión reside en su carácter transformador, pero ¿cómo insistir en el carácter político y transformador de la autogestión si ella consiste en el

[89] Ver sección III. II. y IV. I. del capítulo primero.
[90] Véase capítulo tercero.

"control de", en el "poder sobre" "ámbitos", "esferas"? Nos preguntamos sobre la politicidad de una "autogestión de" y no solo porque se hable de una aspiración a la autogestión de "valor" y de "derechos", sino, más crucialmente, porque apela a una autonomía autocensurada desde que no asume *constituir* políticamente ni aquello que gestiona ni aquello cuya gestión se le niega. Una comprensión conceptual de la autogestión como momento específicamente constituyente de la práctica social autoescindida que esos "ámbitos" son, como forma del trabajo abstracto, es presupuesto para que el poder transformador del nosotros pueda ser un poder "político". La representación malrecognoscente del discurso del "enfrentamiento a la precarización" nutre la incomprensión de la forma específica o determinada en que la reproducción del ciclo de valorización del capital depende de las formas de precarización del trabajo. Desde esta perspectiva dualista, la "construcción de una fuerza" solo puede apuntar a una "lucha por" el reconocimiento, no a una ruptura de las formas determinadas de reconocimiento constituyentes de la forma capital. Se seguirá objetando que las fábricas recuperadas y las experiencias autogestionarias son "limitadas", y que "finalmente son determinadas por el mercado", entre otros problemas igualmente derivados de las comprensiones dualistas y resignadas al victimismo.

Con todo, este carácter transformador, sostiene Centro Alerta, depende de que sea constantemente cuestionado desde la *experiencia* de las luchas populares. La vinculación entre autogestión y autonomía podría leerse como un poner la *necesidad de la experiencia* plenamente en juego, y en este sentido no a una autogestión "de". Pero esa lectura parece forzada, pues la experiencia no es teorizada como constituyente en la reflexión de esta cooperativa. La reflexión militante hace una remisión vacía si la experiencia es simplemente una experiencia comprendida de manera dualista, esto es, no una experiencia autoconstituyente, sino una experiencia de los oprimidos precarizados comprendidos como un objeto para un sujeto omnipotente: el mercado y el capital.

En este trabajo hemos explorado una conexión entre esta renuncia a la crítica y la comprensión *abstracta o indeterminada de negatividad*. La autonomía política que se reivindica deviene un rechazo vacío si se plantea como una negatividad abstracta: una lucha para "decidir sobre" ciertas esferas —educación, vivienda, abastecimiento—; una lucha "por" el reconocimiento "de" derechos, del valor producido, etcétera. La autonomía política como autonomía "de" o "por" renuncia de antemano al "auto" de *auto*gestión —toda su radicalidad subversiva— y se queda con la gestión "de" lo que se supone "frente a" la autogestión como práctica social.

## VI. Autogestión como satisfacción de necesidades "de"

A partir del argumento de la crítica de la "autogestión de" es posible derivar una línea de reflexión crítica de la comprensión de la autogestión como una experiencia centrada en la satisfacción de necesidades colectivas. Las experiencias de autogestión son habitualmente planteadas como formas colectivas de satisfacer necesidades *preexistentes*. La necesidad es entendida desde la mediación habitual: la necesidad "existe" y *también* se satisface, o bien

no se satisface. La necesidad es, así, un objeto puramente abstracto. Nosotros *padecemos* la necesidad, al lado de la cual pueda pensarse "también" una lucha: "levantamos cooperativismo como una manera de satisfacer nuestras necesidades […] Es decir, buscar soluciones colectivas a necesidades *imprimiéndolas de un carácter transformador* [énfasis añadido]" (Flores, 2018, p. 58, en Trasol, 2018). Rodríguez lo plantea de otro modo: habría unas necesidades "reales" y otras artificiales "creadas por el capital". La autogestión nos ofrecería una posibilidad: "la satisfacción real de las necesidades y *no la creación de las mismas* [énfasis añadido]" (Rodríguez, 2019, p. 127). La figura del "capital creador", determinante de la necesidad, nos pone en contacto con el *fetichismo de la necesidad*. La comprensión del cooperativismo como modo de satisfacer necesidades se ancla teóricamente en lo que Marx trató como fetichismo de la cooperación: el "Capital" crea la necesidad —la forma— de la cooperación, no nuestra práctica social[91]. Desde aquí no es posible una formulación radical: pensar la cooperación como modo de existencia autocontradictorio de sí misma; y que es autocontradictorio precisamente porque no es capaz de reconocer la forma de sí misma como puesta por ella misma, sino por algo fuera de juego. Podemos hablar de una presentación dualista de la necesidad, un fetichismo de las necesidades y de su "satisfacción" que pierde de vista su forma. Se obstruye o borra la posibilidad de reconocerlas como *necesidades abolibles*.

En contraste con el planteamiento de Rodríguez (2019, p. 127), la autogestión no supone una contradicción con la racionalidad del mercado porque "satisfaga necesidades reales" en contra de la "creación de necesidades por parte del capital", sino porque *expresa un concepto* crítico o dual de necesidad: la necesidad se hace *reconocible* como práctica social autocontradictoria. Esta es la óptica desde la que puede leerse el célebre pasaje de Marx sobre los experimentos cooperativos: Ellos

> [d]emostraron que las asociaciones de obreros podían administrar con éxito tiendas, fábricas y casi todas las formas de la industria, y mejoraron inmensamente la condición de los operarios, pero, ¡pero!, no dejaron un lugar libre para los patrones.' *Quelle horreur*! (1975a, p. 403)

En otros términos, la autogestión de las cooperativas de trabajo[92], (de)muestra la autocreación de la necesidad, de la forma; (de)muestra que la necesidad está en juego, y, por tanto, que no es algo frente a la práctica social. Esto es lo que convierte a la experiencia autogestionaria en un objeto peligroso (Reguillo, 2024), subversivo; en un momento o aspecto de fragilidad de la existencia autoescindida de la práctica social humana; en una actividad abstractivo determinante de la que depende la reproducción del ciclo de valorización. Esa *demostración* da cuenta de que es *potencialidad en acto*; *actual en el sentido de movimiento del comunismo*. Es el acto de sí, es autoconstitutiva en un sentido específico y determinado.

---

[91] Véase sección I. I. del capítulo primero.

[92] Hay que hacer una precisión en relación con la amplitud del pronunciamiento de Marx, pues se refiere a los "experimentos de Rochdale". En el capítulo segundo advertimos que la cooperativa de Rochdale era una cooperativa de consumo, no de trabajo. Sugiero que la intención de Marx en la nota es más amplia, yendo más allá de las puntuales y relevantes diferencias entre estos tipos de cooperativas.

Esta “demostración” a la que alude Marx es una fisura *en* el modo de existencia dualista de la autogestión. Esa demostración no existe como una abstracción empírica, sino como una contradicción, precisamente porque ella no es una “víctima precarizada”. Pero esta demostración no es una cuestión inmediata, como si necesitáramos que apareciera una masiva organización mundial de cooperativas que discurseara contra el capital; como si fuera “el avance en el conocimiento de los *hechos* quien puede desentrañar el misterio y también proponer nuevas herramientas *para* la acción [énfasis añadido]” (*Cfr*. Rebón, 2005, p. 61). Esa demostración depende del *reconocimiento de la autogestión en el concepto de capital*: de la *necesidad constitutiva* de la autogestión en el modo autocontradictorio de existencia de la práctica social. Esa *necesidad* es forma autocontradicha de la práctica social como *libertad actual*. Como subraya Bonefeld, la cooperación social de los productores asociados existe en forma autoescindida, y esa forma “obtiene su sustento en y a través de la [auto]negación” de la libertad, de la autoescisión “del comunismo”, “la cooperación social existe en la forma pervertida del capital” (Bonefeld, 2004, p. 56).

En contraste, encontramos que la teorización sobre las experiencias autogestionarias persiste en presentar análisis en que ellas aparecen simplemente como modos de sobrevivencia de los necesita*dos* o precariza*dos* “frente a” condiciones adversas “impuestas por” el sistema (Rebón, 2005; Cruz, 2012; Gaiger, 2017, 2011). Estas circunstancias, según estas teorías, son *independientes del modo como concibamos la autogestión*, de las “intenciones de los intérpretes”. La idea de que la autogestión es una actividad constitutiva de lucha de clases, plenamente teórico-práctica, es completamente incompatible con la petición de principio dualista en que se sostienen estas teorizaciones de la autogestión. Esto es así fundamentalmente porque estas teorizaciones dualistas sustraen de la práctica social las “condiciones objetivas”, y con ello separan también lo que entienden por “necesidad”. La comprensión de la *necesidad como algo “frente a” es incompatible con la idea marxiana de lucha de clases*. Por eso no es posible comprender la autogestión desde una perspectiva marxiana a partir de la idea de autogestión como confrontación de necesidades en sentido mecánico o dualista.

No es trivial la diferencia entre “imprimir un carácter trasformador” (Flores, 2018, p. 58), y ver como *ya* transformación a la práctica especifica que constituye un momento determinado en la actualidad de la forma social. El planteo de que la satisfacción de la necesidad se encuentra por un lado y, por otro, la “*impresión de* un carácter transformador”, enfrenta el problema de que deja fuera de juego la necesidad de la abolición de la forma de valor. En otros términos: el argumento que defiende la autogestión porque los obreros necesitan comer se emplea para justificar su satisfacción inmediata de forma separada de la “necesidad humana de revolución” (Cuadernos de Negación, 2018, pp. 7-8). Este problema exige una formulación no dualista de necesidad, un concepto de necesidad que enfrenta la paradoja de la autoabolición: la *necesidad libre*.

Una perspectiva crítica y científica de la necesidad la asume no como una realidad que el “hombre *tiene”* naturalmente —por parafrasear a Marx (1968)—, sino como unas relaciones que el hombre *se hace;* y que, por tanto, transforma o conserva. En cuanto la

autogestión es "organización colectiva" que los productores asociados hacen de sí mismos como *tomando su "condición",* su *necesidad*, su memoria, su experiencia (Trasol, 2018), "en sus manos", como hecha por ellos mismos, es una actividad subversiva: los productores asociados se mueven en torno a sí mismos, o, se mueven como siendo su propio sol real (Marx, 1968). La autogestión puede plantearse como un modo en que ellos descubren "al hombre detrás de la cosa" (Marx, 1968) y por eso saben que pueden organizar y transformar, y de hecho organizan y transforman en, en contra y más allá de su autocondición autoescindida. Esta es la autodemostración de la que habló Marx en referencia a los experimentos de Rochdale (1975a, p. 403; 2001). *En cuanto* proclaman y también de hecho organizan colectivamente y transforman relaciones en, en contra y más allá de la forma social del valor como forma autocontradictoria de existencia, la actividad autogestionaria es un momento de "disolución de hecho de este orden universal" (Marx, 1968). En cuanto el público mutuamente recognoscente (Gunn & Wilding, 2021) ese público autogestionario expresa esa actividad, él es *actividad proletaria*, es decir, movimiento de autoabolición de su forma autoproletarizante o autoclasificante.

## VII. Trabajadoras y trabajadores que recogemos nuestra historia

Desde esta autoreferencia problemática y no simplemente positiva, sugiero, puede ser leído el autorreconocimiento de los cooperativistas autogestionarios como "economía de las trabajadoras y trabajadores". En este sentido, Trasol, por ejemplo, sostiene: "para diversos países en América Latina las acepciones más usadas son economía solidaria, popular, de los y las trabajadores, lo que otorga un claro sentido de clase como identidad política productiva" (2018, p. 27). Puntualizando que

> Somos trabajadores y trabajadoras, somos pueblo que seguimos esa larga tradición de lucha; de enfrentar la injusticia, la precarización, la exclusión y la invisibilización. Somos hombres y mujeres que recogemos nuestra historia, y la continuamos bajo estas actuales condiciones de desarrollo capitalista. (Trasol, 2018, p. 82)

La práctica autogestionaria encuentra un punto acertado aquí. Las críticas nominalistas contra el "productivismo", los llamados al puro y simple abandono de la expresión "trabajo", nos alejan de una cuestión crucial: el reconocimiento de la autogestión como forma del trabajo abstracto. La autoabolición de esa forma depende del *reconocimiento* de la actividad de clasificación, proletarización y precarización como *nuestra* práctica. Aquí se encuentra un punto crucial en la pregunta sobre qué cuenta como "toma en nuestras manos" y como recuperación de la memoria de nuestra propia historia y experiencia de lucha que nos hicimos en el primer apartado de estos comentarios finales. Esta óptica se encuentra *muy lejos de una "carencia de la identificación crítica de la especificidad histórica del trabajo". Como advierte Hudis, los marxistas humanistas señalaron esta especificidad mucho antes que, por ejemplo, Postone, pero con la crucial diferencia de que no desembocan en una teorización dualista que abogue por una negación pura del trabajo*. Para Raya Dunayevskaya "la crítica del trabajo productor de valor se consigue afirmando la subjetividad proletaria" (Hudis, 2004). La negación determinada del trabajo no representa, en esta

corriente, una ceguera de su especificidad histórica, "no implica que quiera postular mi trabajo como el principio de una nueva sociedad" (Hudis, 2010, p. 155). Recalca Raya Dunayevskaya que Marx

> era tan enemigo del trabajo bajo el capitalismo que, al principio, no pedía la "emancipación" del trabajo, sino su "*abolición*". Es por eso que al principio califica la función del hombre no como "trabajo" sino como "actividad propia". Cuando cambió la *expresión* "abolición del trabajo" por "emancipación del trabajo" fue sólo porque la clase trabajadora demostró en sus sublevaciones cómo es posible alcanzar la emancipación *a través* del trabajo enajenado. (2012, p. 105)

"A través", en el caso de esta teórica hegeliana, no ha de leerse como una simple eternización de la forma social, sino en el sentido de que la abolición no es ninguna cuestión exterior, sino una *autoabolición*. De lo que se trata, en esta perspectiva, es de enfrentar la llamada "paradoja de la autoabolición" que, como se ve, no es realmente una paradoja, pues su consistencia experiencial revela y produce su más allá de sí a través de sí. Esta teorización se encuentra, por supuesto, más allá de las lecturas dualistas sobre el trabajo, y es capaz de asumir la noción de ser genérico marxiano en el sentido de *seipseigualdad autoescindida*[93] de Hegel (Brassier, 2021), perspectiva que le permite asumir la dificultad de la paradoja de la autoabolición (*Cfr*. Endnotes, 2019) y no eludirla, como ocurre con la negación abstracta del trabajo.

Tampoco es cierto que en la experiencia autogestionaria no exista ningún cuestionamiento a la categorización como trabajadoras y trabajadores de los y las cooperativistas. Sin embargo, la reflexión persiste en un planteamiento dualista. Trasol, por ejemplo, se pregunta: "cómo la mentalidad de asalariado y apatronado de los cooperativistas se convierte en un obstáculo" (Trasol, 2018, p. 10); y agrega más adelante que "en ese camino y en ese hacer nos vamos topando con desafíos y contradicciones, por ejemplo, cambiar nuestra mentalidad de trabajador asalariado" (Trasol, 2018, p. 13). Sin embargo, es posible una lectura capaz de detectar en las autocomprensiones de las luchas autogestionarias un movimiento que reconoce un contenido que "demuestra" —en el sentido empleado por Marx (2001) en su *Discurso Inaugural*— el carácter *auto*contradictorio de trabajo y sus condiciones. Esta lectura no refiere un sentido formal de autogestión, como si la mentalidad que se crítica fuera algo que se "tuviera". Esta lectura no exige un cuestionamiento *nominal* —dejar de "hablar de" trabajadores y trabajadoras— ni un dualista "cambio de mentalidad", sino prácticamente reflexivo o abstractivo determinante[94]: no hay ninguna necesidad de leer la idea de "trabajadores que recogemos nuestra historia" en el sentido de un enclaustramiento acrítico en las formas fetichistas. En relación con la categoría trabajo, por ejemplo, un camino no puramente negativo sino afín con la idea de autoabolición de la forma trabajo fue desarrollado en las teorizaciones del humanismo marxista de la llamada Corriente Johnson-Forest, cuyos miembros más emblemáticos fueron Raya Dunayevskaya y C.L.R. James (Hudis, 2010).

---

[93] Cacofónica, pero precisa traducción para *self-estranging sameness* —traducción inglesa para la *Sichselbstgleichwerden* hegeliana—, empleada en Brassier, 2021.
[94] Véase secciones III y IV del capítulo primero.

## VIII. Problematizando la indiferencia respecto a lo distributivo

La crítica de la autogestión distributivista no nos obliga a desembocar en la indiferencia sobre lo distributivo. Es precisamente la conceptualización del momento de la circulación como presupuesto determinado de la valorización del valor lo que permitiría formular una perspectiva de lucha de clases en los brotes autogestionarios[95]. "A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos" (Marx, 1982, p. 20). La distribución no es ajena a la "demostración" a la que alude Marx en referencia a los experimentos de Rochdale (1975a, p. 403; 2001). *Lo que se demuestra es la relación mediatamente autoconstitutiva del trabajo y sus condiciones*. Estas condiciones no son las "condiciones de la producción bajo su forma unilateral", ni tampoco la distribución como "distribución en cuanto distribución de los productos" (Marx, 1982, p. 20). Esta consideración unilateral es la base de una crítica desorientada de la autogestión, como el escepticismo puro de Cuadernos de Negación (2018)[96]. Esta visión unilateral tiene su raíz en un escepticismo *vano* entre producción y distribución que no es capaz de ver cómo producción y distribución "constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad" (Marx, 1982, p. 20).

*Esta no indiferencia respecto a la distribución mantiene una relación con la formulación de una idea sobre las luchas de las cooperativas de trabajo de servicios* —por ejemplo, en el brote chileno— *como negatividades determinadas. Esta formulación antidualista depende de romper con la comprensión unilateral de producción sobre la que llama la atención Marx, y que únicamente puede pensar en trabajo abstracto en términos de "trabajadores en una fábrica"*. La demostración de la que habla Marx, cuando se refiere a las experiencias cooperativas, no se hizo posible "con independencia de lo distributivo", es decir, mediante una comprensión abstracta de lo distributivo.

Aunque es formulada habitualmente en términos dualistas, la crítica a la pauperización neoliberal que encontramos en la discursividad crítica autogestionaria en las experiencias latinoamericanas puede alcanzar una conexión inmanente entre la faz distributiva y productiva del ciclo de valorización. Esto precisamente *atacando la indiferencia respecto a lo distributivo, conceptualizando esta referencia a una economía de "trabajadores y trabajadoras" como una forma determinada del trabajo abstracto*. *Un alcance reorganizativo subversivo puede avizorarse en la práctica del brote de cooperativas autogestionarias de servicios desde la conceptualización la forma en que sus elementos distributivos o de circulación, la forma de los* faux frais, *condicionan la eficacia de los métodos para aumentar la tasa de plusvalor en la producción directa de plusvalor*.

El auto reconocimiento como trabajadoras y trabajadoras no es un simple fetichismo del trabajo y del productivismo. Si contra la idea tradicionalista de trabajador y contra el vociferante "fin del trabajo", se insiste en el reconocimiento del trabajo autogestionario como "continuadora" de una tradición y de una lucha de las y los trabajadores resultaría apresurado

---

[95] Véase capítulo tercero.
[96] Véase Introducción y sección V. I. del capítulo segundo.

leer aquí una simple "ceguera sobre la especificidad histórica del trabajo". La *identificación conceptual de un carácter continuo de la clase* atenta contra la sociologista idea mecanicista del concepto marxiano de clase. Contra lo que postulan las críticas escépticas (*Cfr*. Cuadernos de Negación, 2018), desde que no nos aleja de la conceptualización de su práctica como actualidad determinada de un momento compositivo del ciclo de valorización cada vez más crucial, *la insistencia del discurso autogestionario en el reconocimiento de los cooperativistas como trabajadores y trabajadoras no es el problema. Mientras el escepticismo vacía aporéticamente el trabajo, la invitación al reconocimiento de clase de esta vertiente autogestionaria militante puede interpelarnos acerca de la consistencia abstractivo determinante del trabajo autogestionario.*

La demostración de la que habla Marx no es una demostración negativa o positiva, ambos polos del dualismo abstractamente negativo, sino *una lucha determinada, que es capaz de autoconceptualizarse como existencia autocontradictoria, y por eso abolirla*. Esta demostración puede leerse como una demostración contra la forma de contraposición dualista entre trabajo y sus condiciones.

## IX. ¿Trabajo "sin" patrón o autoabolición de la forma patronal?

La demostración de la que habla Marx en referencia a los experimentos de Rochdale (1975a, p. 403; 2001) puede leerse como clave de uno de los lemas del Nuevo Cooperativismo: trabajadores sin patrón. Las críticas escépticas de la autogestión no se refieren a este concepto. Advierten un problema en el "sin patrón" desde su comprensión a partir de la fórmula: "podemos producir autogestivamente, en el borde del capitalismo, el problema es cuando debemos salir a vender" (Cuadernos de Negación, 2018, p. 5). De acuerdo con un enfoque marxiano del problema, ciertamente, los emprendedores autogestivos no se encuentran con el mercado cuando ya tienen el producto terminado, sino que se encuentran en él antes de comenzar a trabajar, como señala Cuadernos de Negación. El problema de la formulación de la autogestión como unidades productivas sin patrón sería, de acuerdo con este enfoque, "completamente equivocado […] porque si bien producción, intercambio y consumo pueden diferenciarse, son parte de un mismo proceso" (Cuadernos de Negación, 2018, p. 5).

De acuerdo con los argumentos trabajados en esta investigación, esta perspectiva escéptica resulta problemática: el que la producción autogestionaria sea un modo constitutivo de existencia en la forma del valor *no significa que ella se encuentre* "completamente determinada" (Cuadernos de Negación, 2018, p. 1), en el sentido de que "la organización interna de cada empresa está *previamente relacionada de antemano* por relaciones de producción determinadas y permanentes [cursivas añadidas: JPAF]" (Cuadernos de Negación, 2018, p. 5). Su idea de "previamente" es dualista, por las mismas razones por las que es dualista la insistencia de Rosen respecto a la pregunta por la primacía entre método y

resultado[97] en los debates sobre el concepto de crítica inmanente: si el resultado es resultado de sí, la pregunta por el método —la relación "previa"— es sólo una insistencia dualista. No propone la "prioridad" en el sentido de mediación constitutiva, de algo ya en juego, sino que piensa en prioridad en términos de una mediación habitual: algo mediado por otra cosa. Esta diferencia lo cambia todo. Cambia crucialmente *la idea de determinación, y luego la idea de lucha*. De la respuesta de Gunn a Rosen depende la asunción de una noción constitutiva de mediación y allí *se juega todo el contenido de una respuesta contundente al dualismo reduccionista que presentan las lecturas escépticas de la autogestión* (*Cfr*. Cuadernos de Negación, 2018; Aguiriano 2023). Esa respuesta no es, por supuesto, una cuestión cognitiva, sino experiencial y práctico social: teórico-práctica. La crítica de Cuadernos de Negación a la autogestión *no es una crítica inmanente, sino metodologista*[98]: es su idea mecánica de "prioridad" lo que sostiene su insistencia en que la organización autogestionaria sea una voluntad puramente subjetiva *relacionada con* algo *externo* —"previo"— a ella. Las relaciones que impondría "previamente" ese objeto externo —la objetualidad social— no dependerían constitutiva y determinadamente de esta *auto*organización; no estarían *en riesgo en el método-resultado; en el sujeto-objeto*. La propuesta de Cuadernos de Negación es una negación abstracta porque lo "determina*do*" no es conceptualizado *como ya* práctica social. Por eso, en su teoría, la libertad solo puede ser "libertad de", atómica o puramente negativa: "El productor 'autogestivo' […] no decide" (Cuadernos de Negación, 2018, p. 5); está alienado "por".

La postulación de este objeto prioritario independiente es compatible con una idea frecuente en la crítica del trabajo sin patrón: el patrón es, en realidad, el Capital. A su vez, esta idea casa muy bien con la postulación de que el patrón es el capital como un "sujeto automático". Como vimos, resulta altamente controversial que Marx haya planteado la "realidad" de la forma valor en términos de un "sujeto automático"[99]. Desde esta formulación, nos encontramos *frente a* un poder patronal que en un futuro podríamos abolir. Como sostiene Bonanno, la autogestión es "principalmente autogestión de las luchas que *llevarán* a las clases de productores y de explotados a destruir el poder patronal [cursivas añadidas: JPAF]" (2016, p. 16).

El problema del trabajo sin patrón no es que el patrón sea el capital. Esto nos devolvería al fetichismo del capital: nosotros no seríamos los que producimos la "patronalidad", la forma autoescindida, sino que "el capital crea" esta necesidad. Abolir el patrón no es colocarlo frente a sí, definirlo, sino *determinarlo*. *Determinar* es negar, pero negar determinadamente es reconocer la forma autoconstitutiva de existencia (Bonefeld, 2004). Ese reconocimiento es un autorreconocimiento del modo determinado de autoescisión. Abolir el modo de existencia apatronado es una autoabolición. *La autoabolición tiene que ser enfrentada desde el punto de vista de la totalidad, desde la*

---

[97] El planteamiento de Rosen y la respuesta crítica de Gunn se encuentran en el apartado III. II. II. del capítulo primero.
[98] Véase sección III. II. II. del capítulo primero.
[99] Presenté un debate sobre esta idea en la sección V del capítulo primero.

*perspectiva de la mediación constitutiva. Esto significa que la abolición de la forma patronal no se puede conseguir desde las variaciones de dualismo, determinismo y reduccionismo.*

Desde la formulación de Hudson, el trabajo sin patrón como clave de la autogestión puede ser entendido como una "modificación de" la función directiva: de lo que se trataría es de impedir la cristalización de "instancias escindidas de las mayorías" (2010, p. 583); evitar o alejar la emergencia de esta escisión y la conformación de cuerpos que sostengan una relación de comando-obediencia respecto a las mayorías (2010, p. 584). Esta idea es problemática: una modificación "de" *sustrae de riesgo* a la función directiva. La *horizontalización de la función directiva no asegura una abolición del planteamiento formalista de la autogestión*. En cambio, si se trata de la autoabolición de la patronalidad no nos referimos a la verticalidad u horizontalidad, sino a la forma. Que la forma patronal sea una forma autoescindida del nosotros no significa que la superaremos "modificando la forma de la dirección" para que todos nos demos nuestra propia ley. El asunto se centra más bien en que reconozcamos a esa ley como una forma de nuestra práctica social. Esto nos permite ir más allá de las claves teórico-prácticas desde las que se sigue pensando el "sin patrón" en las luchas y pensares autogestionarios. De acuerdo con lo planteado en esta investigación, esas claves pueden ser radicalmente criticadas problematizándolas como metodologismos dualistas *y, con un horizonte filosófico crítico, a partir de la noción hegeliana de temor a la cosa misma*.

## Referencias


Abal, P. (2014). Una aproximación teórica al fundamento de las resistencias en la relación capital-trabajo. *Psicoperspectivas. 13*(3), 7-18. http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol13-Issue3-fulltext-387.

Abazari, A. (2020). *Hegel´s Ontology of Power. The Structure of Social Domination in capitalism*. Cambridge University Press.

Acha, O. (2001). El marxismo y las temporalidades: Moishe Postone en la reconstrucción contemporánea de la Teoría Crítica. *Bajo el Volcán, 2*(4). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Aguiriano, M. (2021). Marx sin atributos. *Contracultura*. https://contracultura.cc/wp-content/uploads/2021/11/Marx-sin-atributos-Mario-Aguiriano.pdf

Aguiriano, M. (2022). R. Gunn & A. Wilding, Revolutionary Recognition. *Revista de Historia de las Ideas Políticas*. https://www.academia.edu/87143569/Revolutionary_Recognition_Richard_Gunn_and_Adrian_Wilding

Aguiriano, M. (2023). Huidas a ninguna parte. Para una crítica marxista de la ideología de la huida. *Res pública*. *26*(2), 233-249. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9043094

Alianza Cooperativa Internacional (abril de 2013). *Reglamento*. https://ica.coop/sites/default/files/attachments/ICA%20Bylaws%20-%20updated%202013%20-%20Spanish.pdf-

Antunes, R. (2004). La nueva morfología del trabajo y el diseño multifacetado de las luchas sociales. *Cuadernos de Filosofía*. Rosario, Argentina.

Antunes, R. (3 y 6 de mayo de 2006). *El caracol a su concha: ensayo sobre la nueva morfología del trabajo*. III Conferencia Internacional "La Obra de Carlos Marx y los Desafíos del Siglo XXI", Palacio de las Convenciones, La Habana.

Antunes, R. (2011). La nueva morfología del trabajo y sus principales tendencias: informalidad, infoproletariado, (in)materialidad y valor. *Sociología del Trabajo*, (74), 47-66.

Antunes, R. (2013). *Los sentidos del trabajo*. Herramienta.

Antunes, R. (31 de agosto de 2019). *El nuevo proletariado de servicios, valor e intermitencia: La vigencia (y la venganza) de Marx*. Herramienta, Revista de debate y crítica marxista. https://herramienta.com.ar/el-nuevo-proletariado-de-servicios-valor-e-intermitencia-la-vigencia-y-la-venganza-de-marx.

Antunes, R. (junio de 2019a). *El nuevo proletariado de servicios*. Breviarios sobre real democracia y capitalismo. https://rebelion.org/docs/258106.pdf

Arndt, A. (2021). Conceptual Thought as Critique: Remarks on Hegel and Marx. *Crisis and Critique*, 8(2), 22-38. https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2021-12-13/cc-82-andreas-arndt.pdf

Barría, F. (julio de 2019). Apuntes para una política cooperativista desde la izquierda en Chile. *Revista Heterodoxia*, (3), 13-20. https://emma.cloud.tabdigital.eu/s/3qgM2epZj7EYcW2

Bataille, G. (1973). *La experiencia interior*. Taurus.

Benjamin, W. (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Alianza.

Bernardo, J. (1986). A autonomía das lutas operárias. En L. Bruno, y C. Saccardo. (coords.), *Organizacao, trabalho e tecnología*. Atlas.

Bonefeld, W. (1987). Marxism and the Concept of Mediation. *Common Sense*, (2), 67-72. https://libcom.org/article/marxism-and-concept-mediation-werner-bonefeld

Bonefeld, W. (2004). Clase y constitución. En J. Holloway (Comp.), *Clase = lucha: Antagonismo social y marxismo crítico* (1ª. ed. pp. 33-68). Herramienta.

Bonefeld, W. (2022). Cracking Economic Abstractions. Bringing Critical Theory Back-in. En W. Bonefeld y C. O'Kane (Eds.), *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy* (pp. 15-34). Bloomsbury.

Bonnano, A. (2016). *Autogestión.* Crimental.

Bourdet, Y. & Guillerm, A. (1976). *Autogestão: uma mudança radical.* Zahar.

Brassier, R. (2021). Extraña igualdad. Marx, Hegel y la lógica de la alienación. *Contracultura*. https://contracultura.cc/wp-content/uploads/2021/12/Extrana-igualdad.-Hegel-Marx-alienacion-Ray-Brassier.pdf.

Brassier, R. (2014). La errancia de la abstracción. *Mute*. https://frenodeemergencia.org/2021/08/15/errancia-de-la-abstraccion-ray-brassier/

Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Princeton University Press.

Bruno, L (1986). A prática de uma classe no vacuo de uma teoria. En L. Bruno y C. Saccardo (coords.). *Organizacao, trabalho e tecnologia*. Sao Paulo, Brasil: Atlas.

Centro Alerta (2018). La economía social bajo la contrarrevolución del Estado neoliberal: la propuesta del "nuevo trato" con las cooperativas en Chile. En Comisión de Educación Trasol, Cooperativa de Trabajo Centro Alerta (Eds.), *Trabajo sin patrón. Experiencias y reflexiones desde la autogestión* (1ª. ed. pp. 19-30). Quimantú.

Centro Alerta (enero 2020). *Seminario autogestión. "La autogestión como forma de lucha". Marco político conceptual*. https://www.centroalerta.cl/

Cracogna, D. (2023). Panorama del derecho cooperativo en América Latina. *Revista de Estudios Cooperativos*, (144), 1-8. https://dx.doi.org/10.5209/REVE.88962.

Cruz, J. & Piñeiro, C. (2012). Una introducción a las cooperativas. En C. Piñeiro (comp.), *Cooperativas y socialismo: una mirada desde Cuba* (pp. 31-54). Caminos.

Cruz, A. (2012). Dinámica de la economía solidaria. La diferencia de la igualdad. *ORG & DEMO*, *13* (1), 37-50.

Cuadernos de Negación (noviembre de 2018). Crítica de la Autogestión. *Cuadernos de Negación*, *12*, 1-33. https://materialesxlaemancipacion.espivblogs.net/files/2018/11/cuadernosdenegacion12_autogestion.pdf

Cuartango, R. (2005). *Hegel: filosofía y modernidad*. Montesinos.

Dagnino, R. & Faria, M. (2015). Presentación. En H. Novaes, *El fetiche de la tecnología: la experiencia de las fábricas recuperadas.* (1ª ed., pp. 19-26). Continente.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

División de Política Comercial e Industrial del Ministerio de Economía Fomento y Turismo del Gobierno de Chile (julio de 2014). *El cooperativismo en Chile*. https://www.economia.gob.cl/wp-content/uploads/2014/07/El-Cooperativismo-en-Chile.pdf

Dri, R. (2007). *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Biblos.

Dunayevskaya, R. (2012). *Una trilogía de la revolución. Marxismo y libertad, Filosofía y revolución, Rosa Luxemburgo.* Proarte.

Dunayevskaya, R. (2010). *El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*. Biblos.

Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. FCE.

Endnotes (enero de 2017). *Qué hacer. Exposición de la historia del concepto de comunización, acompañada de una crítica de algunos de sus usos más recientes y frívolos*. https://libcom.org/library/qu%C3%A9-hacer

Endnotes (2019). *Comunización y teoría de la forma-valor*. Extáticas. https://edicionesextaticas.noblogs.org/files/2020/12/Comunizaci%C3%B3n_lectura.pdf

Escobar A. Lagos, C. & Ramírez, S. (2022). *Aquí no manda nadie. Trabajo sin patrón. Catastro de experiencias de trabajo autogestionado en el Gran Concepción y Santiago*. Cooperativa de editoriales Fío-Fío.

Etxagibel, J. A., & Altuna, L. (2012). Cooperativismo, economía solidaria y paradigma ecológico. Una aproximación conceptual. *Ecología Política*, (44), 33–41. http://www.jstor.org/stable/43526835

Faria, M. (2011). *Autogestão, cooperativa, economia solidária: avatares do trabalho e do capital*. Em Debate.

Ferreiro, H. (2022). Reseña de un desencuentro: Adorno lector de Hegel. *Apeiron, Estudios de Filosofía*, (17), 255-279. https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/16380/1/rese%c3%b1a-desencuentro-adorno.pdf

Flores, S. (2018). La búsqueda del carácter contrahegemónico de las cooperativas de trabajo. En Comisión de Educación de TRASOL, Cooperativa de Trabajo Centro Alerta (Eds.) *Trabajo sin patrón. Experiencias y reflexiones desde la autogestión.* (pp. 56-66). Quimantú. https://www.trasol.cl/wp-content/uploads/2020/07/Trabajo-sin-Patr%C3%B3n-Experiencias-y-Reflexiones-desde-la-Autogesti%C3%B3n_TRASOL_Cuadernillo1-1.pdf

Gaiger, I. (2017) El sentido metautilitarista de la economía social y solidaria. En R. González-Meyer (Ed.). *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria: hacia una economía plural* (pp. 87-105). Forja.

Giovannini, M. & Nachar-Calderón, P. (2021). Social and Solidarity-Economy Organisations in Chile Concepts, Historical Trajectories, Trends and Characteristics. En J. Defourny y M. Nyssens (eds.), *Latin American Social Enterprise Models in a Worldwide Perspective* (pp.114-38). Routledge.

Gómez, N. (16 de noviembre de 2023). Realidad de la economía cooperativa, social y solidaria en Chile. *Le monde diplomatique*. https://www.lemondediplomatique.cl/realidad-de-la-economia-cooperativa-social-y-solidaria-en-chile-por-nicolas.html

González, E. y Doulos, P. (2023). La ontologización de la negatividad: consecuencias políticas de la tensión entre el hacer y las grietas. En A. García y A. Bonnet (Coords.), *Revolución, crítica y emancipación. Debates sobre el pensamiento político de John Holloway* (pp. 89-112). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”.

Gorz, A. (1982). *Adiós al proletariado*. El Viejo Topo.

Guimarães, V. & Mueller, R. (31 de agosto al 4 de septiembre de 2009). *Racionalidade para a racionalização. A gestão da produção e da força de trabalho enquanto tecnología capitalista*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII

Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires. https://www.aacademica.org/000-062/1301

Gunn, R. (1987). Marxism and mediation. *Common sense*, (2), 57-66.

Gunn, R. (1987a). Practical reflexivity in Marx. *Common sense*, (1), 39-51.

Gunn, R. (1989). Marxism and philosophy: a critique of critical realism. *Capital & class*, *13*(1), 87-116.

Gunn, R. (1994). Marxism & Contradiction. *Common sense*, (15), 53-9.

Gunn, R. (2004). Notas sobre clase. En J. Holloway (Comp.), *Clase = lucha: Antagonismo social y marxismo crítico* (pp. 17-32). Herramienta.

Gunn, R. (2005). En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden. En A. Bonnet, J. Holloway, S. Tischler (comps.), *Marxismo Abierto: una visión europea y latinoamericana* (pp. 99-146). Herramienta.

Gunn, R. (2015). *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*. Herramienta.

Gunn, R. & Wilding, A. (2021). *Revolutionary recognition*. Boomsbury.

Habermas, J. (1989). *The New Obscurity. The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian Debate*. Cambridge: Polity Press

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. FCE.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Abada

Hegel, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica, I*. Abada.

Hegel, G. W. F. (2015a). *Ciencia de la lógica, II*. Abada.

Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada.

Hegel, G. W. F. (2017a). *Fenomenología del Espíritu*. FCE.

Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. Mayo.

Hyppolite, J. (1987). *Lógica y existencia*. Universidad Autónoma de Puebla.

Hoffmann, T. (2014). *Hegel. Una propedéutica.* Biblos.

Holloway, J. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Herramienta.

Holloway, J. (2015). Hegel, filosofo de la rebelión. En R. Gunn, *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar* (1ª ed., pp. 9-27). Herramienta; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Holloway, J. (2017). *Una lectura antiidentitaria de El capital*. Herramienta.

Holloway, J. (2023). El tren. En A. Dinerstein, A. García Vela, E. González y J. Holloway (Eds.), *Marxismo Abierto contra un mundo que se cierra* (1ª. ed., pp. 243-254). Herramienta.

Hudis, P. (1995). Labor, High-Tech capitalism, and the Crisis of the Subject: A Critique of Recent Developments in Critical Theory. *Humanity & Society*, 19(4), 4-20. https://doi.org/10.1177/016059769501900402.

Hudis, P. (2004). The Death of the Death of the Subject. *Historical Materialism*, 12(3), 147-168. Leiden.

Hudson, J. (2010). Formulaciones teórico-conceptuales de la autogestión. *Revista Mexicana de Sociología*, *72* (4), 571-597. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032010000400003

International Organisation of Industrial and Service Cooperative (junio de 2015). *Cooperatives are key to the transition from the informal to the formal economy*. https://www.cicopa.coop/wp-content/uploads/2019/02/cicopa_-_cooperatives_are_key_to_the_transition_to_the_formal_economy.pdf

International Organisation of Industrial and Service Cooperative (2017). *Cooperativas en la industria y los servicios: Informe Mundial 2015 – 2016*. E. Terrasi y E. Hyungsik (autores). https://cicopa.coop/wp-content/uploads/2018/01/CICOPA-Informe-mundial-2015-2016.pdf.

International Organisation of Industrial and Service Cooperative (2017a*). Cooperatives And Employment. Second Global Report. Contribution of cooperatives to decent work in the changing world of work.* Hyungsik Eum (Autor). https://www.cicopa.coop/wp-content/uploads/2018/01/Cooperatives-and-Employment-Second-Global-Report-2017.pdf

Labarca, J. (septiembre de 2015). *Las cooperativas y el Estado en el Chile de 1900-1973: ¿Una relación evidente?* IX Congreso Internacional Rulescoop. Universidad Nacional de La Plata, La Plata. http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/50610.

Labarca, J. (2016). Cooperativas y estado subsidiario en el chile posdictadura, 1990-2015. *Revista Idelcoop*, (218), 135-153. https://www.idelcoop.org.ar/sites/www.idelcoop.org.ar/files/revista/articulos/pdf/revista-218-historia-1.pdf

Laura, S. (2020). Cooperativas de trabajo en Chile: la autogestión acondicionada al Modelo. [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. https://bibliotecadigital.academia.cl/server/api/core/bitstreams/211298cd-8961-4f24-b71c-ecfd6b49eafb/content

Letelier Araya, E., Vanhulst, J., Cid Aguayo, B., & González Meyer, R. (2019). Panorama de la economía social en Chile: la brecha entre definiciones formales y sustantivas. *Revista De Estudios Cooperativos*, (132), 144-168. https://doi.org/10.5209/reve.65484

Letelier, E. (2022). Desarrollo reciente del sector cooperativo en Chile 2009 -2019. En V. Fuentes (coord.), *Creando Juntos, distribuyendo para todos. Límites y aportes de la economía social y del cooperativismo* (pp. 165-201). Universidad Austral de Chile y RIL.

Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase*. Ryr.

MacGregor, D. (2015). *The communist ideal in Hegel and Marx*. Routledge.

Marx, K (1968). *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Claridad. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm

Marx, K. (1975). *El capital: El proceso de producción del capital. Tomo 1. Vol. 1.* Siglo XXI.

Marx, K. (1975a). *El capital: El proceso de producción del capital. Tomo 1. Vol. 2.* Siglo XXI.

Marx, K. (1975b). *El capital: El proceso de producción del capital. Tomo 1. Vol. 3.* Siglo XXI.

Marx, K. (1976). *El capital: El proceso global de la producción capitalista*. *Tomo 2*. *Vol. 4*. Siglo XXI.

Marx, K. (1976a). *El capital: El proceso global de la producción capitalista. Tomo 3. Vol. 6.* Siglo XXI.

Marx, K. (1981). *Contribución a la crítica de la economía política.* Siglo XXI.

Marx, K. (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858. Volumen 1*. Siglo XXI.

Marx, K. (1987). *El capital: El proceso global de la producción capitalista. Tomo 2. Vol. 5.* Siglo XXI.

Marx, K. (1991). *El capital: El proceso global de la producción capitalista. Tomo 3. Vol. 8.* Siglo XXI.

Marx, K. (1999). *El capital: El proceso global de la producción capitalista. Tomo 3. Vol. 7.* Siglo XXI.

Marx, K. (2001). *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores*. Marxists Internet Archive. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm

Marx, K. (2010). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (pp. 13-18). El perro y la rana.

Marx, K. (2010a). Critique of the Hegelian Dialectic and Philosophy as a Whole. En K. Marx y F. Engels. *Marx & Engels Collected Works, Volume 3, March 1843-August 1844* (pp. 326-48). Lawrence & Wishart. https://www.hekmatist.com/Marx%20Engles/Marx%20&%20Engels%20Collected%20Works%20Volume%203_%20Ka%20-%20Karl%20Marx.pdf

Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal.

Marx, K. (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue.

Marx, K. (s/f). *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel.* Archivo Chile. Documentación de historia político social y movimiento popular contemporáneo de Chile y América Latina. https://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0018.pdf

Matamoros, F. (2009). Tradición y rebelión en el imaginario. Un acercamiento a las estructuraciones simbólicas en el tiempo de la historia y lo religioso. En J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischler (Comps.), *Pensar a contrapelo: Movimientos sociales y reflexión crítica* (pp. 43-66). Sísifo; Bajo Tierra; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”.

Matamoros, F. (2022). Mirada a contrapelo de la felicidad y la estética en el arte en reposo. *Con-temporánea. 9*(17).

Méndez, E. (20 de noviembre de 2022). Consideraciones mínimas para leer la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Ideas de Izquierda*. https://www.laizquierdadiario.mx/Consideraciones-minimas-para-leer-la-Fenomenologia-del-Espiritu-de-Hegel

Monzón, J. (2012). Las cooperativas ante la globalización: magnitudes, actividades y tendencias. *Ekonomiaz*, (79), 13-29. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3876119.pdf

Negri, A. (1991). *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. Autonomedia.

Novaes, H. (2011). Las bases del socialismo autogestionario: la contribución de Istvan Meszaros. En Piñeiro C. (Comp.), *Cooperativas y socialismo: Una mirada desde Cuba* (pp. 167-190). Caminos.

Novaes, H. (2015). *El fetiche de la tecnología*. Continente.

Offe, C. (1985). *Disorganised capitalism*. Polity Press.

Organización Internacional Del Trabajo (2002). *Promotion of Cooperatives Recommendation n°193*. https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_code:R193

Organización Internacional Del Trabajo (2018). *Estadísticas sobre las cooperativas*. 20.ª Conferencia Internacional de Estadísticos del Trabajo, Documento de sala: 20. Ginebra. https://www.ilo.org/es/media/211886/download

Pérez, E., Martini, G. & Radrigán, M. (2003). *Situación Actual del Cooperativismo en Chile*. Red Universitaria de las Américas en estudios cooperativos y asociativismo. Programa Interdisciplinario de Estudios Asociativos PRO-ASOCIA, Universidad de Chile.

Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason.* Cambridge University Press.

Piñeiro, C. (2011). *Cooperativas y socialismo: una mirada desde Cuba*. Caminos

Postone, M. (2006). *Tiempo trabajo y dominación social*. https://ecopol.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/202/2013/09/Postone_2006_Tiempo-Trabajo-Y-Dominacion-Social.pdf

Priego, R. (23, 24 y 25 de octubre de 2023). *Por un Hegel vivo y transgresor*. VI Jornadas de Estudios Hegelianos, Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. https://www.youtube.com/watch?v=P8lXXUpP57o&ab_channel=Galer%C3%ADadelCoraz%C3%B3n

Ranis, P. (2016). *Cooperatives Confront capitalism: Challenging the Neoliberal Economy*. Zed

Rebón, J. (2005). *Trabajando sin patrón. Las empresas recuperadas y la producción*. Instituto de investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de Buenos Aires, Argentina. https://base.socioeco.org/docs/dt44.pdf

Reguillo, R. (2024). *Objetos peligrosos: ciencias sociales y metodología*. Doctorado en Ciencias Sociales del CUCSH [Conferencia Inaugural]. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=672404778418948

Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo; el nacimiento de una nueva era*. Paidós.

Rodríguez, N. (2019). La autogestión como resistencia, dos ejemplos en América Latina. *Kavilando*, 11(1), 119-139. https://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/288

Rosdolsky, R (2004). *Génesis y estructura de El capital de Marx.* Siglo XXI.

Rose, G. (2017). From speculative to dialectical thinking. Hegel and Adorno. En *Judaism and Modernity* (pp. 56-64). Verso. https://cominsitu.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/04/gillian-r-rose-judaism-and-modernity-2.pdf

Rose, G. (2023). *Hegel contra la sociología*. Dos cuadrados.

Rosen, M. (1982). *Hegel's Dialectic and Its Criticism*. Cambridge University Press.

Ruggeri, A. (2018). *Autogestión y Revolución de las primeras cooperativas a Petrogrado y Barcelona.* Callao.

Ruiz, C. & Boccardo, G. (2020). *Los chilenos bajo el neoliberalismo: clases y conflicto social*. Fundación Nodo XXI. https://www.nodoxxi.cl/wp-content/uploads/2014/12/Los-chilenos-bajo-el-neoliberalismo.-Clases-y-Conflicto-Social-2a-ed..pdf

Ruiz, C. & Caviedes, S (2020). Estructura y conflicto social en la crisis del neoliberalismo avanzado chileno. *Espacio Abierto*, *29*(1), 86-101.

Salazar, G. (octubre de 2019). El "reventón social" en Chile. *Nuso*. *https://nuso.org/articulo/protestas-Chile-estudiantes-neoliberalismo/*

Schäbel, M. (2023). ¿Es el marxismo abierto descendiente de la Escuela de Frankfurt? La crítica subversiva como método. En A. Dinerstein, A. García Vela, E. González y J. Holloway (Eds.), *Marxismo Abierto contra un mundo que se cierra* (1ª. ed., pp. 125-144). Herramienta.

Soria, C. (2018). La dinámica del proceso de control-resistencias en los espacios de trabajo: aproximaciones a los debates clásicos y recientes. *Sociología*, *33*(94), 169-202. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732018000200169

Thompson, P. & Smith, C. (2009). Labour Power and Labour Process: Contesting the Marginality of the Sociology of Work. *Sociology*, 43(5), 913-930.

Thompson, P. & Warhust, C. (2009). "Labor Process Theory: Putting the Materialism Back into the Meaning of Service Work". En M. Korczynski y C. Macdonald (Eds.), *Service Work. Critical Perspectives*. Routledge.

Tiriba, L. (2005). *Trabalho, educação e autogestão: à crise do emprego*. Revista Trabalho Necessário. https://www.researchgate.net/publication/325955371_TRABALHO_EDUCACAO_E_AUTOGESTAO_desafios_frente_a_crise_do_emprego.

Tischler, S. (2004). La forma clase y los movimientos sociales en América Latina, en J. Holloway (Comp.), *Clase = lucha: Antagonismo social y marxismo crítico* (1ª. ed. pp. 103-127). Herramienta.

Trasol, F. de C. de T. (2018). *Trabajo sin patrón. Experiencias y reflexiones desde la autogestión.* Quimantú. https://www.trasol.cl/wp-content/uploads/2020/07/Trabajo-sin-Patr%C3%B3n-Experiencias-y-Reflexiones-desde-la-Autogesti%C3%B3n_TRASOL_Cuadernillo1-1.pdf

Trasol, F. de C. de T. (2019). *Levantando trabajo sin patrón: Cooperativismo y autogestión*. *Primer Encuentro Internacional de Cooperativas de Trabajo.* Quimantú. https://www.trasol.cl/wp-content/uploads/2020/07/Despatronarte_2017_1%C2%B0_Encuentro-Internacional-de-Cooperativas-de-Trabajo.pdf

Vieitez, C. & Dal Ri, N. (2010). Trabalho associado e mudança social. En N. Dal Ri (Org.), *Trabalho associado, economía solidária e mudança social na América Latina* (1ª ed., pp. 67-98). Cultura Académica; PROCOAS.

Vieta, M. (2010). *Beyond 'capitalocentrism'.* Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action. https://ojs.library.queensu.ca/index.php/affinities/article/view/6145

Vieta, M. (2020). *Workers' Self-Management in Argentina. Contesting Neo-liberalism by Occupying Companies, Creating Cooperatives, and Recuperating Autogestión*. Koninklijke Brill.

Wilding, A. (4 de marzo de 2024). *'Hegel in Marx. Studien zur dialektischen Kritik und zur Theorie der Befreiung' by Andreas Arndt review*. Marx & Philosopy, Review of Books. https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/21427_hegel-in-marx-studien-zur-dialektischen-kritik-und-zur-theorie-der-befreiung-by-andreas-arndt-reviewed-by-adrian-wilding/

Zambrana, R. (2018). Actuality in Hegel and Marx. https://www.academia.edu/36764192/_Actuality_in_Hegel_and_Marx_

Zibechi, R. (2012). *Territories In Resistance: A Cartography Of Latin American Social Movements*. AK Press.