

Repensar tiempo y tierra en *El Capital* de Marx

Percepciones de una crisis

Amanda NÚÑEZ GARCÍA

Facultad de Filosofía, UNED

Ideología y percepción

La pretensión de este artículo es acercarse a dos instancias que marcan un límite y un marco en el cual, podemos decir, se mueve *El capital* de Marx así como toda su obra. Estos dos ámbitos son el tiempo y el espacio (o la tierra como veremos más adelante) y pertenecen a una esfera bastante compleja del pensar como es la percepción. Así pues, nuestro texto recorrerá esa frontera o límite del pensar que son las percepciones. En este caso, consideraremos las percepciones de una crisis como ésta que nos acecha en la actualidad, pero no tanto desde su lado cotidiano (aunque también) sino desde su punto de vista ontológico o de condición de posibilidad de las percepciones mismas acerca de la crisis.

Como sabemos, percepción o sensación se dice en griego “*aístheis*”. Se trata pues de comprender una *estética* necesaria para poder hacernos cargo de cómo el capital se integra en nuestras vidas y subjetividades hasta en sus zonas más inadvertidas e íntimas. Investigando estas estéticas también podremos encontrar salidas, desde múltiples lugares, a este sistema sin caer en la trampa de manejar tan sólo el terreno de las ideas, las voluntades o los ideales, dejando con ello inalterados otros modos por los cuáles “somos capitalistas” de un modo tan sutil que es complejo poder salir de un sistema bien armado y con bastantes años de tiranía, sin tomar medidas al respecto.

El punto desde el cual debemos partir para llegar al tema del espacio y del tiempo es de un asunto bastante complejo por el que intentaremos transitar levemente ya que es objeto de muchos, buenos y diversos estudios: se trata de la *ideología*¹. Y debemos partir de ahí, pues el término *ideología*, acuñado no sólo por Marx y Engels sino, sobre todo en su acepción althusseriana, hace notar que hay una multiplicidad de parámetros los cuáles nos insertan en un sistema dado. Sin embargo, obviando considerablemente lo producido a este respecto ya que no es exactamente el tema del presente artículo, cambiaremos o intercambiaremos este término de “ideología” por y con el vocablo: “pre-concepciones”; o por una expresión que Marx toma prestada de Epicuro y que es muy elocuente: “anticipaciones” --acerca de lo que hacemos, quienes somos y lo que nos rodea--. Con estas sustituciones queremos hacer notar que debajo del mismo término “ideología”, en sentido althusseriano y marxiano, no hay tanto --o sólo-- una Idea de la que tengamos que tomar conciencia o a la cual ser *fieles*, sino más bien un cúmulo de cuestiones porosas que apuntan a la percepción y la experiencia de manera explícita. Si *ideología* en el sentido althusseriano o marxista ya indica esta cuestión, al ser llamada “ideología” parece más pendiente de ideas o de espíritu. Con este cambio, que mantiene el término “ideología” pero lo sustituye a la vez por “preconcepciones” y/o “anticipaciones”, seguimos un hilo de comprensión que atraviesa varios estratos filosóficos: En primer lugar, esta intercambiabilidad entre “ideología” y “anticipación”, muestra la íntima relación que Marx posee con Epicuro, ampliando así la definición de ideología hacia las tradiciones más materialistas del pensamiento y eludiendo su generalidad abstracta donde todo parece ideología. Y, en segundo lugar, porque “anticipaciones” es un concepto que también elige Kant, en la senda de Hume, y queda reservado para esta frontera de la estética trascendental (unida al esquematismo), lo cual nos hace pensar que estas concepciones son *a priori*, es decir, anteriores a la experiencia pero “de” la experiencia, como sus condiciones (Cfr. Bellamy Foster, 2004, 385).

Lo que nos interesa es que el entramado actual de preconcepciones o anticipaciones, al provenir de un sistema muy concreto llamado capital, sirve para *reproducir* ese mismo sistema como Althusser apunta (Althusser, 2011, 7). Esto es, a la vez que hay una producción de lo que sea, se da una *reproducción* de la estructura del capital por medio de unas instancias porosas y sutiles que nos van calando. Y resulta que, muchas veces, el sistema gasta casi más fuerzas en su propia reproducción que en la producción misma --ya veremos que ocurre lo mismo con el tiempo--. De tal manera que puede darse el caso, como en las crisis (o en algunas crisis) en las que haya una sobreproducción excedente y que haya que tirarla, o no se sepa qué hacer con ella; pero esos productos serán menos importantes que la reproducción del sistema mismo del capital el cual, en estos casos concretos de crisis, deberá reforzarse más si cabe.

De este modo, podemos decir que, con esta red que tenemos de ideas (“ideología” que diría Althusser), así como de anticipaciones o preconcepciones, nos es más fácil pensar en un cataclismo que en una salida del capitalismo o, digamos, del sistema en el que estamos inmersas a nivel global, como apunta Žižek (2003).

¹ Como sabemos, el concepto de “Ideología” atraviesa toda la historia del marxismo. Consideramos que un buen mapa de este concepto es T. Eagleton (2005) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós. Sin embargo la noción en la cual nos apoyaremos más en este trabajo es la de L. Althusser en el texto de 1970: (2011) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones quinto sol.

La salida vía *cataclismo* la vemos venir constantemente. Estamos rodeadas de esa opción más que de cualquier otra: no sólo la vemos en todas las películas de los últimos años, ya sean por catástrofes naturales, bíblicas, espaciales o zombies; sino también en los telediarios en forma de amenazas constantes por parte de una rebelión total de las colonias, en forma de cualquier fundamentalismo, la cual terminará con el mundo tal y como lo conocemos (y donde supuestamente tan a gusto estamos) –y, con esta defensa preventiva, de paso, se *reproducen* los sistemas coloniales–; e incluso se nos demuestra científicamente. Hace poco la NASA ha informado de que quedan escasas décadas para (otra vez) el fin del mundo tal y como lo conocemos.

Queremos ver aquí cómo todas esas pre-concepciones, por la cuáles un cataclismo es más factible que una salida del sistema político-económico-corpóreo-subjetivo en el que vivimos, obedecen a algo muy profundo en la estructura ontológica de *El capital* y que Marx describe a la perfección en dicha obra. Y decimos “ontológica” porque marcan una relación con el ser y con todo lo ente particular. Unas relaciones las cuáles parecieran que poseen *carta de naturaleza*.

Lo que vamos a atacar aquí son las consideraciones acerca del espacio y del tiempo que poseemos, nosotras, occidentales capitalizadas. A la vez, Marx, nos da algunas salidas a estos modelos ontológicos sin tener que hacer ni una comunión con una naturaleza, inefable y mística --como proponen algunos movimientos ecológicos--, ni tener que inmunizarnos de esta naturaleza para evitar o soslayar dicho cataclismo --como los telediarios y algunas otras obras de ciencia ficción muestran--. Es decir, Marx sí que parece apuntar hacia algo que provoca cambios reales y que está en condiciones de frenar esta máquina acelerada la cual nos conduce únicamente a ese cataclismo que parece ser la única salida al sistema o que es el sistema mismo. De este modo, podremos salir de la dicotomía “sistema y/o exterminio” que nos dirige, irremediamente, a reproducir las condiciones del capital y sus conductas.

Por ello, nos vamos a acercar brevemente a estudiar cómo funciona el tiempo y el espacio en el sistema “capital” de la mano de Marx para localizar algunas salidas o, al menos, saber que esas preconcepciones acerca del tiempo y el espacio de un sistema muy concreto son muy reduccionistas y que hay otras. Haciendo un símil, del mismo modo como la fórmula por la cual la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta sólo se da en un espacio y una geometría euclidianos, estos espacios y tiempos que nos marca el capital sólo son válidos en y para el capital. El reto es saber salir de ellos.

Y, sobre todo, lo que nos parece muy interesante de tomar este enfoque concreto de Marx (el de una cuestión ontológica de espacios y de tiempos), es que no se apela tanto a la buena voluntad de los habitantes de un sistema (pues las buenas o malas voluntades ya están dentro de los parámetros de este mismo sistema: tales como el esfuerzo, el ahorro, la acción resuelta y varonil, etc.); sino que llama a algo distinto. Este enfoque apela a las percepciones o a los modos de hacer y de estar más que a una acción propulsora donde triunfe la voluntad.

En una línea estructuralista, y si consideramos a Marx como estructuralista o proto-estructuralista, estos cambios son, en cierto modo, voluntarios pero, sin duda no son voluntarios del todo. Es cierto que algunas teorías muy interesantes apelan a un humanismo².

² Sobre todo nos parece compleja y sopesada la teoría del “humanismo revolucionario” a la cual apela David Harvey en su último libro: (2014) *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. UK: Profile Books. Vid. También:

<http://www.thewhitereview.org/features/seventeen-contradictions-and-the-end-of-capitalism/> [Fecha de consulta 26/12/14], pero hay varias interesantes como el de [Antonio Gramsci](#), o el primer [Georg Lukács](#), así como [Ernst Bloch](#), etc., las cuáles no deberían ser subestimadas de antemano.

Evidentemente no hay que dejarlas de lado pero habrá que trabajar desde varios frentes y nosotras hemos escogido el estructural-no humanista, que ya da cuenta de que no somos ángeles, y que, como dice Spinoza, una política hecha para santos no es una política pues no sería necesaria entre entes puros (Spinoza, 2013, 98). A la vez estamos de acuerdo con Althusser en que un antihumanismo en estas cuestiones tiene como efecto un “humanismo práctico” (Althusser, 1992, 248). Es decir, que saliendo del enfoque “personal-voluntarioso-bueno” –que se dan dentro de nuestra red ideal o ideológica que nos lleva a ONGs y caridades parciales varias, algunas muy contraproducentes– es desde donde sí se pueden cambiar las cosas pues nos situaríamos en experimentos que alteran esos parámetros mismos de lo personal, voluntarioso y bueno ya que su criterio de medida, visto ya lo que hemos visto, puede ser que lo dé el mismo capitalismo.

Tiempo y espacio

Es cierto que espacios y tiempos son instancias extrañas y siempre difíciles de situar pues no pertenecen tanto al terreno de las ideas-representaciones-ideologías sino que conciernen más bien a la percepción, a la sensación. Corresponden a la preconcepción o anticipación de la percepción más que a las ideas o ideales ya sean éstos morales, económicos, subjetivos, familiares, etc. Por ello, su relación con la ideología se nos muestra variable o problemática dependiendo de las caras que dicha acepción tenga. Deleuze y Guattari establecen una discusión o disensión respecto de la postura althusseriana y de algunas visiones de la ideología.

Expuesto muy somera y superficialmente, podríamos decir que ideología se suele pensar como “falsa conciencia”; es decir, como ideas falsas, como una imagen falsa que se ha introducido subrepticamente en nuestras ideas y representaciones (Eagleton, 2005, 31). Contraria a ella, habría una verdadera conciencia –ciencia– o ideas rectas que podrían sacarnos de ese error. Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (Cfr. Althusser, 2011, 50-55), sin embargo, asume esta imagen como imaginación e imaginación trascendental, en el sentido de que siempre funcionamos imaginariamente. El filósofo francés sitúa la ideología a la par que el inconsciente freudiano pero, al reducirlo al estatuto de concepciones: ideas y representaciones, deja de lado la cuestión de algo mucho más pegado a nuestra piel como es la sensación, la percepción, la piel misma. Se podría decir que el inconsciente está en la piel, mas, esta concepción o, mejor dicho, pre-concepción, ya cambia el concepto de inconsciente ligeramente.

Por ello, aludimos al comienzo a la relación que se pone en marcha en algunas lecturas de Marx entre algo así como ideología y anticipaciones o pre-concepciones. Es decir, sale a la luz algo que está *antes* (como condición, no cronológicamente) de todo concepto, concepción o incluso representación. Se trata de algo que configura la representación y no es ella misma del todo representación. De este modo dicen Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* --cuestión que pretendemos poner sobre la mesa en el presente artículo-- que es difícil hablar de *ideología* pues sería una categoría tan amplia y con tantos elementos funcionando en ella que sería una suerte de nada debido a que es un todo. Por esta razón, deciden eludir el término y atender a cada proceso en singular en lugar de utilizar este término fácilmente volatilizable si se observa en toda su complejidad y abstracción (Deleuze-Guattari, 1997, 27, 73):

Recientemente se ha subrayado hasta qué punto el ejercicio moderno del poder no se reducía a la alternativa clásica "represión o ideología", sino que implicaba procesos de normalización, de modulación, de modelización, de información, que se basan en el lenguaje, la percepción, el deseo, el movimiento, etc. (Deleuze-Guattari, 1997, 463).

Entrando entonces en la *consigna* polémica que elaboran Deleuze y Guattari donde exponen que hay zonas que no son ideología, que sus análisis no se inmiscuyen en el untuoso tema de la ideología, no confiando ni en una verdad que descubra el secreto de la ideología, ni siquiera una "teoría en general de la ideología" (Althusser, 2011, 52); aquello que invocan es que espacios y tiempos no son ningún *contenido*. Es decir, que estas instancias problemáticas y por ubicar no son ideas, ni representaciones (ni de dominados, ni de dominantes) sino, más bien, límites de la ideología (límites como algo que hace posible la ideología –y la represión– por su *forma* misma, por su tono, por su cuasi-inmediatez). Serían, en todo caso, y como una larga tradición nos comenta: condiciones de la percepción (a flor de piel) o, como hemos notado, *anticipaciones*.

Esto quiere decir que no se sabe si habría que tomar conciencia de ellas o no y, si se tomara algo como "conciencia" de ellas, no es evidente que con este gesto se transformasen pues su movimiento no es tan voluntario; pertenecen más al hábito, a la piel. Por ello, su estudio y alteración han de ser más detallados y, quizá sólo puedan cambiarse pensando de otro modo y, sobre todo, actuando de otro modo, sintiendo de otro modo (no en el sentido del sobrevalorado sentimiento o sentimentalismo, sino en el aspecto de sensación) y, viviendo de otro modo en la vía de las políticas también *prefigurativas* que encontramos en los nuevos movimientos sociales. Pero, sobre todo, y haciendo casi un movimiento de contorsionismo – pues es la piel misma y su hábito contraído de lo que se trata–, cambiando la misma noción-sensación, de tiempo y de tiempo único, que manejamos por el cual: 1) primero, nos damos cuenta o tomamos conciencia de un contenido, de algo; 2) luego, lo cambiamos, así, a placer, tan sólo por habernos dado cuenta y lo sustituimos por otro que ya hemos pensado previamente y nos parece mejor, lo encarnamos –como si esa acción fuera existente o fácil–; 3) y luego ya está cambiado para siempre.

El tiempo del capital

Así pues, y ya notado brevemente el tiempo con el que solemos contar –pues es el único que podemos contar–, nos adentramos en la temporalidad que maneja el capitalismo o la forma sensorial-temporal del capitalismo. Es decir, en cómo estructuramos y sentimos o pensamos lo que hay según una anticipación temporal en este caso.

El sistema capitalista en el cual estamos insertas parece funcionar en dos tiempos. El primero de ellos lo conocemos o tenemos idea de él sobre todo a partir de *El capital* de Marx, se trata del "tiempo de trabajo socialmente necesario". No nos podemos introducir aquí en la relación de este tiempo ni con la jornada laboral, ni con su relación con el salario pues nos llevaría a muchos lugares y matices, así que sólo intentaremos llegar a la pre-percepción de tiempo que tenemos a partir de este tiempo de trabajo socialmente necesario. Marx nos dice en el primer volumen de *El capital* que este tiempo es un tiempo no cualificado: que no es el tiempo que se tarda en hacer tal o cual producto; sino un tiempo indiferenciado: *Gelatina de trabajo* lo llama (Marx, 1998, 47), o gelatina de tiempo diríamos. Este tiempo, como apunta Marzoa en su obra *La filosofía de El capital*, es un tiempo *único e igual*. Todo tiempo es una cantidad determinada de tiempo indiferenciado (Martínez Marzoa, 1983, 43).

Esto, ¿qué produce? Da lugar a que, como el tiempo es único y siempre igual, no hay diferencia cualitativa entre antes, ahora y después, por ejemplo; o entre esa temporalidad u otros modos. Todo se lo ha tragado un mismo tiempo. Por ello podemos prever los tiempos y adelantar los tiempos en un tiempo continuo e infinito donde sólo hay cortes o metas. Así, en esta homogeneidad, no sólo vivimos en un *eterno presente* sino que, sobre todo, podemos adelantarlos en forma crediticia. De este modo, el tiempo como una suerte de *equivalente general* (de igual manera que el dinero), se adelanta a la vez que el dinero mismo (Marx, 1998, 189). El capitalista adelanta su capital; la prole adelanta su trabajo y eso, luego, en una única flecha del tiempo unidireccional, da réditos haciendo parecer que no habría nada más.

Veámoslo de otro modo más técnico e incardinado en *El capital*. Si en la secuencia de la *fórmula general del capital*, D-M-D' (dinero- mercancía- dinero plus, de donde se obtiene el *plusvalor*), la mercancía tiende a desaparecer en la quimera de D-D', es decir, en la ilusión de que el dinero da más dinero por arte de magia; esta mercancía (M) se consume aceleradamente en este segmento de orden y temporalidad pareciendo que no habría mediación alguna ni nada otro que el dinero mismo (Marx, 1998, 189-190). Lo mismo ocurre con los tiempos, toda multiplicidad queda reducida a un solo tiempo. Es decir, del mismo modo que nos queda la ecuación en D-D' la cuestión temporal nos queda en la ecuación: "presente crediticio - presente incrementado" eliminando pasados, futuros y, como no, otras formas de temporalidad.

Vivimos, pues en un eterno presente, no hay futuro aunque hablemos de él, no hay nada nuevo, sólo lo previsto en ganancia ascendente en forma de espiral. Una espiral ascendente y progresiva. De este modo, se adelanta algo (trabajo-cuerpo-dinero) y luego se recogen los frutos; todo dinero en el movimiento del dinero consigo mismo y del tiempo presente consigo mismo, para hacer otra vez el mismo ejercicio. Dice Marx en *El Capital*:

El capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. [...] Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.

[...] Como valor originario se distingue a sí mismo como plusvalor –tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una misma persona--, puesto que sólo en virtud del plusvalor de 10 libras, las 100 libras adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el Hijo es engendrado y a través de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno: 110 libras. (Marx, 1998, 188-189)

Pero, llegamos a las *crisis* y, por tanto, parece surgir otra temporalidad pues este futuro previsto de antemano que era el presente llamado "futuro" del anterior modelo deja de ser previsible, al menos para el ciudadano de a pie. Sin embargo, aunque parece otra temporalidad donde el futuro sería otro tiempo respecto de un presente continuo, veremos que es perfectamente compaginable con la anterior y la heterogeneidad que marca vuelve a ser un fantasma, como fantasmática era la diferencia entre pasado-presente-futuro que habíamos notado ya.

El primer tiempo que hemos notado es una suerte de *sincronía* pues se mira desde un instante, es decir, sin las fluctuaciones fácticas de los mercados, podríamos decir (Vid. Martínez Marzoa, 1983, 78). Esta suerte de corte nos ha mostrado cómo el tiempo abstracto en el que pensamos y que percibimos es un eterno presente. Por eso, cuando hay una crisis, no nos han robado el futuro sino que nos han robado el mismo presente, lo cual es más terrible y temible y así nos quedamos de indefensas. Con las crisis, empero, notamos la temporalidad vista de modo *diacrónico* pues nos acercamos al ciclo económico.

En esta temática encontramos diversas discusiones pero, a grandes rasgos, podríamos decir que si el tiempo P-P' (presente crediticio-presente incrementado) tenía forma de espiral ascendente, al quebrar, entra en una espiral mayor o en la misma que era más grande de lo que pensábamos. De igual manera que nos desaparecía tendencialmente la M (Mercancía) de la secuencia D-M-D' y debido a lo que Marx llama, en el libro tercero de *El capital* la caída (o baja) *tendencial de la tasa de ganancia* –esto es, porque las máquinas se gastan, las necesidades se transforman metabólicamente, los suelos, superexplotados, declinan, etc.– cada cierto tiempo hay que reponer todo de nuevo (pues lo importante era *reproducir* el sistema y no producir nada –aparentemente– concreto) y sobreviene una crisis. En principio Marx calcula las crisis en periodos de 10 años y, como sabemos, a partir del año 1900, y como marca Rosa Luxemburg, vienen a ser cada 7 años (Luxemburg, 2002, 37).

En principio, una crisis sigue en este esquema espiral ascendente que a veces se ha llamado progreso y es previsible que desaparezcan sectores enteros y otros surjan para que la máquina del capital siga en marcha. De paso, también surge o se amplía el *ejército industrial de reserva* –el paro– en orden a que se siga reproduciendo la estructura del capital. Y es así es como se consumen hasta desaparecer las mercancías, nuestro trabajo, nuestro tiempo y, cómo no, la tierra y el tiempo mismo.

De esta breve exposición del Tiempo (breve porque es mucho más complejo y hemos mezclado las nociones de mercancía, dinero, valor, tiempo, trabajo que en Marx están sutilmente diferenciadas y articuladas) obtenemos dos consideraciones temporales ante nuestra actual crisis. Dos conclusiones las cuales, si son mantenidas, nos dirigen más hacia la reproducción de lo que no queremos que ante un cambio: La primera de ellas es la esperanza de salir del bache y volver a una supuesta normalidad. Ésta opción es una de las mejores maneras de extender este presente que ya nos había quitado el futuro de antemano y afirmar la crisis pues es endémica a este sistema que esperamos vuelva a ser él mismo cuando ya es él mismo. La segunda, aparentemente más revolucionaria, sería intentar buscar ese momento donde la espiral se pare para siempre y ya sí que nos quede un *eterno presente mecánico*, esta vez estático, donde todo, absolutamente todo, vaya bien. *Parusía*.

Si damos continuidad y prioridad o reducimos las temporalidades a este esquema no hay porvenir, ni tiempo ahora, ni tenemos ninguna percepción de que al tiempo, como a muchas cosas, hay que cuidarlo. Seguimos entonces en la inercia de la espera y esperanza de un sistema automático que nos libere para siempre, sin necesidad de una crítica y una apreciación constantes que puedan abrir fisuras en las cuáles quepan futuros diversos. Por ello, no está mal un poco de política prefigurativa contando con tiempos que se encuentran inscritos en nuestras tradiciones los cuáles hacen notar que nos hallamos ante una pluralidad que nos afecta la cual, tan sólo por falta de recursos y por la reproducción que pide para sí el capital, hemos borrado: el tiempo que hace y no el que pasa (Serres, 1995, 86), el tiempo del encuentro y del azar o la ocasión (*kairós*), el tiempo que no se fuga (*Aión*), el futuro anterior, etc. (Vid. Núñez, 2007). Por ello es interesante volver a pensar en la agricultura, por ejemplo

en huertos urbanos –y no es banal que Marx y los huertos epicúreos estén ligados–, pensar en el modelo temporal de las ocupaciones pues la frase: “un desalojo, otra ocupación” ya nos sitúa en otra temporalidad, aquella que considera el fin de algo y la necesidad de transmutarse, en la misma temporalidad de las políticas prefigurativas de aquí y ahora (siendo este ahora no un presente crediticio) frente a las utopías, etc. Sería interesante recoger el plexo de temporalidades que ya tenemos frente al pensamiento único de una democracia o cualquier sistema mecánico y supuestamente perfecto de gentes perfectas y de buena voluntad en algún momento, o bien, su otra cara como es la continuación en la espiral que no lleva a ningún lugar que a sí misma o al cataclismo.

Espacios y tierra

Si hemos atendido al tiempo debemos estudiar a la vez a su otro necesario: el espacio, los espacios. Nuestra pre-percepción o pre-concepción nos hace sentir que espacio y tiempo están dissociados. Así lo percibimos desde dentro de este sistema presente. Pero, tiempo y espacio están íntimamente vinculados de tal manera que, por ejemplo, el tiempo que hace, formas del tiempo *aión*, la ocasión misma, incluso el tiempo cronológico van asociados a espacialidades diversas. Brevemente, entonces, nos acercaremos a una (otra) percepción de los espacios.

La primera articulación, la más inmediata, que percibimos entre tiempo y espacio es lo que Michel Serres en su *Altas* señala como otro modo del tiempo, esto es, “El tiempo que hace” (algo como el clima) y no el “tiempo que pasa” (Serres, 1995, 86). Este “tiempo que hace” también está bastante tratado en Marx (y Engels) con la cuestión de la contaminación (Vid. Marx, 2001, 160 *Apud* Foster, 2000, 124) y Manuel Sacristán así lo enfatiza (Cfr. Sacristán, 2009). Que hayamos reducido el tiempo al “tiempo que pasa” nos hace incapaces para percibir que a medida que pasa el tiempo (presente y ascendente del capital), el “tiempo que hace” va mal, colapsa. Y no sólo colapsa para los habitantes de las ciudades –y del planeta– que vivimos ya en pocilgas, sino también como límite, ya no temporal sino espacial del capital, el cual, no obstante, y por las leyes de las crisis, puede seguir así por muchísimo tiempo ya que el capital mismo ha inventado ese modo de tiempo. Así pues, no pasa nada, la “carrera espacial” – o una espacialidad acelerada, curioso nombre para mencionar que se busca colonizar otros planetas y/o satélites bajo el único registro del tiempo subordinando los espacios– está ahí para sacarnos de esta cloaca tendente al cataclismo y seguir esquilmando.

La segunda consideración acerca del espacio es aquella que apunta David Harvey en su “Geografía del manifiesto” y, en general, en *Espacios de esperanza* (Harvey, 2003, 35). En la formulación de Harvey se explicita “la aniquilación del espacio a través del tiempo” (Harvey, 2003, 49). Como ya hemos notado antes, si el tiempo es homogéneo, a imagen del *trabajo abstracto* o *gelatina de trabajo*, el espacio, a su vez, se sitúa imagen y semejanza del tiempo único como si no hubiera condiciones geográficas distintas y distintos modos de comprender el espacio. Es decir, el espacio también se declara homogéneo.

Que el espacio se homogeneice nos lleva a una visión de facilidad a la hora de esquilmar. Es decir, al igual que en la espiral, con el tiempo, todos los lugares –que son el mismo: un espacio vacío– se van ganando o conquistando...o perdiendo o “saneando” (Cfr. Harvey, 2005, 137). Al igual que ocurría con la reducción temporal, esta homogeneidad del espacio y subordinación o aniquilación respecto del tiempo también posee una cara pseudorevolucionaria, diríamos, y que hay que conjurar también pues se funciona como si, en este otro caso, tampoco hubiera que cuidar y atender la idiosincrasia de cada espacio: tanto físico-geográfico-agrario, como simbólico –en relación, por ejemplo con tradiciones, género,

etnias, culturas, etc.– En esta consideración de los espacios interfiere la preconcepción de que las ideas pudieran aplicarse como patrones o sellos a cualquier territorio independientemente de su extensión, geografía, clima, cultivos, bienes, tradiciones, sexualidades o cualidad³. Esto sólo lo ha hecho el capital –por ello Deleuze y Guattari dicen que es la máquina *desterritorializadora* más potente que hayamos conocido (Deleuze-Guattari, 2005, 22)– y no es acertado que percibamos con sus mismos ojos si queremos cambiar las reglas del juego.

En tercer lugar y por último, lanzamos una cuestión muy importante que apunta Marx en *El capital*; y es que la *tierra* (no abstracta) y los cuerpos (no abstractos) “no tienen valor”. “La tierra no tiene valor” aunque se le pueda poner precio. Pero, ponerle precio sólo se realiza mediante una violencia, mediante, como dice Marx: “[...] una incongruencia *cuantitativa* entre magnitud de valor y precio, o sea entre la magnitud del valor y su propia expresión dineraria” o bien mediante “una contradicción *cualitativa* de tal modo que aunque el dinero sólo sea la *forma de valor* que revisten las mercancías, el precio deje de ser en general la expresión del *valor*” (Marx, 1998, 125).

Y la tierra no tiene valor porque “no se ha objetivado ningún trabajo humano” sobre ella (Marx, 1998, 125). Si se objetiva un trabajo sobre ella ya no es tierra concreta, es “materia prima (abstracta)” y cambia de cualidad; pero la tierra no es materia prima ni una fuerza de trabajo gratuita que trabaje y dé ningún valor, es decir, no es una mercancía entre las mercancías.

La tierra, concreta, y los espacios concretos y distintos, entonces, confieren desde dentro un límite a las gelatinas de trabajo, de tiempo y de espacio, únicas y abstractas, que hemos recorrido. Desde dentro la noción de tierra (y de espacio por ello) sitúa *un afuera* dentro del capital, un margen, un límite; del mismo modo que lo eran espacio y tiempo. Evidentemente no un límite pensado desde el tiempo y el espacio que nos domina. Es decir, no es un final, un hasta aquí, un fin de la historia; sino que nos da la posibilidad de otros caminos. Por ello, aunque estemos inmersos en la teoría de “catástrofe y/o capital” sí que tenemos herramientas para socavar y desviar este desenlace.

Tan sólo hay que volver a dar protagonismo a estas anticipaciones, pre-percepciones fuera, o acompañando, a las ideas y sus contenidos. Volviendo a las sensaciones, a las percepciones, a los deseos y a los hábitos que es donde más y más inconscientemente están escritas las condiciones de reproducción del capital.

Evidentemente con esto no basta, habrá que hacer ajustes en la parte de “contenidos” ideológicos, jugando en y con ellos (como hacen formas de partidos actuales que parecen que nos pueden sacar al menos de una crisis nacional y por un tiempo determinado pues no es una

³ Estas cuestiones han alterado considerablemente algunas de las lecturas marxistas que corrían hasta hace poco, muchas de las cuales siguen funcionando, que homogeneizan las condiciones en una universalidad abstracta. Tanto los estudios de E. P. Thomson (1984) como del mismo D. Harvey (2003) o el feminismo marxista (o marxismo que no excluye la cuestión de la mujer, etc. en los análisis) como M. Dalla Costa (1995) o S. Federici (2010), han dado cuenta de que, por ejemplo, la acumulación originaria no se da a la vez, ni del mismo modo, en todos los lugares y sectores, de tal modo que las historias se convierten en complejas y en herramientas que pueden ser utilizadas para cambiar el macro-orden establecido. A su vez, estas últimas lecturas introducen una cuestión importante en la problemática de la “reproducción” de las condiciones del capitalismo unida, en cierto modo, a nuestra propuesta. Y es que deben ser consideradas también como reproducción del capital no sólo las condiciones del sistema o ideología, sino aquello que guarda relación con la familia y a la vida en sí mismas (Engels, 1884, 28). Este concepto de reproducción a nivel ya biológico, ya simbólico en su forma familiarista de producción de trabajadores, junto al de tierra que sostenemos aquí, pueden servirnos como herramientas para analizar y alterar el sistema mundializado en el cual estamos inmersas. Vid. Para más información: Laboratorio Feminista (2006) *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie eds.

salvación universal ni eterna). Pero, si no se atiende, cada vez y a la vez, a esta dimensión de la sensación misma y de cómo al quedar codificada o reducida nos deja menesterosas de propuestas y alternativas, aquella de contenidos o ideas será sólo de ajustes (que no es poco) pero no de cambio. Por ello, este asunto no es el único a tocar pero consideramos imprescindible que sea tocado. Y pensamos que Marx lo hace notar claramente porque vuelve una y otra vez a ello: no lo tematiza como tal en *El capital* donde, sin embargo, tenemos su forma más elaborada, pero cada vez que puntualiza con firmeza algo y realiza frases rotundas, hay algo ahí que refiere a espacios y tiempos de lo cual hemos intentado aquí dar algunas pinceladas.

Bibliografía

- Althusser, L. (1992) *El porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Althusser, L. (2011) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Ediciones quinto sol. (1ª. Ed. En francés, 1970).
- Bellamy Foster, J. (2004) *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. El viejo topo. (1ª. Ed. En inglés, 2000).
- Dalla Costa, M. (1995), "Capitalism and Reproduction", en Bonefeld, W. et al. (eds.) *Open Marxism: Emancipating Marx*, London: Pluto.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1997) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia: Pretextos. (1ª. Ed. En francés, 1980).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005) *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Eagleton, T. (2005) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós. (1ª. Ed. En inglés 1995).
- Federici, Silvia (2000) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Harvey, J.B (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: FCE.
- Harvey, D. (2014) *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. UK: Profile Books. <http://www.thewhitereview.org/features/seventeen-contradictions-and-the-end-of-capitalism/> [Fecha de consulta 26/12/14].
- Harvey, D. (2003) *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Laboratorio Feminista (2006) *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo, consumo*. Madrid: Tierradenadie eds.

Luxemburg, R. (2002) *Reforma o revolución*. Madrid: Fundación Federico Engels. (Primera edición 1900).

Martínez Marzoa, F. (1983) *La filosofía de “El capital”*. Madrid: Taurus.

Marx, K. (1998) *El capital. Crítica de la economía política*. México DF.-Madrid: Siglo XXI. (1ª. Ed. En alemán, 1867).

Marx, K. (2001) *Manuscritos económicos y filosóficos*. (Publicado en 1844) en <https://pensaryhacer.files.wordpress.com/2008/06/manuscritos-filosoficos-y-economicos-1844karl-marx.pdf> [Fecha de consulta 26/12/14].

Núñez, A. (2007) “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós” en *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*. n°. 4. <http://www.artediez.es/paperback/anterior/04paper/home.htm> [Fecha de consulta 26/12/14].

Sacristán, M. (2009) *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Madrid: Público. (1ª. Ed. 1987).

Serres, M. (1994) *Atlas*, Madrid, Cátedra. (1ª. Ed. En francés, 1994).

Spinoza, B. (2013) *Tratado político*. Madrid: Alianza ed. (Publicado en 1677).

Thompson, E. P. (1984) “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica. (1ª ed. en inglés: 1979).

Žižek, S. (2003) “La estructura de la dominación y los límites de la democracia” en <http://www.lacan.com/zizek-buenosaires.htm> [fecha de consulta 26/12/14].

