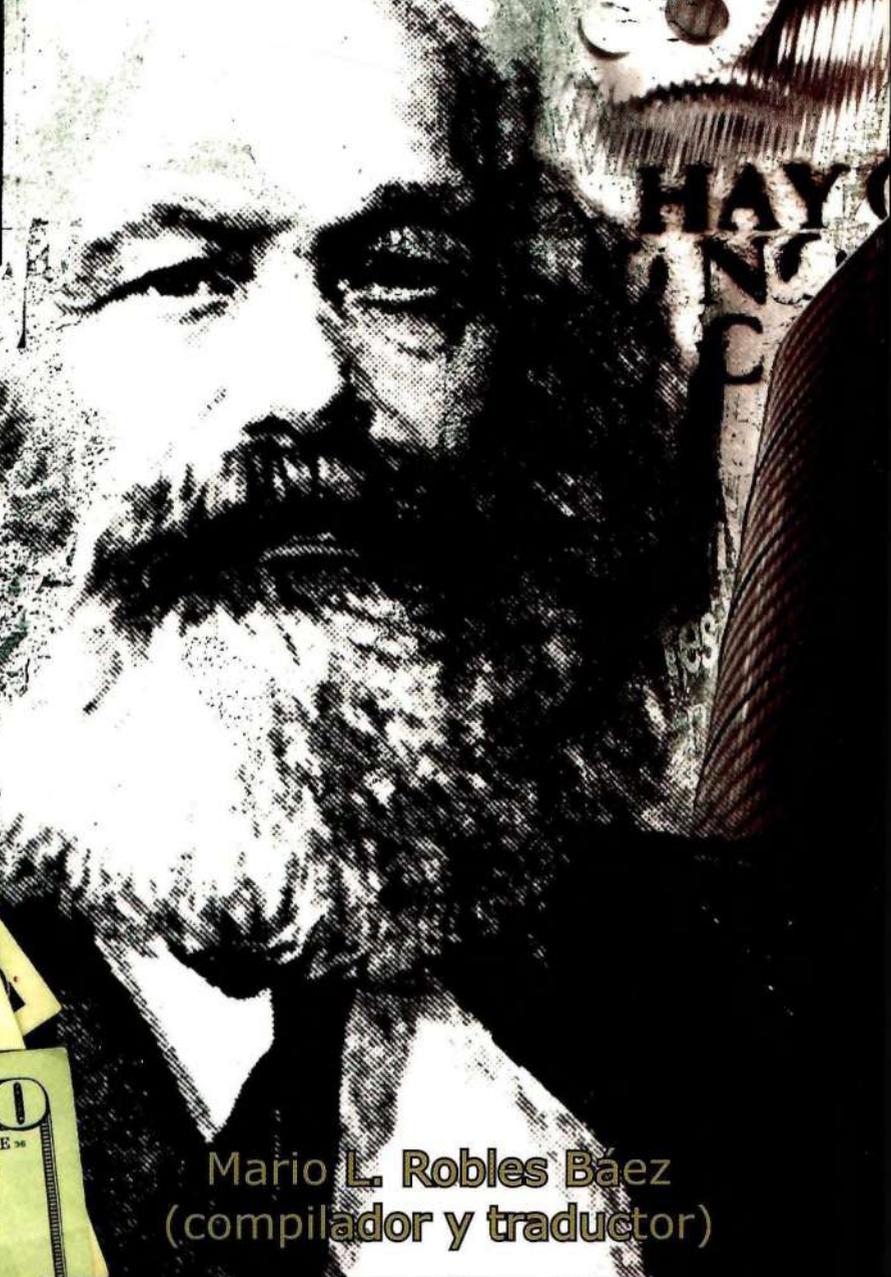


# Dialéctica y Capital

Elementos para una reconstrucción  
de la crítica de la economía política



Mario L. Robles Báez  
(compilador y traductor)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Casa abierta al tiempo



## DIALÉCTICA Y CAPITAL

ELEMENTOS PARA UNA RECONSTRUCCION  
DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA



# Dialéctica y Capital

Elementos para una reconstrucción  
de la crítica de la economía política

Mario L. Robles Báez  
(compilador y traductor)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

*Rector general*, Luis Mier y Teran Casanueva  
*Secretario general*, Ricardo Solís Rosales

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

*Rector*, Norberto Manjarrez Álvarez  
*Secretario*, Cuauhtémoc V. Pérez Llanas

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

*Director*, Arturo Anguiano Orozco  
*Secretaria académica*, Iris Santacruz Fabila  
*Coordinador editorial*, Gerardo Vhquez Hernandez

COMITÉ EDITORIAL

Gisela Espinosa Damihn  
Jaime Aboites Aguilar / Gerardo Ávalos Tenorio  
Nicolas Cárdenas García / Luciano Concheiro Bórquez  
Solía de la Mora Campos / Arturo Gálvez Medrano  
Salvador Garcia de León C. / José Manuel Juárez Núñez  
Elsie McPhaile Fanger / Virginia Méndez Aldana  
Maricela Adriana Soto Martinez

Primera edición, julio de 2005

© 2005 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Universidad Autónoma Metropolitana  
Unidad Xochimilco  
Calzada del Hueso 1100  
Colonia Villa Quietud, Coyoacán  
04960, México DF

ISBN 970-31-0468-1

Impreso en México / *Printed in Mexico*

## Índice

Reconocimientos y colaboradores	9
Prólogo	13
<del>El trabajo difícil de una teoría del valor social: metáforas y dialéctica sistemática al principio de El Capital de Marx</del> <i>Geert Reuten</i>	<del>84</del>
II. La teoría del valor trabajo "verdaderamente social" de Marx: el trabajo abstracto en la teoría marxista del valor <i>Patrick Murray</i>	59
III. La dialéctica de la conceptualización de la abstracción del trabajo <i>Mario L. Robles Báez</i>	97
IV. La necesidad del dinero: cómo Hegel ayudó a Marx a superar la teoría del valor de Ricardo <i>Patrick Murray</i>	143
V. La dialéctica de la forma del valor o la génesis lógica del dinero <i>Mario L. Robles Baer</i>	171
VI. Hegel, Schelling y el plusvalor <i>Enrique Dussel A.</i>	219
VII. De la crítica de Hegel a la crítica del capital <i>Christopher J. Arthur</i>	229
VIII. Sobre algunos momentos del concepto de capital <i>Mario L. Robles Báez</i>	257
Bibliografía	303



## RECONOCIMIENTOS Y COLABORADORES

Este libro es resultado del *Seminario Internacional: Marx: Lógica y Capital*, organizado por el Departamento de Producción Económica de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco en la Casa de La Primera Imprenta de América, del 9 al 13 de junio de 1997, evento en el que algunos de los artículos que se publican fueron presentados en versiones originales. La mayoría de éstos fueron publicados posteriormente en revistas y/o libros internacionales.

Los artículos "El trabajo difícil de una teoría del valor social: metáforas y dialéctica sistemática al principio de *El Capital* de Marx", de Geert Keuten, y "La necesidad del dinero: cómo Hegel ayudó a Marx a superar la teoría del valor de Ricardo", de Patrick Murray, fueron publicados originalmente en Fred Moseley (ed.), *Marx's Method in Capital*, Humanities Press International, Nueva Jersey, 1993 (pp. 89-114 y 37-62, respectivamente); en esta ocasión se publican con el permiso de los autores y la empresa editora. "La teoría del valor trabajo 'verdaderamente social' de Marx: el trabajo abstracto en la teoría marxista del valor", de Patrick Murray, fue publicado originalmente en *Historical Materialism. Research in Critical Marxist Theory*, núm. 6, verano de 2000, London School of Economics, Londres, pp. 27-66; se publica con el permiso del autor. "La dialéctica de la conceptualización de la abstracción del trabajo", de Mario L. Robles Báez, es una versión ampliada y modificada de dos artículos ya publicados: "Acerca del trabajo abstracto como una abstracción socialmente determinada", en *Economía: Teoría y Práctica*, núm. 14, junio de 2001, UAM, México, pp. 157-191 y "On the Abstraction of Labour as a Social Determination", en Alan Freeman, Andrew Kliman y Julian Wells (eds.), *The New Value Controversy and the Foundations of Economics*, Edward Elgar Publishing, Londres y Nueva York, 2004. "La dialéctica de la forma de valor o la génesis lógica del dinero", de Mario L. Robles Báez, es una versión ampliada y modificada de dos artículos ya publicados: "On Marx's Dialectic of the Genesis of

the Money Form", en *International Journal of Political Economy*, vol. 27, num. 3, otoño de 1997, Nueva York, pp. 35-64 y "Examen de la crítica de C. Benetti y J. Cartelier a la teoría del dinero de Marx", en Diana Villarreal (comp.), *Política económica y crisis financiera en México*, UAM-Xochimilco, 1998, pp. 129-176. "Hegel, Schelling y el plusvalor", de Enrique Dussel, originalmente escrito en inglés, se publica con el permiso del autor. "De la crítica de Hegel a la crítica del capital", de Christopher Arthur, es un artículo original: se publica con el permiso del autor. Finalmente, "Sobre algunos momentos del concepto de Capital", de Mario L. Robles Báez, es una versión ampliada y modificada de un artículo publicado: "Marx: sobre el concepto de Capital", en *Economía: Teoría y Práctica*, núm. 7, UAM, México, 1997, pp. 129-156. Mario L. Robles Báez es el traductor de todos los artículos, excepto los suyos.

Christopher Arthur es filósofo, Honorary Lecturer of Philosophy en la Universidad de Sussex, Brighton, Reino Unido. Sus publicaciones incluyen: *The Dialectic of Labor: Marx and His Relation to Hegel* (Basil Blackwell, Londres, 1986) y *The New Dialectic and Marx's Capital* (Historical Materialism Book Series 1, Brill, Leiden y Boston, 2002). Además, es también miembro del Consejo Editorial de las revistas *Radical Philosophy* y *Capital & Class*.

Enrique Dussel A. es doctor en filosofía, profesor de filosofía y filosofía política en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Sus libros publicados incluyen: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (Siglo XXI Editores, 1985) y *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (Siglo XXI Editores, 1988).

Patrick Murray es doctor en filosofía de la ciencia, profesor de filosofía y jefe del Departamento de Filosofía en la Universidad de Creighton, Omaha, Nebraska, Estados Unidos. Es autor de *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Humanities Press, 1988, Estados Unidos) y editor de *Reflections on Commercial Life: An Anthology of Classic Texts from Plato to the Present* (Routledge, 1988).

Felberto Ortiz Cruz es doctor en ciencias económicas, profesor de economía y profesor distinguido de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Entre sus publicaciones están: *Competencia y crisis en la economía mexicana* (Siglo XXI Editores, 1994) y, como compilador, *Teoría de los precios. Avances en el debate contemporáneo* (UAM-Xochimilco, 1996).

Geert Reuten es doctor en economía, profesor de economía política y de filosofía de la economía en la Universidad de Amsterdam. Es autor (con Michael Williams) de *Value-Form and the State: The Tendencies of Accumulation and the Determination of Economic Policy in Capitalist Society* (Routledge, 1989). Sus demás publicaciones incluyen: "Accumulation of Capital and the Foundation of the Tendency of the Rate of Profit to Fall" (*Cambridge Journal of Economics*, 1991) y (con J. Schuler) "Educating the Passions: Reconsidering David Hume's Optimistic Appraisal of Commerce" (*History of European Ideas*, 1993).

Mario L. Robles Baez tiene estudios de doctorado en economía, es profesor de economía política y economía en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Es autor (con Mario Capdevielle) de *Guía de preguntas y ejercicios prácticos de microeconomía*, UAM-XOCHIMILCO, 2001. Sus demás publicaciones incluyen: "Valor y precio de producción en la teoría del capital de Marx", en Etelberto Ortiz (comp.), *Teoría de los precios. Avances en el debate contemporáneo* (UAM-Xochimilco, 1996) y "La influencia del método 'lógico-histórico' de Engels en las interpretaciones sobre el objeto de la primera sección del tomo I de El Capital de Marx" (*Economía: Teoría y Práctica*, 1999).

El trabajo de compilación y traducción lo hice durante una parte del periodo sabático que durante el año 2000 me otorgó la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Desde luego, los errores de traducción que sobrevivan son de mi exclusiva responsabilidad. En primer lugar, agradezco a los autores y las empresas editoriales que me otorgaron los permisos necesarios para la publicación de los artículos en este libro. Finalmente, deseo expresar mi reconocimiento a Arturo Anguiano, director de la UCSH-Xochimilco, quien hizo posible culminar este esfuerzo con la publicación de este libro.



## PRÓLOGO

En este libro se presenta un conjunto de ensayos sobre investigaciones recientes en las que se pretende realizar una reinterpretación o reconstrucción de la dialéctica, es decir, de los fundamentos lógicos de la crítica de la economía política de Marx. El título *Dialéctica y Capital. Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, remite a lo que para nosotros representa, por un lado, el concepto que Marx consideró el objeto principal de su trabajo científico-filosófico: el capital;<sup>1</sup> y, por otro, la lógica de su movimiento y, por ende, el método de su presentación; la lógica dialéctica. Este conjunto de artículos representa un acercamiento a este concepto bajo lo que se ha denominado la *nueva dialéctica*,<sup>2</sup> el cual está organizado en torno a tres de sus momentos conceptuales, sistemáticamente interconectados de la presentación de Marx: 1) el fundamento (negado) del capital, es decir, el trabajo abstracto, enajenado (trabajo que genera valor); 2) la dialéctica de las formas de valor, cuya culminación es la forma dinero (forma general de existencia del capital); y 3) la forma de capital (en cuanto sujeto). Para cada uno de estos temas se presentan dos o tres trabajos, elaborados por tres filósofos y dos economistas políticos, quienes sustentan que la dialéctica de Marx está estrechamente relacionada con la dialéctica de Hegel, principalmente la desarrollada en su *Lógica*.

<sup>1</sup> "El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada [...]" (G.I:28). "Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo —cuya contrafigura abstracta es su concepto— es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación, tienen que derivar todas las contradicciones de la producción burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse" (G.I:273).

<sup>2</sup> En el apartado II de este prólogo se describe brevemente el significado de la *nueva*

Debemos señalar que este libro está enmarcado en un proyecto teórico más amplio, el cual tiene por objetivo el análisis lógico y la crítica de la economía capitalista y, por tanto, del capital como su sujeto, tomando como método básico la dialéctica sistemática. Sin desarrollarlas con todo rigor, juzgamos útil incluir, en forma abreviada, algunas consideraciones relativas a los dos temas principales sobre los que gira este libro: el problema del sujeto de la producción capitalista y la (nueva) dialéctica para después presentar los resúmenes de los ensayos que conforman el libro.

#### I. SOBRE EL SUJETO DE LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA

¿Por qué desarrollar una concepción del *capital como sujeto*? El sentido de esta pregunta y de su respuesta se encuentran en que para Marx los "hombres" no son rigurosamente los "sujetos" (en sentido ontológico pleno) de la producción capitalista, sino el *capital*. Sobre el capital como sujeto, da indicaciones en varios pasajes de sus textos. En los *Grundrisse*, Marx afirma que el capital es "la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa" (G. I:28) y más adelante lo señala como "El valor" que "entra en escena como *sujeto*" (G. I:251). En su máxima obra, *El Capital*, éste es caracterizado como "un sujeto automático", "el sujeto de un proceso", "sujeto dominante", "una sustancia en proceso, dotada de movimiento propio", "valor en proceso, dinero en proceso" (C. I. I:188-189). En ambos textos, la definición del capital como "valor que se valoriza a sí mismo", lo supone como el sujeto del proceso de la producción capitalista. Para Marx, el capital como sujeto es un concepto que pertenece específicamente al modo de producción capitalista.

Respecto de los hombres, Marx señala que, en el capitalismo, éstos se presentan como personificaciones de categorías económicas. Así lo señala de manera explícita en el prólogo a la primera edición del tomo I de *El Capital*: "aquí sólo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadoras de determinadas relaciones e intereses de clase" (C. I. I:8).<sup>3</sup> En el tomo III indica con toda claridad que "[l]os principales

<sup>3</sup> "En el curso de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas, como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente" (C. I. I:104). "En su condición de portador [Träger] consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista. Su persona, o más precisamente su bolsillo, es el punto de partida y de retorno del dinero. El *contenido objetivo* de esa circulación —la valorización del valor— es su *fin subjetivo*, y sólo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones.

agentes de este modo mismo de producción, el capitalista y el asalariado, sólo son, en cuanto tales, encarnaciones, *personificaciones de capital y trabajo asalariado*, determinados caracteres sociales que el proceso social de producción estampa en los individuos; productos de esas determinadas relaciones de producción" (C.III.8:1116). En los *Grundrisse*, señala con lenguaje hegeliano: "el capital que existe para sí es el *capitalista*", el "obrero, es solamente el trabajo que existe para sí" (G.I:244). Eso significa que, para Marx, los hombres son y no son los sujetos de la producción capitalista. Es decir, los hombres no se presentan como los sujetos propiamente dichos de la producción capitalista, sino como los portadores del movimiento del capital: el obrero es portador en cuanto que personifica al trabajo, la fuente viva del valor y plusvalor y, por tanto, del capital, y el capitalista es portador en cuanto personifica al capital. Esto implica que los hombres, como tales personificaciones, sean considerados los soportes del sujeto capital, por ser los soportes del dinero y de las mercancías (incluida desde luego la fuerza de trabajo) esto es, los verdaderos predicados del sujeto capital. Pero, en un sentido más ontológico que lógico, los hombres pueden ser considerados sus predicados porque, en cuanto sujetos, ellos sólo actúan bajo la figura de predicados, es decir, como capitalistas o como proletarios.

Para dar una breve explicación histórica de esta inversión entre sujeto y predicado, presentamos un pasaje del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en el que Marx expone en forma esquemática su concepción de la historia:

A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de la vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta forma social concluye, por consecuencia, la *prehistoria* de la sociedad humana (CCEP:6).

En este pasaje Marx plantea dos aspectos relacionados entre sí sobre su concepción de la historia. Por un lado, considera que la "prehistoria de la sociedad

---

funciona él como *capitalista*, o sea como *capital personificado*, dotado de conciencia y voluntad" (G.I.1:186-187). "Como capitalista, no es más que capital personificado. Su alma es el alma del capital" (C.I.1:279).

humana" está constituida por los diversos modos de producción basados en las relaciones de producción antagonicas que los hombres han establecido hasta hoy y que terminan con la desaparición del modo de producción capitalista. Y, por otro, considera que el hombre se encuentra en su prehistoria y que, sólo al final de ésta, se pasará a la historia. Hablar de la prehistoria significa que el hombre no ha llegado todavía a ser sujeto (en sentido ontológico pleno), sino que se encuentra en su proceso de constitución como tal, y que sólo llegará a ser un verdadero sujeto después del modo de producción capitalista, con el cual concluirá su prehistoria y empezará su historia. Esta última representaría la posición del hombre como sujeto.

Estos dos aspectos de la concepción de la historia de Marx nos plantean varias interrogantes. Si relacionamos los dos aspectos podemos decir, siguiendo a Fausto,<sup>1</sup> que en la "prehistoria de la sociedad humana", se tiene una serie de juicios en la que el sujeto gramatical es el "hombre" y sus predicados expresan diferentes figuras históricas que corresponden a las distintas formaciones sociales que han conformado esa prehistoria: ciudadano y esclavo, señor feudal y siervo, capitalista y proletario. De aquí que estos juicios podamos expresarlos como: el "hombre" es... ciudadano, el "hombre" es... esclavo, el "hombre" es... señor feudal, el "hombre" es... siervo, el "hombre" es... capitalista, el "hombre" es... proletario; donde la cópula "es..." no representa una relación de inherencia, sino una de reflexión en la que el hombre sujeto sólo aparece reflejado en sus predicados. Sin embargo, eso no significa que, en su prehistoria, el hombre esté completamente suprimido, como postula el pensamiento antihumanista o antianropologista,<sup>2</sup> ni que el hombre esté completamente puesto, como postula el pensamiento humanista o antropologista. A nivel de su prehistoria, el hombre, en cuanto sujeto, está ahí, aunque negado (o presupuesto), es decir, existe sólo a partir de sus predicados; que en lugar de ser sus determinaciones como sujeto, son de hecho negaciones de él mismo como tal. Lo que resulta es un movimiento de reflexión del sujeto en el predicado, que hace del predicado un sujeto. No se trata del sujeto al final de su prehistoria,

<sup>1</sup> Véase Ruy Fausto. *Marx: lógica e política*, t. I, primera parte del capítulo I, 1982, pp. 27-37, y t. II, Introducción general al segundo capítulo, 2002, pp. 187-194.

<sup>2</sup> Por ejemplo, el estructuralismo althusseriano postula estructuras sociales sin sujeto: "Esta fórmula ('proceso sin Sujeto' ni Fin[es]) tiene todo lo necesario para atentar contra las 'evidencias' del sentido común, vale decir (Gramsci), de la ideología dominante" (Althusser, 1974:73). Muchos pensadores posmodernos también son antisujeto, ya sea porque el sujeto es un símbolo de la modernidad (véase, por ejemplo, Derrida, 1978) o porque el sujeto es humanista (véase, por ejemplo, Vatimo, 1988). Para consultar un análisis interesante sobre el sujeto en el pensamiento posmoderno, véase Paul Marie Rosenau, capítulo 3, 1992.

sino del sujeto al interior de ésta. Se ha señalado, sin embargo, que esta concepción de la historia de Marx es teleológica ¿Acaso esta concepción supone una perspectiva teleológica? Consideramos que no es así, puesto que la historia actual es, para Marx, la "historia natural" del hombre, entendiéndola, a la manera de Adorno, como una historia en la que los hombres no son sujetos."

Estas concepciones del capital como sujeto y de los hombres como sus portadores (o bien como predicados del sujeto capital) de Marx, contrasta con la concepción que de ellos tienen las diferentes escuelas de pensamiento económico del capitalismo (sean éstas clásica, neoclásica, keynesiana o neoricardiana, entre otras). Veamos brevemente dos de éstas.

La visión sobre la teoría del capital de origen neoclásico contrasta con la visión de Marx desde el punto de partida: el sujeto económico social que está en el fundamento de toda la aproximación teórica. Para la visión ortodoxa el sujeto económico por excelencia es el consumidor, que es el personaje por excelencia del individualismo metodológico. Esta idea se fundamenta en el trabajo de Ramsey (1936), y no cobra toda su fuerza sino hasta el desarrollo pleno de la ortodoxia, ahora denominada de los "Nuevos clásicos", en los trabajos de Lucas y Barro. La denominación esencial se encontraría en la idea de que este enfoque se fundamenta en la teoría de la elección (choice theoretic), con base en el despliegue de lo económico como el campo de la maximización de los agentes racionales. Su presunta inserción en la visión clásica tiene su origen en la noción de que la economía se sustenta en las acciones de los individuos en referencia, de alguna manera, al individuo egoísta que postula Smith (1999).

Sin embargo, se podría decir que esta idea se recoge plenamente en tres de las fuentes esenciales del pensamiento neoclásico, desde los trabajos de Walras (1905), y ciertamente en los desarrollos de Hicks (1971), Samuelson (1966), y en los dos desarrollos más importantes de la teoría del equilibrio general, en Arrow y Hahn (1971) y en Debreu (1959). Respecto de la noción de capital, en todos ellos aparece una dificultad esencial: el famoso K de la función de producción no se sabe qué es. No es evidente si es una "cosa", masilla,

▼ Cita Theodor W. Adorno (1989). *Dialéctica negativa*, particularmente "Historia natural" e "Historia y metafísica" del capítulo II de la tercera parte, pp. 352-359. En este texto Adorno retoma a Marx en un pasaje que ya citamos parcialmente: "Dos palabras para evitar equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son *personificaciones de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas" (C.I.1:8).

plastilina o una masa de dinero. Pero tampoco se diferencian sus precios; ni los medios de producción con los activos de capital, y éstos respecto del dinero. En la expresión del equilibrio general, todos esos precios se igualan con las preferencias intertemporales de los individuos. La definición de base está dada por estos últimos, pues es donde se plasma la acción del agente ("sujeto") social de base, el consumidor. Esta constituye la fuente de confusión más relevante en las teorías de corte ortodoxo. No sólo no se sabe qué es el capital, sino que no se sabe cómo interactúan sus diferentes precios.

Existen dos momentos en el desarrollo de la teoría ortodoxa que es conveniente destacar como indicadores de los problemas de la teoría del capital que de ella surgen. Uno es el célebre debate entre Samuelson (1962) y Garegnani (1962) acerca del concepto de capital, que se desprende de los planteamientos hechos por Sraffa en el libro *Producción de mercancías por medio de mercancías* (1960). En este texto se cuestiona directamente uno de los resultados más importantes que se desprenden de la teoría de la producción neoclásica: a variaciones (aumentos) en los precios de los "factores básicos de la producción" (es decir, en dicha visibn, el trabajo y el capital), se sigue que los agentes optimizadores (las empresas) deberían utilizar menos de tales factores. Este mecanismo es esencial en la teoría ortodoxa de los precios para garantizar el pleno empleo del trabajo y del capital. De no cumplirse, sus precios tendrían que reducirse a cero. La demostración de Sraffa (1960), planteada en el capítulo XII, revela que en un modelo de producción que cumple con los requisitos neoclásicos, se puede dar una reversión (reswitching) en el uso de los factores, contradiciendo los postulados de equilibrio general básicos. Sin embargo, el debate que levanta Garegnani tiene una incidencia mayor sobre las debilidades del concepto de capital. De hecho, se aplica a cualquier noción que presenta al capital como una cosa y no como una forma de valor. El debate subsiguiente mostró que la debilidad no se encontraba en alguna técnica de agregación o en un índice *ad hoc*. El problema está en que se tiene un concepto de capital y dos precios: uno como medio de producción, es decir, una mercancía producida por medio de mercancías, y otro como tasa de ganancia.

Es notable que el único economista de origen ortodoxo que reconoció este problema y propuso una solución inteligente fue Keynes (1936). La teoría de los dos precios de Keynes reconoce que hay una dificultad con el precio del capital, que no sólo se reduce a la relación entre los precios de los medios de producción y su tasa de rendimiento, sino también se extiende al precio del dinero, lo que conduce a la teoría de la preferencia por la liquidez. Estos aspectos son muy sugestivos para los avances recientes propuestos por la escuela poskeynesiana, que ha rechazado el tratamiento elaborado por Tobin, mediante su coeficiente  $q$ , el cual mostraría la relación entre activos productivos y el valor de mercado del capital, dado por su rendimiento real.

Como se puede observar, para estas corrientes de origen neoclásico el capital no es considerado como una sustancia valor que se transformó en sujeto, sino que se define, podríamos señalar, por sus predicados, es decir, por las formas materiales (cosas) de existencia que éste toma a lo largo de su propio movimiento, o por sus precios o formas de valorización. Todo eso implica, además, para todas las corrientes teóricas diferentes del marxismo, que el capital no sea un concepto históricamente determinado que pertenece exclusivamente al capitalismo, sino un concepto ahistórico que no se diferencia a lo largo de la prehistoria de la sociedad humana. De igual manera, al contrario de Marx, estas corrientes ponen a los hombres individuales como sujetos, al considerarlos como *agentes* económicos individuales autónomos, que por medio de sus decisiones, como consumidores o productores, generan el sistema económico. De esa manera, tales teorías pueden calificarse como humanistas o antropologistas. Sin embargo, existen otras corrientes que, por el contrario, consideran al hombre como un ente que ha sido suprimido por la estructura económica. En ese sentido, tales teorías pueden calificarse como antihumanistas o antiantropologistas; el caso más extremo es considerar al hombre como capital humano.

## II. SOBRE LA DIALÉCTICA

La naturaleza de la dialéctica es uno de los temas más polémicos en la crítica de la economía política de Marx; temática sobre la que Cste nunca escribió un texto. No hay duda de que en *El Capital* y otros escritos la dialéctica hegeliana influyó claramente en Marx. Sin embargo, hasta ahora, ha sido difícil explicar no sólo toda la complejidad de la influencia de Hegel en Marx, sino además la llamada *lógica dialéctica*, que continúa siendo un objeto difícil de definir.

¿Por qué intentar hacer una interpretación o reconstrucción dialéctica de la crítica de la economía política de Marx? Sin pretender dar una respuesta amplia a esta pregunta, creemos, por un lado, como el mismo Marx señala, que si la ciencia debe adoptar una lógica propia en relación con el carácter peculiar del objeto bajo investigación, la producción capitalista requiere necesariamente de un método peculiar que la pueda captar como una realidad invertida, producida y dominada por el capital. Este método lógico es la dialéctica sistemática. Por otro lado, consideramos que la dialéctica está, de cierto modo, destruida, lo que supone su necesaria reconstrucción. En efecto, la dialéctica usada por Marx no sólo ha sido rechazada y criticada sino, además, vulgarizada a lo largo de la historia del marxismo, lo que ha dado origen a interpretaciones distorsionadas de su crítica de la economía política. Mucho antes de lo que se llamó *la crisis del marxismo*, sucedida a finales de los sesenta,

la dialéctica no sólo experimentó crisis, sino además fue rechazada y vulgarizada por marxistas y no marxistas. Sobre esto existen bastantes ejemplos, de los cuales consideramos útil presentar algunos.

En primer lugar podemos señalar lo que llamaríamos la "vieja dialéctica" de la escuela soviética del 'materialismo dialéctico' (conocida como Diamat), cuyas raíces se encuentran en la versión vulgarizada de Engels y Plejánov. Ésta se presentó como una visión universal del mundo y como un método universal. Según Engels, las leyes generales de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento, deberían adecuarse a las "tres leyes" de la dialéctica que él postuló (véase, Engels, 1975:58). En realidad, esa 'vieja dialéctica' se presenta como un simple conjunto de ejemplos con total ausencia de sistematicidad. En sus *Cuadernos filosóficos* Lenin señalaba que, en Plejánov, la dialéctica "recibe habitualmente una atención inadecuada: la identidad de contrarios es entendida como una suma de Ejemplos" ("por ejemplo, una simiente", "por ejemplo, el comunismo primitivo") y que ese formalismo "rige en cuanto a Engels" (Lenin, 1974:326). Pero no sólo eso. Al señalar en sus escritos sobre la crítica de la economía política de Marx que el método usado por éste es una unidad de lo lógico y lo histórico, Engels funde en una sola dialéctica la dialéctica sistemática y la dialéctica histórica. Con esto contradice al propio Marx que explícitamente disocia una de la otra.

El método "lógico-histórico" de Engels ha tenido una gran influencia en las interpretaciones, equivocadas a nuestro parecer, de autores marxistas contemporáneos (tales como Ronald Meek, Paul Sweezy, Ernest Mandel y muchos otros).<sup>7</sup> Sartre es un caso posterior que es necesario mencionar porque muestra claramente la disociación entre la lógica de Hegel y la de Marx. En efecto, si bien encontramos en su *Crítica de la razón dialéctica* cierta influencia de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la lógica de *El Capital* está completamente ausente. En este mismo sentido, no podemos dejar de mencionar los textos de Althusser, que tuvieron gran influencia en el pensamiento marxista. Al considerar que la dialéctica de Hegel no sólo es idealista, sino contraria a la de Marx, Althusser pretendió mostrar el no hegelianismo de Marx.<sup>8</sup> Creemos que Althusser y los althusserianos, que trabajaron mucho sobre *El Capital*, no

<sup>7</sup> A este respecto pueden verse los trabajos de C. Arthur (1996), J. Weeks (1981), T. Sekine (1986) y M.L. Robles Báez (1999).

<sup>8</sup> "Si hemos podido establecer, con bastantes pruebas para afirmarlo, que el discurso de Marx es en su principio extraño al discurso de Hegel, que su dialéctica (...) es totalmente diferente de la dialéctica hegeliana,... Y si ese análisis y esa dialéctica no son, como creemos, sino una sola y misma cosa, no basta, para explicar su producción original, señalar que ella sólo ha sido posible al precio de una ruptura con Hegel..." (Althusser, 1969:57).

conocen a Hegel, o el Hegel de ellos es realmente irreconocible.<sup>9</sup> La influencia de Althusser ha llegado hasta nuestros días por medio del pensamiento materialista posmoderno.<sup>10</sup> Ésta es una nueva corriente marxista en Estados Unidos que, siguiendo los fundamentos filosóficos de Althusser, nos presenta la dialéctica como una filosofía de la contradicción y envejecida de esencias. Con esto rompe con las categorías básicas de toda lógica dialéctica, particularmente de la dialéctica de Hegel (como las de totalidad, esencia y apariencia, entre otras), y critica, además, la tradición hegeliano-marxista de la historia por ser teleológica y esencialista. El pensamiento posmoderno actual sigue el mismo camino. Considerando que el marxismo es hijo de la Ilustración, esta corriente de pensamiento critica a Marx en muchos sentidos, incluido su método lógico; la mayoría de los pensadores posmodernos rechazan el modelo marxista, entre otras causas, por ser un modelo de esencia y "apariciencia" (la idea de que el mundo empírico, "apariciencia", está causalmente conectado a niveles más profundos, las estructuras y procesos de lo real, "la esencia").<sup>11</sup>

En las escuelas del pensamiento económico encontramos el mismo fenómeno. El rechazo a la crítica de la economía política de Marx por parte de la mayoría de estas escuelas ha estado fundamentado, entre otras razones, en el método dialéctico usado por Marx y en su comparación con la teoría económica de Ricardo. De esto podemos ofrecer algunos ejemplos. Las interpretaciones críticas al llamado *problema de la transformación* de Marx (es decir, la relación entre los valores del tomo I y los precios de producción del tomo III de *El Capital*) es una muestra clara de la falta de comprensión de la articulación dialéctica y, por tanto, contradictoria, de los momentos de la estructura lógica de *El Capital*. En efecto, algunas interpretaciones, como la de Böhm-Bawerk,<sup>12</sup>

<sup>9</sup> La ausencia casi total de referencias a los textos de Hegel en su lectura filosófica de *El Capital* que es *Para leer El Capital* nos parece en sí mismo un síntoma de esto.

<sup>10</sup> Véase Antonio Callari y David Ruccio (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*, Wesleyan University Press, Hanover y Londres, 1996. El grupo que conforma esta corriente edita la revista *Rethinking Marxism*, Universidad de Massachusetts-Amherst, Estados Unidos.

<sup>11</sup> Para un interesante análisis sobre la crítica del método lógico de Marx planteada por el pensamiento posmoderno, véase Sarup, Madan (1993). *An Introductory to Post-Structuralism and Postmodernism*, University of Georgia Press, Estados Unidos.

<sup>12</sup> En su obra polémica sobre Marx, Böhm-Bawerk sostiene que en el corazón del sistema marxista hay una "gran contradicción" (formal, no dialéctica) que hace que éste tenga "un pasado y un presente, pero no tiene un futuro duradero. En mi opinión, entre todos los sistemas económicos, los que con mayor seguridad están consagrados a la declinación son los que se basan, como el marxiano, en un vacío fundamento dialéctico" (Böhm-Bawerk, 1978:125).

la de Samuelson<sup>13</sup> y más recientemente la de Duménil y Lévy,<sup>14</sup> sostienen que la relación entre estos dos momentos es de ruptura, de corte, de separación, como si cada uno estuviera fuera del otro. Si la relación se concibe así, implica que no puede haber posición del pasaje de uno al otro. De ahí que esa relación no sea vista como una relación dialéctica, sino como una antinomia irresoluble. Otras interpretaciones, como la solución algebraica proporcionada por Bortkiewicz, basada en la lógica lineal y admirada por el pensamiento neoricardiano, ven que la relación entre estos dos momentos es de continuidad y coherencia formal, pero, también, de ausencia de contradicción dialéctica. Con Piero Sraffa, la influencia del pensamiento ricardiano en el marxismo tuvo una revitalización, al grado que algunos autores la han denominado *escuela marxista-neoricardiana*. Los autores que siguen esta escuela han señalado que en los escritos de Sraffa están las bases para solucionar todos los problemas contradictorios que Marx no pudo resolver en sus teorías del valor y de los precios.<sup>15</sup> En realidad, la mayoría de estos autores leen los escritos económicos de Marx sólo bajo una lógica lineal, en la que la dialéctica no tiene cabida; los más cuidadosos llegan a lo mucho a encontrar la contradicción en Marx, pero en lugar de asumirla, la rechazan.

Siendo un estudioso y admirador de Marx, Joseph Schumpeter tampoco pudo entender el método de éste. Al señalar que "Marx no traicionó jamás la ciencia positiva con la metafísica",<sup>16</sup> Schumpeter pretende reducir el método dialéctico (metafísico) de Marx a otro que corresponde al de la ciencia económica como "análisis positivo". Con esa concepción metodológica de la teoría de Marx, Schumpeter calificó a éste de ser un gran epigono de Ricardo. La admiración por Marx y la falta de comprensión de su método se repiten en Joan Robinson.

<sup>13</sup> "Considere dos sistemas alternativos y discordantes. Escriba uno. Ahora transfórmelo romando una goma y bórrelo. Después reemplácelo con el otro. ¡Voilà! Ha completado su algoritmo de transformación" (Samuelson, 1971:440). Samuelson califica a Marx como un "posricardiano menor".

<sup>14</sup> Duménil y Lévy consideran, por un lado, que la "ley del valor" pertenece a una economía no-capitalista de mercancías donde hay intercambio pero no existe capital y, por tanto, tampoco competencia capitalista; mientras que, por otro, la "ley del intercambio" (es decir, la ley de los precios de producción) pertenece a una economía capitalista de mercancías donde la ley del valor deja de explicar la formación de los precios (Duménil y Lévy, 1986).

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, a Ian Steedman (1985) quien considera que el "problema de la transformación" en los planteamientos de Marx es falso, pues no hay relación alguna entre valor y precio.

<sup>16</sup> Joseph Schumpeter. *Síntesis de la evolución de la ciencia económica y sus métodos*, citado por Giulio Pietranera. "La estructura lógica de *El Capital*", en *Estudios sobre el capital*, Siglo XXI Editores, México, 1977, p. 28.

En su *Introducción a la economía marxista*, J. Robinson considera que el pensamiento de Marx es metafísico;<sup>17</sup> en su "Carta abierta de un keynesiano a un marxista", se pregunta retóricamente "¿Qué pinta Hegel entre yo y Ricardo?" (Robinson, 1976: 352); y en su "¿Parce increíble, verdad?" señala "es imposible hablar en inglés a un marxista porque sólo comprende el 'hegelés', una lengua que nunca he dominado y que, en todo caso, considero un medio de comunicación muy deficiente cuando se trata de conceptos de lógica pura" (Robinson, 1976:332). J. Robinson, al igual que Schumpeter, no comprende que no es que Marx sea metafísico, sino que es la metafísica de la realidad capitalista, es decir, una realidad invertida en la que el capital en cuanto a abstracción real como sujeto, domina y somete a los seres humanos, la que impone el método lógico apropiado para su estudio, y que Marx sólo pudo repensar cuestiones tales como el concepto de *capital*, de una manera diferente a la de Ricardo, gracias a su conocimiento de la filosofía y la lógica de Hegel.

En sus *Principios de economía*, Alfred Marshall no sólo rechaza a Marx por tener una teoría del valor contraria a la "expuesta por Ricardo, como lo es al sentido común", sino además porque muchas de las premisas de su teoría "está[n] oscurecida[s] por misteriosas frases hegelianas..." (Marshall, 1954:482-483). En su *Teoría e historia*, L. von Mises hace una crítica soez al materialismo dialéctico de Marx en la cual señala que "la dialéctica tiene una función meramente ornamental en las contribuciones de Marx y Engels" (Von Mises, 1975:96) y que muchas de sus proposiciones son puros "trucos dialécticos". El marxismo analítico es quizá el caso actual más extremo; John Roemer, una figura prominente de esta escuela, rechaza vehementemente la lógica dialéctica utilizada por la ciencia social marxista, incluso tildando de oscurantistas a aquellos que la utilizan, y a la que denomina peyorativamente como la "yoga del marxismo".<sup>18</sup> Pero ¿qué ponen en su lugar? Lo que añaden es la teoría de

<sup>17</sup> "Los académicos ni siquiera pretendían comprender a Marx. Parecíame a mí que, aparte del prejuicio, para ellos constituían una barrera sus hábitos metafísicos de pensamiento del siglo diecinueve, ajenos a una generación educada para investigar el significado del significado. Por consiguiente, traté de traducir los conceptos de Marx a un lenguaje comprensible para el académico. Esto desconcertó y enojó a los marxistas declarados, para quienes la metafísica es preciosa por sí misma" (Robinson, 1981:2).

<sup>18</sup> "No considero que exista una forma específica de lógica o explicación marxista. Con demasiada frecuencia el oscurantismo se protege detrás del ejercicio consistente en emplear términos sofisticados y lógica utilizada. La yoga del marxismo se llama 'dialéctica'. La lógica dialéctica se funda en diversas proposiciones que pueden tener cierto atractivo inductivo, pero están lejos de constituir reglas de inferencia, por ejemplo, cuando asevera que las cosas se convierten en sus contrarias y que la cantidad se torna calidad. En la ciencia social marxista, a menudo se emplea la dialéctica para justificar un tipo de razonamiento teleológico muy débil" (Roemer, 1989:219).

juegos y la economía neoclásica y, más específicamente, los microfundamentos al nivel de la elección racional de los individuos.

A pesar de la vulgarización, crítica y crisis de la dialéctica, de la crisis del marxismo de los años sesenta y de la caída del Muro de Berlín en 1989, durante la última década del siglo XX y lo que va del XXI, se ha publicado un número considerable de escritos de autores que pretenden hacer una reconstrucción de la dialéctica de Hegel y de Marx, y de su importancia en la crítica de la economía política de este último.<sup>41</sup> En el mundo anglosajón, los trabajos de algunos de estos autores han creado una nueva tendencia que, sin consolidarse todavía como una escuela de pensamiento, ha sido denominada de varias maneras: la "Nueva dialéctica", el "Nuevo marxismo hegeliano" o bien "Dialéctica sistemática". ¿Cuáles son las características de la dialéctica que esta tendencia considera y que nos parecen diferentes de la dialéctica tratada con anterioridad? En primer lugar, observamos que en vez de centrarse en la dialéctica histórica (que enfatiza la relación entre la filosofía de la historia de Hegel y el materialismo histórico marxista), esta corriente se centra en la dialéctica sistemática (que enfatiza la relación entre la *Filosofía del derecho* y la *Lógica* de Hegel, y los *Grundrisse* y *El Capital* de Marx). Consideramos que con esto se pretende, además, romper la disociación entre filosofía (Hegel) y la economía (Marx) que ha regido el pensamiento (dualista) del marxismo clásico por mucho tiempo. En segundo lugar, observamos que la dialéctica sistemática es retomada como un discurso riguroso, crítico, sistemático, que investiga los fundamentos del marxismo y que, en particular, trata de articular las categorías que permitan conceptualizar la producción capitalista actual como un todo concreto existente dominado por el capital. En ese sentido, Arthur hace una caracterización general de la dialéctica sistemática que, por su importancia y claridad, nos permitimos citar:

A nivel filosófico es una manera de trabajar con conceptos que permanecen abiertos y fluidos y sobre todo interconectados de manera sistemática. Metodológicamente pone énfasis sobre la necesidad de un orden claro de presentación, que, sin embargo, no es lineal, puesto que el punto de partida no es algo dado en forma empírica o axiomática, sino que requiere ser cuestionado. A nivel epistemológico insiste en la reflexividad de la relación sujeto-objeto. A nivel ontológico se dirige a totalidades y a su comprensión por medio de categorías interconectadas de manera sistemática, que son más o menos distinguidas de órdenes que siguen una

<sup>41</sup> Nos referimos a autores como C.J. Arthur, P. Murray, G. Reuten, M. Williams, J. Benaji, R. Bhaskar, M. Postone, T. Sekine, T. Smith y otros; y en América Latina a R. Fausto, E. Dussel, M.L. Robles y otros.

secuencia histórica. Textualmente prefiere mirar de nuevo a Hegel y Marx, dejando de lado las interpretaciones esclerosadas tradicionales. De modo sustancial reexamina o reconstruye la teoría marxista a la luz de los protocolos anteriores (Arthur, 2002:5).

En tercer lugar, observamos que si bien las interpretaciones o reconstrucciones de la dialéctica de Hegel y Marx que hacen los autores que conforman esta nueva tendencia no son homogéneas, todos ellos intentan hacer una rigurosa sistematización dialéctica del trabajo de Marx en varios caminos. Desde luego, sus diferencias suponen que la crítica de la economía política de Marx sea, hasta cierto grado, objeto de una reconstrucción y que algunos autores se contradigan entre sí en varios aspectos.

El objetivo de este libro es precisamente presentar algunos de los trabajos de estos autores con toda la riqueza de sus diferencias. Como se señaló antes, estos trabajos están organizados con vistas a la reinterpretación o reconstrucción dialéctica del concepto marxista de *capital* en cuanto sujeto de la sociedad capitalista.

### III. RESUMEN DE LOS ARTÍCULOS

En relación con el trabajo abstracto se presentan tres artículos: con la perspectiva de lo que se ha denominado teoría de la "forma-valor". "Geert Reuten en "El trabajo difícil de una teoría del valor social: metáforas y dialéctica sistemática al principio de El *Capital* de Marx" hace un análisis crítico de los defectos de las teorías del valor marxistas basadas en los conceptos de *trabajo abstracto incorporado* —concepto que considera como un residuo del naturalismo (trabajo fisiológico) de la economía clásica en Marx— y de *trabajo abstracto* —concepto que considera ha sido difícil de comprender por la falta de claridad de Marx en el tipo de abstracciones, analíticas o dialécticas, que usa en El *Capital*. Esto le permite cuestionarse si Marx tiene una teoría del valor "verdaderamente social". Tomando como método la lógica dialéctica de Hegel, la teoría de la "forma-valor" considera que el origen de las relaciones capitalistas se basa en la disociación entre las actividades de la producción y el consumo; disociación que solo es superada por la asociación que se realiza mediante las relaciones de intercambio. En este contexto, sostiene Reuten, se requiere necesariamente

<sup>29</sup> A este respecto, cfr. Reuten, Geert. "Value as Social Form", en Michael Williams (1988). *Value, Social Form and the State*, Macmillan Press, Londres; y Geert Reuten y Michael Williams (1989). *Value-Form and the State. The Tendencies of Accumulation and the Determination of Economic Policy in Capitalist Society*, Routledge, Londres y Nueva York.

que los insumos y los productos sean reducidos a una forma unitaria, o a un denominador común, universal, puesto que la relación de intercambio tiene que ser una que adopte una *forma unitaria*. El *valor* es el *sui generis* de este denominador común. De esta manera, el valor puede determinarse sin la consideración del trabajo. Este artículo representa, así, no sólo una crítica a la teoría del valor-trabajo de Marx, sino una reconstrucción de la teoría del valor. Al final, Reuten presenta lineamientos generales de cómo los defectos de las teorías marxistas del valor pueden superarse para reconstruir una verdadera teoría del valor.

El trabajo de Patrick Murray, "La teoría del valor trabajo 'verdaderamente social' de Marx: el *trabajo abstracto* en la teoría marxista del valor", es una reinterpretación del concepto de trabajo abstracto de Marx (del primer capítulo del tomo I de *El Capital*). Para Murray, la categoría de "forma social" es la que permite comprender mejor la teoría del valor de Marx como una teoría de la forma social específica de la riqueza y del trabajo en el capitalismo. Al contrario de la tradición marxista, la cual considera que el trabajo abstracto es el trabajo que produce valor, Murray sostiene que, mientras el concepto de *trabajo que produce valor* depende del de *trabajo abstracto*, no son el mismo concepto: este último es un concepto analítico de trabajo a-social en cuanto trabajo fisiológico aplicable en general, mientras que el trabajo que produce valor es una clase específica histórica de *trabajo abstracto en práctica*, es decir, trabajos particulares que producen mercancías y que involucran prácticas sociales reales, que los validan como trabajo abstracto al momento en que las mercancías son intercambiadas por dinero en el mercado. A este concepto de trabajo lo denomina trabajo "prácticamente abstracto"; que es específico de la forma social capitalista. Murray señala que Marx tiene otro concepto de trabajo en el capítulo V del tomo I: el *trabajo en general*. Este último concepto, sostiene Murray, identifica y reúne, en forma general, los rasgos esenciales de cualquier acto real de trabajo humano. La distinción entre el trabajo abstracto en cuanto trabajo fisiológico y el trabajo "prácticamente abstracto" le permite, por un lado, resolver lo que llama el *dilema de Rubin*, por no distinguirlos, y por otro, rechazar el cuestionamiento de Reuten de que Marx tiene un concepto de *trabajo abstracto incorporado* que no le permite tener una teoría del valor "verdaderamente social".

En "La dialéctica de la conceptualización de la abstracción del trabajo", Mario L. Robles Báez sostiene que las relaciones lógicas entre las principales proposiciones sobre la naturaleza de las determinaciones de la abstracción del trabajo de Marx pueden explicarse por medio de las nociones dialécticas de presuposición y posición; nociones cuya relación es de negación (dialéctica). Para contrastar esto el autor realiza un análisis de las relaciones dialécticas de las diferentes nociones de la abstracción del trabajo que Marx presenta en

cuatro textos. En la Introducción a los *Grundrisse*, se presenta la relación dialéctica entre dos nociones de trabajo-en-general: la primera representa una abstracción que corresponde al universo general antropológico y, por tanto, a toda forma social del trabajo, la cual es la presuposición a la posición social de la abstracción del trabajo que corresponde a la forma de existencia del trabajo social en el capitalismo. De esta manera, se argumenta que la segunda noción corresponde a una forma de abstracción del trabajo socialmente determinada que niega a la primera. En el fragmento de la versión primitiva de la *Contribución* se presenta, en primer lugar, el hecho de que, para Marx, el sistema de la producción capitalista está determinado por una relación social de producción fundada en la apropiación por el trabajo propio de los productores independientes, lo cual implica que las relaciones de apropiación de trabajo ajeno que estos productores establecen —por la mediación de sus propias mercancías en el intercambio— sea el resultado de esta forma de apropiación por el trabajo propio. Como en el intercambio las particularidades de los trabajos propios de los productores —objetivados en las mercancías— necesariamente tienen que ser abstraídas para que éstas puedan relacionarse como iguales y ser commensurables, estos trabajos se transforman aquí en su contrario, es decir, en la forma social de trabajo general objetivado, indiferenciado, forma que a su vez supone que las mercancías hayan adoptado la forma de dinero. El trabajo aparece así como la mediación social por la cual el sistema en su totalidad se reproduce. En el capítulo I de la *Contribución*, la abstracción del trabajo resulta de una reducción real —tanto cualitativa como cuantitativa— de los trabajos privados objetivados en la producción de las mercancías que se realiza en la esfera del intercambio. Esto implica que el trabajo social abstracto se encuentra como trabajo presupuesto en el trabajo privado de los individuos —objetivado en la producción de las mercancías— y que sólo es puesto objetivamente como trabajo social al validarse —prácticamente en y durante el proceso del intercambio mercantil— por mediación de la forma dineraria que adoptan las mercancías. Lo primero que Robles señala al analizar la primera sección del tomo I de *El Capital* es que el trabajo abstracto no es para Marx una generalización simple, ya sea mental o fisiológica. El trabajo en sentido fisiológico es, para Marx, el presupuesto del trabajo abstracto. Según Robles, la posición del trabajo social abstracto es explicada por Marx por medio de un doble movimiento: el primero corresponde al pasaje del trabajo fisiológico —en cuanto presuposición o determinación antropológica general— a su posición como determinación inmediata al interior del universo de la producción mercantil capitalista; el segundo corresponde al pasaje del trabajo fisiológico —como determinación inmediata en la producción— a su posición como trabajo social abstracto en el intercambio mercantil, por mediación de la forma dineraria del valor de las mercancías. En la parte final, el

autor argumenta que al pasar a la segunda sección del tomo I, el trabajo abstracto es presentado por Marx como una determinación puesta por el capital mismo.

Sobre las formas de valor, se presentan dos trabajos: en "La necesidad del dinero: cómo Hegel ayudó a Marx a superar la teoría del valor de Ricardo", Patrick Murray expone la lógica dialéctica de la forma-valor de Marx, enfatizando la influencia que éste recibió de la filosofía y la lógica dialéctica de Hegel para superar la teoría del valor de Ricardo. Al contrario del modelo clásico de esencia-apariencia utilizado por Ricardo, en el cual no admite una relación entre valor y precio, Murray sostiene que Marx utiliza, no sin una crítica, la lógica hegeliana de la esencia, en la que esta última aparece necesariamente como algo diferente a sí misma, para mostrar la necesidad de que el valor, en cuanto ser de reflexión, tenga una expresión externa que no sea idéntica a sí misma, es decir, la forma dinero (precio). Según Murray, Marx presenta su teoría del valor en dos movimientos: el primero va del valor de cambio (apariencia), al valor (esencia); el *valor* es el término que Marx utiliza para la forma específica, enigmática y oculta que el trabajo (enajenado) adquiere en el capitalismo. El segundo, que corresponde al análisis de las formas de valor, va del valor a su forma de expresión en el dinero (precio), que es la forma final del desenvolvimiento dialéctico del valor de cambio. Con esto, Murray prueba que la diferencia entre valor y precio no es nominal. El hecho de que el valor no es algo más allá o externo al movimiento real del precio, sino aquello que lo sujeta, supone que el valor y el precio pueden divergir. Finalmente, introduce el concepto de capital de Marx para señalar que las lecciones de lógica que Marx aprendió de Hegel son centrales no sólo para la superación de la teoría ricardiana del valor, sino para su teoría del capital.

En "La dialéctica de la forma de valor o la génesis lógica del dinero", Mario Robles sostiene que lo que Marx trata en las formas de valor es la génesis lógica, no histórica, del dinero; génesis que es el desenvolvimiento dialéctico de las formas de valor (de cambio) y que culmina con la forma dinero. Desde la perspectiva metodológica, se muestra que Marx utiliza, en varios sentidos, la dialéctica sistemática en este desenvolvimiento. Por una parte, se muestra que el orden lógico de las formas de valor corresponde a diferentes movimientos: uno que va de la forma más simple y abstracta a la forma más compleja y concreta; otro que va de la categoría de simplicidad a la de multiplicidad y de esta última a la de unidad-en-la-multiplicidad; y finalmente uno en que el desenvolvimiento de la forma de equivalente responde al silogismo individual-particularidad-universalidad. Se muestra que las nociones hegelianas de "lo uno y los muchos", de "repulsión y atracción", de "medida" y de "forma y materia" son las que permiten comprender estos movimientos. Por otra parte, se muestra que las relaciones dialécticas de exclusión, inclusión y conjunción permiten comprender el desenvolvimiento de la polaridad entre las formas

relativa y equivalente del valor que toman las mercancías, en las diferentes expresiones de valor que conforman las formas de valor. Las propiedades de estas relaciones dialécticas contrastan con aquellas que corresponden a las relaciones formales de equivalencia; relaciones formales que han servido para que algunos autores desarrollen críticas a la lógica de las formas de valor de Marx. Como para Robles la comprensión plena de las formas de valor de Marx requiere del análisis no solo del parágrafo 3 del capítulo 1 del tomo I de *El Capital*, sino además de dos textos de la primera edición alemana —la versión original del capítulo 1, "La mercancía" y el apéndice titulado "La forma de valor"—, la mayor parte de su trabajo está dedicado a la presentación de la dialéctica de las formas de valor contenidas en estos tres textos. En cuanto resultado de esta presentación, el dinero aparece como la forma inmediata de existencia (apariciencia) del valor —y, a la vez, su medida (externa) definitiva— y la mercancía-dineraria como la materialización de la forma-valor. En este sentido, se sostiene que la posición del valor, es decir, su existencia social, sólo se logra cuando éste adquiere la forma de dinero.

Sobre el capital se presentan tres trabajos: en "Hegel, Schelling y el plusvalor", Enrique Dussel desarrolla dos tesis acerca de la relación Man-Hegel. La primera es que la estructura lógica de *El Capital* de Marx se construyó teniendo en cuenta de manera muy precisa el marco general de Hegel, en especial el orden de los momentos y categorías de su *Lógica*. Esta tesis se muestra por la secuencia de los siguientes momentos y categorías en ambos textos: ser-valor, ser determinado-mercancía, cualidad-valor de uso, cantidad-valor de cambio, medida-dinero, pasaje del ser a la esencia-transformación del dinero en capital, esencia-capital, fundamento-producción, mundo de apariencias-circulación (mercado) y unidad de esencia y existencia-realización del capital. Sin embargo, en la segunda tesis, Dussel pretende mostrar que hubo un rompimiento de Marx con Hegel, que se dio al introducir una nueva categoría, a partir de Schelling, que permitió reconstruir totalmente el sistema de categorías hegeliano: el trabajo vivo como la fuente creativa del valor y del plusvalor (ser) y, por tanto, del capital.

La tesis del ensayo de Christopher Arthur, "De la crítica de Hegel a la crítica del capital", es que la crítica de las categorías económicas puede ser modelada sobre la crítica de Hegel. Como teórico de la forma-valor, Arthur señala que este paralelismo surge porque en el intercambio el valor se constituye como una abstracción de toda especificidad de las mercancías, tal como las categorías abstractas de Hegel lo hacen del material a que ellas son aplicadas. En este contexto, Arthur sostiene que si bien el valor es una abstracción material que surge del intercambio mercantil (el valor en su inmediatez), deviene explícito en el dinero (la reflexión y manifestación del valor), para posteriormente devenir su propio fin en la fórmula del capital (el valor en sí

y para sí como capital). El valor es el germen del capital. Así, este último es caracterizado por Arthur como el resultado del automovimiento de la forma producida por medio de la actividad del intercambio, a saber, la forma -valor, que a partir de sí misma se cristaliza a sí misma, se profundiza a sí misma y se despliega a sí misma. En verdad, el punto de vista de Hegel puede ser visto como una absolutización filosófica del punto de vista del capital. A la inversa, "la fórmula general del capital" puede ser vista como un "concepto" en el sentido de Hegel, y al sumergirse en la producción para fundamentar el valor, el capital actúa análogamente a la idea hegeliana en su movimiento, en la incorporación al mundo real. Esta hipótesis es soportada por la demostración, categoría por categoría, de que las formas del valor modelan la dialéctica de la lógica de Hegel. De aquí se sigue que —sea o no que Hegel proporcione un método de valor general heurístico— aun el más objetable de los rasgos del idealismo de Hegel, su aparente pan-logismo, es significativo puesto que esta falsa ontología refleja un mundo invertido en que la lógica ideal del capital se impone sobre los seres humanos.

Por último, en "Sobre algunos momentos del concepto de capital", Mario Robles muestra como los momentos del concepto de *capital*, aparecido en *El Capital* de Marx, pueden articularse de acuerdo con los momentos del concepto de Hegel, universalidad, particularidad y singularidad; momentos que siguiendo una lógica de esencia-apariencia, pueden ordenarse dialécticamente. En cada momento progresivo, el concepto de *capital* se actualiza. Son tres los momentos de la generalidad del concepto de *capital* que aquí se tratan: la apariencia inmediata de la producción capitalista, el pasaje a la esencia del capital —es decir, el capital-en-general— y el pasaje a la apariencia determinada (o mediada) del capital-en-general. En el primero se plantean los presupuestos del capital: la mercancía y sus dos determinaciones: valor y valor de uso, el dinero y su circulación. En el segundo se tratan las (auto)determinaciones que hacen que el valor en cuanto mero valor se niegue al transformarse en capital, y que como tal devenga en el "sujeto dominante" de la producción capitalista. Los fundamentos de la valorización del capital son puestos aquí: la tasa de valorización del capital y el trabajo abstracto como fundamento negado. En el tercer momento las categorías se presentan al nivel de la apariencia determinada del capital. Como en todo pasaje dialéctico, las categorías del momento anterior son negadas y se actualizan: por un lado, el plusvalor y la tasa de plusvalor son negados por la ganancia y la tasa de ganancia, y la tasa de valorización toma la forma de tasa de ganancia; por otro, al introducir el concepto de *competencia*, la tasa de ganancia se transforma en la tasa general de ganancia, en cuanto autodeterminación recíproca de los numerosos capitales.

Etelberto Ortiz Cruz y Mario L. Robles Báez

## EL TRABAJO DIFÍCIL DE UNA TEORÍA DEL VALOR SOCIAL: METAFORAS Y DIALECTICA SISTEMÁTICA AL PRINCIPIO DE EL CAPITAL DE MARX

Geert Reuten<sup>1</sup>

Aunque la ciencia de la naturaleza aparece al principio desprendida del fundamento de un ímpetu científico social,<sup>2</sup> los científicos sociales de los siglos XVIII y XIX se sintieron forzados a presentar sus innovaciones teóricas en términos de metáforas prestadas de las ciencias naturales, en particular de la física (Mirowsky, 1990). A este respecto el nacimiento de la ciencia social marxista en el siglo XIX no es una excepción. Esto es sorprendente porque Marx tuvo plena conciencia del naturalismo de la economía política clásica. Es verdad que no se necesita ser naturalista para usar metáforas tomadas de la física. Sin embargo, las metáforas pueden ser peligrosas (como observa Hegel), si éstas son inevitables. Dentro de la ciencia social marxista, argumentaré que la metáfora de *sustancia del valor*, tal y como fue introducida por Marx (1976), ha desempeñado un papel muy cuestionable. Esta sustancia parece ser considerada como una encarnación o incorporación [*embodiment*] real —al menos dentro de una corriente importante del marxismo. Desde luego, debido a que nuestro pensamiento está tan ligado a nuestro lenguaje, siempre es difícil separar el lenguaje metafórico de lo que pensamos realmente. Sin embargo, es importante tratar de ser conscientes de las metáforas y sus propósitos.

<sup>1</sup> Agradezco a Chris Arthur, Martha Campbell, Mino Carchedi, Paul Mattick Jr., Patrick Murray, Fred Moseley, y Tony Smith por la intensa y valiosa discusión de la versión original de este trabajo, que también se ha beneficiado de los comentarios de Michael Williams y Alexander van Altena, y especialmente de un segundo comentario de Fred Moseley.

<sup>2</sup> Paolucci (1974:108) señala cómo Francis Bacon se inspiró en Maquiavelo, quien tomó las leyes de la política gubernamental [*statecraft*] tal y como la política gubernamental realmente es, en lugar de como debe ser. Sobre la metáfora de la ley natural tomada de "La figura medieval cristiana de Dios en tanto que el soberano que legisla la creación" cfr. Mattick, P. Jr. (1986:113).

Aunque la metáfora *sustancia del valor* fue usada por Marx (1976), no sin un matiz hegeliano, la conexión que hace de esta sustancia como incorporación [embodiment] parece derivada de la economía política clásica. Considero que la combinación de (1) la metáfora de sustancia y el residuo clásico de incorporación [embodiment] con (2) el único método implícito planteado en *El Capital* y, en particular la falta de claridad en cuanto al tipo de abstracciones usadas por Marx, dieron origen a un extenso periodo de nacimiento de una verdadera teoría del valor social (una teoría del valor como fenómeno social puramente institucional). Considero que tal teoría corresponde al espíritu de la teoría de Marx plasmada en *El Capital*. A pesar del rechazo explícito de Marx al naturalismo clásico, el contenido real de *El Capital* frecuentemente parece cargar con los remanentes de tal naturalismo, que puede ser explicado por la falta de claridad en cuanto al alcance de la ruptura con sus predecesores (que es una referencia común entre los teóricos que explican tal ruptura).

En este ensayo examino hasta qué punto la teoría de Marx puede considerarse en realidad una teoría del valor sustentada en el trabajo incorporado y hasta qué punto el trabajo puede ser visto como una sustancia de valor. Después considero cómo esto ha afectado la teoría del valor marxista actual, especialmente en sus variantes de teorías del valor basadas en el trabajo incorporado y en el trabajo abstracto. Estas teorías contienen, desde mi punto de vista, una cantidad de defectos que pueden ser rastreados a partir de la perspectiva de la sustancia del valor. Finalmente, planteo una línea general de cómo pueden superarse estos defectos.

Espero demostrar que la interpretación de los tipos de abstracción que Marx usa es crucial para el examen de su teoría del valor. ¿Esas abstracciones son dialécticas o son cierta clase de abstracciones analíticas? Es complicado dar una respuesta a esta pregunta por el hecho de que Marx es poco explícito acerca de su método. Su actitud *vis-à-vis* con la lógica de Hegel es especialmente ambivalente. En primer lugar, presento brevemente mi perspectiva sobre esta lógica dialéctica. Esa será una posición estratégica tanto para el examen de la teoría del valor de Marx como para establecer mi perspectiva sobre una posible reconstrucción de la teoría del valor trabajo. También hago una serie de señalamientos generales sobre el método de Marx utilizado en *El Capital*.

## I. LA DIALÉCTICA SISTEMÁTICA

El hecho de que el método de Marx se encuentre sólo implícito en *El Capital* ha complicado siempre el análisis del trabajo entre sus defensores y entre estos últimos y sus críticos. Parece que no existe un camino para salir de este dilema, más allá de que uno haga explícitas sus propias inclinaciones

metodológicas: dado que las observaciones empíricas están cargadas de teoría (Popper), las evaluaciones teóricas estarán cargadas metodológicamente. Mis propias inclinaciones metodológicas, sin embargo —en tanto que están inspiradas en la lógica de Hegel—, no son totalmente exageradas respecto de Marx. Él ha señalado repetidamente su propia deuda con esta lógica dialéctica (véase, por ejemplo, Arthur, 1986; Echeverría, 1978; Murray, 1988; Smith, 1990; y los colaboradores en la colección de Schmid, 1969). La introducción a los *Grundrisse* (Marx, 1973) proporciona la exposición a un número de características de la dialéctica sistemática. En otros trabajos, sin embargo, Marx parece distanciarse frecuentemente de este enfoque. La breve guía del método de la dialéctica sistemática que se presenta enseguida puede ser difícil cuando se abstrae del contenido de la teoría. Para ofrecer una visión más completa, se incluyen ciertos conceptos que son poco relevantes para los temas que se discuten en las secciones posteriores (para el lector que desee pasarlos por alto, estos conceptos se presentan en los siguientes párrafos señalados con un asterisco [\*]).

La *dialéctica sistemática* o *dialéctica conceptual* se refiere a la dialéctica tal y como se presenta en la lógica de Hegel (1985, 1989), la cual es una lógica del desarrollo dialéctico conceptual. Esta dialéctica se debe distinguir definitivamente de la teoría del desarrollo dialéctico histórico (como se presenta en la filosofía de la historia de Hegel) o de la teoría del desarrollo histórico de conceptos (como es presentada en la historia de la filosofía de Hegel).<sup>3</sup>

El punto de partida de la representación de la teoría dialéctica (*Darstellung*) es una noción universal abstracta (un concepto abstracto que todo lo abarca). Este punto de partida es en sí mismo el resultado de un proceso de investigación, de una apropiación crítica de las percepciones empíricas y las teorías existentes (de ellas). Esta noción abstracta es el punto inicial de la construcción teórica explícita y su representación (cfr. Marx, 1976:102; 1978:100). El pensamiento no puede hacer nada de manera concebible de tal noción universal abstracta, sino pensar su negación y particularización abstractas. En ambos casos (negación y particularización), los conceptos opuestos son aplicados a la misma cosa o noción y, en ese sentido específico, estas oposiciones son contradicciones. Así, pensar estas cosas y nociones es articular sus desdoblamientos; esto es, el universal se desdobra en el universal y un universal opuesto, o en universal y particular (la oposición valor-valor de uso es un ejemplo del primero; la oposición entre el trabajo universal y el particular [desarrollada más adelante], o en términos más simples, la oposición animal-gato, son ejemplos del último).

<sup>3</sup> El resto de esta parte se basa en la sección sobre el método planteado por Reuten (1988). Un análisis más extenso al respecto se encuentra en Reuten y Williams, 1989, parte 1.

\* Deben hacerse dos señalamientos adicionales que conciernen a estas oposiciones. Primero, el propósito de la representación es precisamente resolver la contradicción con la que empezamos; este proceso de pensamiento es el que debe llevarnos a la comprensión de la realidad. “La esencia de la filosofía consiste precisamente en resolver la contradicción del Entendimiento” (Hegel, 1985:71). Segundo, el hecho de que los fenómenos empíricos individuales, en tanto particulares, se subsuman inmediatamente bajo nociones universales, proporciona sólo abstracciones vacías. Una razón de esto es que tal subsunción puede indicar lo que tales fenómenos tienen en común, pero no lo que en todo caso los une: cómo están conectados entre sí. Otra razón es que es la diferencia entre los fenómenos lo que los determina; pero esa diferencia tampoco dice lo que, en cualquier caso, los une. Mientras no hayamos proporcionado la diferencia *en unidad*, no habremos proporcionado ninguna determinación concreta. Es esa doble determinación —la diferencia en unidad— lo que el pensamiento dialéctico sistemático busca. Como Hegel lo expresa: “La verdad de lo diferenciado es su ser en unidad. Y es sólo a través de este movimiento que la unidad es verdaderamente concreta”. Mientras que al principio, en el punto de partida: “la diferencia está todavía sumergida en la unidad, no puesta todavía como diferencia” (Hegel, 1985:83).

\* El objeto de la presentación es entender los fenómenos a partir de los cuales empieza nuestra percepción concreta, es decir, la “concentración [*Zusammenfassung*] de múltiples determinaciones, por lo tanto, [la] unidad de lo diverso” (G.1:21). Esto sólo puede ser posible en tanto que sean fenómenos necesarios para el existente, en lugar de ser fenómenos contingentes (por ejemplo, si hemos establecido que la política monetaria es necesaria para el existente, entonces las restricciones de crédito o la política de mercado pueden ser sólo contingentes). Los fenómenos contingentes no pueden ser explicados como codeterminantes de la unidad interna de las múltiples determinaciones —por ende, no como necesarios—, sino sólo como determinantes externos; sin embargo, en este trabajo no llegaremos a esa etapa de la contingencia de los fenómenos.

Una característica adicional del método de la dialéctica sistemática es que el argumento no se basa en reglas de sistemas nomológicos axiomáticos deductivos. Todos los axiomas son evitados. Por el contrario, cualquier cosa que requiera ser supuesta, o cualquier cosa que sea puesta inmediatamente (tal como el punto de partida), debe ser fundamentada. Pero no debe ser fundamentada meramente en lo abstracto (es decir, dando el argumento por anticipado), porque eso siempre conduce a experimentar un retroceso. Aquello que es puesto debe ser fundamentado esencialmente en el argumento mismo, al concretizarlo. Por tanto, los méritos inmanentes de la representación —y no algún criterio externo— tienen que convencer al lector de la suficiencia

de la misma. De ese modo, la presentación se mueve hacia delante por la trascendencia de la contradicción y por el hecho de proporcionar los fundamentos cada vez más concretos —las condiciones de existencia— de la determinación abstracta puesta previamente. En este movimiento hacia delante, las condiciones de existencia de la determinación abstracta previa no se disuelven, sino que trascienden los momentos opuestos (identidad-diferencia, universal-particular) de la determinación abstracta. Un momento es un elemento considerado en sí mismo, que puede ser conceptualmente aislado y analizado como tal, pero que no tiene una existencia aislada.

\* Así, la conceptualización previa de las determinaciones abstractas, en tanto momentos, no es negada sino más bien trasciende en el fundamento, o éste proporciona la unidad de los momentos opuestos. Pero, tal como aparece ahora, aquélla es al mismo tiempo una determinación ulterior más concreta de la diferencia, una diferencia previamente puesta sólo en sí (*an sich*, potencialmente, implícitamente). De manera que las diferencias que no fueron previamente expuestas como tales, ahora llegan a tener existencia (abstracta). En este nuevo nivel, el fundamento mismo adquiere fuerza de movimiento [*momentum*]; es en sí un existente abstracto que muestra la contradicción de que no puede existir para sí (*für sich*, actualmente). A su vez, la presentación tiene que avanzar para fundamentarla, de manera que proporcione sus condiciones de existencia (Hegel, 1985:120-124; 1985b:81-83). Y así sucesivamente, hasta que la presentación haya alcanzado la etapa en que comprenda al existente como real, como actualidad (*Wirklichkeit*), en el sentido que sus condiciones de existencia han sido ahora de tal manera determinadas que sea en verdad un existente real, concreto, autorreproducible o endógeno, que no requiere determinaciones externas o exógenas para su reproducción sistemática.

La presentación es entonces una reproducción conceptual de lo concreto en etapas sucesivas (niveles de abstracción); si tiene éxito, la presentación puede captar lo concreto en cuanto que es mediado por la teoría (es decir, la reconstrucción teórica de los "hechos" empíricos, que fueron la base de la investigación inicial). Desde luego, tal proceso de investigación y reconstrucción no debe colocarse como definitivo y completo.

\* Los niveles de abstracción pueden ser ulteriormente caracterizados por el grado de necesidad frente al grado de contingencia de los elementos teorizados. El propósito de la teoría es separar qué elementos particulares del objeto de investigación pueden ser teorizados como necesarios al objeto, y cuáles son (meramente) contingentes. Desde luego, en cuanto la presentación se mueve más hacia los niveles de abstracción inferiores, más elementos contingentes (históricamente) tienen que ser incorporados.

## 2. EL MÉTODO DE MARX IMPLÍCITO EN *EL CAPITAL*

### 2.1. Tipos de interpretación

He indicado que difícilmente Marx es explícito acerca del método que utiliza en *El Capital*. Los escasos señalamientos explícitos están además abiertos a diferentes interpretaciones. Desde luego éstas están relacionadas con el entendimiento del contenido. A este respecto la historia del marxismo ha resultado no sólo en varias corrientes en boga (tales como las conducidas por Bernstein o Althusser), sino también en programas de investigación específicos (ligados a grupos menores, por ejemplo, alrededor de Lukács y Korsch o Gramsci).

En general, las interpretaciones pueden ser de tres tipos, las cuales se pueden encontrar dentro de la tradición marxista. La primera adjudica autoridad a (en este caso) *El Capital* y se adhiere en exegética al texto. En términos del desarrollo de un programa científico, ésta no es muy fructífera. La segunda es historiográfica, y para esta perspectiva crítica uno no puede adherirse normalmente a un texto único. El tercer tipo de interpretación es heurística. Conforme a esta última, *El Capital* ha probado ser una fuente fructífera (en verdad esto es lo que permite que un trabajo sea un texto clásico).

Ciertos aspectos de estas tres perspectivas no pueden, en general, mantenerse por separado. El historiógrafo, por ejemplo, se enfrentará en cierto punto con cuestiones exegéticas, y una buena historia teórica terminará enfrentándose con cuestiones interesantes heurísticamente o con conclusiones heurísticas sueltas, también interesantes. En lo que resta de esta sección y en la siguiente, mis observaciones se derivan principalmente de una influencia heurística.

### 2.2. ¿Dialéctica sistemática en *El Capital*?

¿El método de Marx implícito en *El Capital* es dialéctico sistemático? De no ser así, ¿qué clase de dialéctica es? Aun si pudiera responder esta pregunta, este no sería el lugar para hacerlo de manera adecuada y bien documentada (sólo se necesita consultar los trabajos eruditos de Murray, 1988, y Smith, 1990, para ver que el tema es bastante complicado). En la siguiente sección considero, desde un punto de vista limitado, sólo un aspecto de la cuestión: ¿Cómo podemos evaluar el comienzo de *El Capital*, es decir, el punto de partida, en términos de una dialéctica sistemática? No obstante, esas consideraciones no proporcionan una respuesta a la pregunta del carácter dialéctico-sistemático

de *El Capital* como un todo. Por varias razones, no puede haber una simple respuesta afirmativa o negativa a esta cuestión.

La lógica de Hegel no es una filosofía de la ciencia social o de la economía política en particular. Es propedéutica a esa filosofía, que necesita ser desarrollada sobre la base de esta lógica. Existen varios caminos para hacerlo, y el escogido está conectado a la visión personal del objetivo de la ciencia. Sin embargo, el objetivo es inseparable del contenido de la ciencia. Más aún, estos caminos están ligados no sólo al objetivo, sino también a la visión personal sobre el avance en que se encuentra la ciencia en relación con los fenómenos (aunque esto esté relacionado de manera estrecha con el objetivo).<sup>4</sup>

De esto resulta que la filosofía y metodología de una ciencia no pueden desarrollarse de manera independiente del contenido de la misma. Hegel y Marx, ambos, parecen haber estado muy conscientes de este punto (y como consecuencia de mi propia experiencia en la investigación, estoy muy consciente de ello). Sin embargo, creo que el problema del marxismo hegeliano se debe mucho a un exagerado puritanismo a este respecto. Quiero disculparme por hacer explícita la filosofía y metodología de la ciencia social dialéctica sistemática. Sin embargo, ésta no puede ser una materia elaborada de una vez y para siempre. No es más que un avance temporal reciente, puesto que está necesariamente ligada al (a la visión personal del) desarrollo de la ciencia. Marx, por ejemplo, pudo haber escrito tal tratado después de terminar los *Grundrisse* (esto es, más que la Introducción actual) y uno nuevo después de terminar el volumen 1 de *El Capital*, y otro nuevo después de haber terminado el volumen 3 de esa misma obra.

En realidad a partir de la lógica dialéctica de Hegel se derivan varios caminos para proceder. Por ejemplo, estando de acuerdo con el movimiento que va de las categorías abstractas a las concretas, así como en que la lógica *begriffs* de Hegel no puede ser inmediatamente aplicada o desarrollada a la ciencia social del capitalismo, Murray (1988) enfatiza en las abstracciones generales en contra de las abstracciones determinadas y su desarrollo: Smith (1990) enfatiza en un desarrollo en forma de tríada y, por su parte, Reuten y Williams (1989) enfatizan en la necesidad sistemática en contra de la contingencia, tanto como la negación y la particularización.<sup>5</sup> En sus trabajos, estos autores no niegan la importancia de lo enfatizado por otros, sólo que el énfasis es diferente.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Si en relación con *El Capital* de Marx estamos interesados principalmente en cuestiones historiográficas, entonces los fenómenos relevantes son aquellos de 1850.

<sup>5</sup> Obsérvese, sin embargo, que la de Reuten y Williams (1989) no es una interpretación de Marx, a pesar de que le deben mucho.

<sup>6</sup> En el trabajo de Murray (1988), la "contradicción" y sus poderes para desarrollarse son mucho menos prominentes que en Smith (1990) o que en Reuten y Williams

En *La filosofía del derecho*, originalmente publicada en 1821, Hegel desarrolla la lógica *begriffs* en la ciencia social (es decir, en su teoría del Estado). Es un trabajo científico social en el que Hegel desarrolla su propia lógica. Aunque *La filosofía del derecho* contiene, desde mi punto de vista, un número de apreciaciones esenciales y excepcionales (especialmente en la Introducción), no estuvo a la altura de la lógica de este mismo autor; al menos puede ser muy criticada desde el punto de vista de la lógica de Hegel. Por ejemplo, no sigue (cfr. Smith, 1990) un movimiento estricto en forma de tríada (aun si las tres partes lo hacen, los movimientos dentro de las partes definitivamente no lo hacen). Hegel no deja lugar para la articulación de las abstracciones generales en contra de las abstracciones determinadas (cfr. Murray, 1988), y la articulación de lo necesario en contra de lo contingente está fuera de alcance (cfr. Reuten y Williams, 1989).<sup>7</sup>

No puedo culpar a nadie por no ver un desarrollo sistemático conceptual en *El Capital* de Marx. Cuando lo leí por primera vez conocía muy poco acerca de la dialéctica y del desarrollo conceptual, de ahí que mi lectura no fuera interesante. Una lectura posterior —aunque con algún conocimiento de la dialéctica— no me condujo sino a tres amplios niveles generales de abstracción, alineados con los tres volúmenes de *El Capital*. No obstante, y quizá paradójicamente, ciertos momentos en *El Capital* contienen un desarrollo conceptual. En general, esto se aplica a su concepto de *tendencia* y, en particular, a la tendencia de la tasa de ganancia a descender. Pero en una lectura reciente de los tres primeros capítulos del volumen I (emprendida para escribir este trabajo), una vez más los encontré muy decepcionantes en términos de un desarrollo conceptual sistemático.

---

(1989). En ambos, Murray y Smith, el concepto de *forma* es tratado de manera diferente que en Reuten y Williams. La forma se encuentra en la base de estos últimos —se desarrolla como expresiones de forma—, mientras que Murray y Smith permiten *formas de forma*. Como una interpretación de Marx, el concepto de *formas de forma* es correcto, aunque considero que es confuso.

<sup>7</sup> Dos ejemplos a este respecto son, por un lado, la visión de Hegel sobre las funciones, las divisiones y los roles de la relación macho-hembra y, por otro, el papel del monarca. Aun si la visión de Hegel sobre estos asuntos puede ser explicada en términos de la cultura de su tiempo, ésta es todavía inadmisiblemente si tomamos en serio su propia lógica. La necesidad sistemática de los roles referidos no se desarrolla en Hegel (1967).

### 3. EL PUNTO DE PARTIDA DE *EL CAPITAL* Y LA TEORÍA DEL VALOR

#### 3.1. Un punto de partida sistemático

El párrafo con que empieza *El Capital* es:

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un "enorme cúmulo de mercancías" (citado por Marx, CCEP), y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía (C.I.1:43).

¿Es éste un punto de partida sistemático de una presentación dialéctica sistemática? Se podría argumentar que en la primera sección del capítulo 1 del tomo I, al igual que en la destacada segunda sección sobre el doble carácter del trabajo, se introduce una cantidad de nociones preparatorias, de ahí que el punto de partida real sería la tercera sección, que de nueva cuenta empieza con la mercancía (cfr. Murray, 1988, cap. 12; véanse también Eldred y Roth, 1978). Pero aun así, ¿es ésta (la mercancía), el concepto más abstracto que lo abarca todo en el modo de producción capitalista? Lo dudo. Por ejemplo, ¿acaso ésta abarca en sí misma una noción de la actividad creadora de los objetos útiles en forma capitalista? La mercancía indudablemente es un fenómeno omnipresente. Desde luego, Marx desarrolla la forma de la producción capitalista a partir de ella (del capítulo 4 en adelante). Sin embargo, esto no es convincente desde un punto de vista dialéctico-sistemático.

Creo que Marx hace lo que afirma (véase la cita anterior): analiza. De hecho, repite afirmaciones bajo este tenor varias veces: ¿Qué clase de análisis es éste? Sin duda no es la clase de análisis axiomático que procede a partir de definiciones. Marx no define (en cierto lugar de la traducción inglesa la palabra aparece "tal y como ha sido definida", pero en alemán la palabra es *bestimmt*, i.e., determinada). Lo que Marx parece hacer, al menos en la primera sección, es un análisis conceptual en lugar de un desarrollo conceptual dialéctico. Por otra parte, hay un proceso, pero parece proceder de conceptos simples (en lugar de abstractos) a conceptos complejos. Cada vez parece que el análisis de conceptos es lo que mantiene al proceso en movimiento. No es un procedimiento interno a partir de contradicciones y sus superaciones (negación o particularización). Nótese que el último procedimiento no excluiría el análisis de momentos, pero entonces los momentos necesitarían haber sido puestos como tales.

No creo que a este respecto mi interpretación sea fundamentalmente distinta de la de Smith (1990) o la de Murray (1988), aunque los énfasis son

algo diferentes. Más aún, las 'Notas sobre Wagner' de Marx no hacen falsa tal lectura. Smith cita de ese texto:

*De prime abord, yo no arranco de 'conceptos', y por lo tanto tampoco del 'concepto de valor'... De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la 'mercancía' (Smith, 1990:23; cfr. Murray, 1988: xvii, 143 [Este texto se encuentra en Marx, NMTAW:48, M.R.]).*

En la siguiente sección hago otras consideraciones sobre el análisis conceptual de Marx, especialmente enfocándome en los tipos de abstracciones que se usan.

### 3.2. Trabajo abstracto y valor

En las dos primeras secciones del capítulo I de *El Capital*, Marx introduce los conceptos de *trabajo abstracto* y *valor*, que siempre van de la mano. Estos parecen existir por vía de una transformación, a partir de la cual su carácter puede ser difícilmente desarrollado.

#### *Trabajo abstracto*

Cuando el término *trabajo abstracto* es introducido por primera vez, Marx se refiere a una transformación:

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. [*Jedoch ist uns auch das Arbeitsprodukt bereits in der Hand verwandelt*]. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso... Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (C.I.1:46-47).

Aquí, el trabajo abstracto no es puesto como trabajo universal, en contradicción con el trabajo particular (la contradicción universal-particular referida anteriormente). En su lugar el trabajo particular parece haber sido abstraído.

Tenemos una transformación que parece establecerse por la vía de una *abstracción reductiva*: el poner a un lado los valores de uso, la abstracción del valor de uso, y el desvanecimiento del carácter útil del trabajo, da nacimiento a la reducción del trabajo abstracto. Propongo llamar A a este trabajo abstracto (reductivo). Esta abstracción es conducida por vía de una referencia (metafórica), de una transformación en el sentido de una transustanciación (sin duda, la frase “transformado entre las manos” acentúa la connotación del término alemán *Verwandlung* cuando expresa el cambio de los elementos eucarísticos en el momento de su consagración en la misa [en la mano del cura]).

Anticipando la discusión posterior sobre la teoría del valor basada en el trabajo abstracto, se puede observar que hasta este punto del análisis no hay ninguna referencia al mercado; por consiguiente, no hay ninguna referencia a una abstracción real o una abstracción en práctica.<sup>8</sup>

Sin embargo, a partir de la mitad de la segunda sección del capítulo 1 en adelante, el trabajo abstracto es (también) tratado como una *abstracción simplificadora* (o un supuesto simplificador):

Para simplificar, en lo sucesivo consideraremos directamente toda clase de fuerza de trabajo como fuerza de trabajo simple, no ahorrándonos con ello más que la molestia de la reducción (C.I.1:55).

El grado de importancia de esto depende no sólo de qué tanto uno quiere ver en Marx una teoría del trabajo incorporado (véase más adelante), sino también si en algún momento uno querría aplicar la teoría empíricamente. Creo que dentro de la teoría del trabajo incorporado, esta simplificación impide sumar el tiempo de trabajo antes de solucionar el problema de hacer la reducción. (Sin embargo, solucionando realmente el problema, nos llevaría entonces al terreno del trabajo comandado, de Smith [1933], o al reino de la unidad salario, de Keynes [1933]). En verdad, creo que esta abstracción (supuesto) simplificadora realiza un procedimiento cuantitativo a nivel empírico muy cuestionable al sumar horas de trabajo concreto antes del mercado.

<sup>8</sup> Tal referencia se encuentra más adelante: “Pero la equiparación con éste [el trabajo del tejedor] reduce el trabajo del sastre, en realidad, a lo que en ambos trabajos es efectivamente igual, a su carácter común de trabajo humano” (C.I.1:62). Sin embargo, si uno desea leer una teoría del valor trabajo abstracto en el primer capítulo de *El Capital*, se podría entonces argumentar que una abstracción real está implícita en la transformación referida anteriormente: C.I.1: 46-47. En realidad, el concepto de *mercancía* está claramente conectado al mercado y al intercambio: “Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales” (C.I.1:50).

Si  $i$  y  $j$  son clases particulares de trabajos (concretos), y si consideramos los trabajos sólo en el aspecto de ser particulares, entonces sus respectivas horas de trabajo ( $L_i$  y  $L_j$ ) no pueden ser sumadas. (Por razones de simplicidad, las ecuaciones siguientes están restringidas a dos clases de trabajos,  $i$  y  $j$ . Desde luego, son válidas para el conjunto de todas las clases de trabajos).

Si  $\alpha_i$  y  $\alpha_j$  son coeficientes de reducción y si  $\Lambda$  es el trabajo abstracto (reductivo), como se indicó antes, entonces podemos escribir  $\alpha_i L_i + \alpha_j L_j = \Lambda$ . Enseguida, podemos hacer el supuesto simplificador  $\alpha_i = \alpha_j (=1)$ , pero esto no nos lleva al nivel empírico concreto.<sup>9</sup> Para eso necesitamos un procedimiento con el fin de cuantificar los coeficientes de reducción. Es difícil ver cómo puede hacerse esto previo al mercado.

(Más adelante muestro cómo debido a la contradicción dialéctica del trabajo particular, que al mismo tiempo es trabajo universal, el tiempo de trabajo  $i$  y  $j$  pueden en principio sumarse como horas de trabajo en abstracto (I):  $l_i + l_j = 1$ , aun cuando no podamos sumarlos como particulares  $L$ . Esto puede hacerse sobre la base de una abstracción dialéctica en lugar de una abstracción reductiva [marxista].)

### Valor

¿El valor es una entidad que existe antes del intercambio? (Esta pregunta se analizará de nuevo cuando examine las teorías marxistas actuales del valor.) Creo que Marx considera que sí, aunque hay una serie de textos que refutarían esta perspectiva. Así es como se introduce el valor por primera vez. El trabajo abstracto se especifica anteriormente como:

[...] una masa gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común, son valores: valores mercantiles [*Warenwerte*] (C.1.1:47).

<sup>9</sup> Musgrave (1981) distingue tres clases de supuestos: desdeñable, de dominio, y heurístico. La simplificación que nos ocupa no señala que la teoría se aplica sólo a los casos en que  $\alpha_i = \alpha_j$  (supuesto de dominio). Asumo que tampoco indica que podemos pasar por alto las diferencias entre los trabajos concretos porque estos tienen un efecto desdeñable respecto de la problemática que la teoría trata (supuesto desdeñable). De este modo, la simplificación que nos ocupa podría ser un supuesto heurístico, uno que desempeña un papel en cierta etapa de la teoría, pero que después debe ser desechado en una etapa posterior (como en el método de aproximación sucesiva).

Y un poco más adelante:

¿Cómo medir, entonces, la *magnitud* de su valor? Por la *cantidad* de “sustancia generadora [*bildenden*, i.e., constituyendo] de valor” —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a su vez, reconoce su patrón de medida en *determinadas fracciones temporales*, tales como hora, día, etcétera (C.I.1:47-48).

A partir de estos y otros pasajes, parece difícil que exista alguna duda de que tiene una perspectiva del valor basado en cierta clase de trabajo incorporado (véase más adelante) y que el valor se entiende como previamente existente al intercambio. Sin embargo, aunque exista antes del intercambio, el valor es siempre objetivado:

La fuerza de trabajo humana en estado líquido, o el trabajo humano, crea valor, pero no es valor. Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva (C.I.1:63).

De este modo, el valor es identificado con el trabajo abstracto (reducido) *A*, en tanto que es objetivado o gastado. Es totalmente otra cosa que el valor de cambio (las formas del valor de cambio) sea el único modo de expresión o forma de apariencia del valor (que es el objeto de la sección 3 del capítulo 1 de *El Capital*).

El problema con este concepto de valor es que depende de una entidad abstracta, el trabajo abstracto reducido, pero también está dado —ya a este nivel— un claro significado concreto, especialmente por causa de lo que se suma al medirlo. Sin embargo, no se esclarece cómo podemos realizar esta medición (“en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera”) previamente al mercado debido a que nos deja duda acerca de la reducción real al trabajo simple.

### 3.3. Incorporación [*embodiment*]: ¿más que una metáfora?

¿Qué hacemos con todas las referencias físico-naturales que Marx usa para explicar lo que para él significa el trabajo abstracto y el valor, tales como “cristalizaciones de esa sustancia social común”, “cantidades coaguladas de... trabajo”, y la noción misma de “trabajo incorporado”? (Todas estas referencias aparecen por primera vez en Marx, C.I.1:47, pero son usadas a lo largo

del capítulo 1) ¿Son simplemente metáforas? El siguiente pasaje parece apuntar a una “simple” interpretación:

En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores... Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social (C.I.1:58).

Lo menos que podemos decir es que —aparte de este pasaje y otros cuantos lugares— la presentación ha sido más o menos dominada por metáforas.

En suma, considero que sin temor a equivocarnos, podemos señalar que Marx presenta una teoría del valor basada en el trabajo abstracto *incorporado*. Este término puede parecer confuso en el debate entre el trabajo incorporado frente al trabajo abstracto. La razón de introducirlo no fue para arribar a una síntesis. El punto es que, por un lado, Marx no propone sumar horas de trabajo concreto  $L_1 + L_2$  en una  $L$  que representa la suma de esas horas de trabajo concreto (= trabajo concreto incorporado). En su lugar, él empieza con entidades abstractas (“cristalizaciones de sustancia social”):

$$\Lambda_1 + \Lambda_2 = \Lambda \quad (1)$$

En forma objetivada, éstas son valores. Las entidades abstractas  $\Lambda_1$  y  $\Lambda_2$  son homogéneas. Estas parecen ser equivalentes a:

$$\alpha_1 L_1 + \alpha_2 L_2 = \Lambda \quad (2)$$

Las  $L_1$  y  $L_2$  no son homogéneas. De este modo, de (1) y (2) obtenemos:

$$\alpha_1 = \Lambda_1 / L_1 \quad (3)$$

que es la productividad del valor del trabajo concreto particular  $i$ . (De ese modo, cuando señala que el valor es trabajo, Marx quiere presumiblemente decir que el valor es trabajo simple). Al simplificar el supuesto, la ecuación (2) se reduce a:

$$L_1 + L_2 = \Lambda \quad (4)$$

(El supuesto simplificador *no* significa que  $L_1 + L_2 = L$ ). De este modo, por un lado, tenemos una abstracción reductiva unida a un supuesto simplificador: por vía de la abstracción reductiva obtenemos las entidades abstractas (A); las entidades concretas ( $L_1$ ) pueden ser reducidas realmente a las entidades abstractas (o al revés). Por otro lado, estas entidades son consideradas como entidades previas al mercado, que surgen en la producción. En cuanto son objetivadas, éstas son valores, y eso constituye el valor como una incorporación. La posibilidad de que la reducción sea vista como previa al intercambio es una cuestión secundaria. Cualquiera que sea la respuesta, ésta no afectará el carácter de incorporación de las entidades abstractas.

### 3.4. La forma de valor y la forma valor

Marx avanza con gran detenimiento en el desarrollo de la forma de apariencia del valor a partir de la forma simple a la forma dinero (sección 3 del capítulo 1 de *El Capital*). Lo que resulta de esto es la demostración de que el valor ricardiano ( $L_1, L_2$ ) no aparece inmediatamente, y que “el secreto de toda forma de valor yace oculto bajo esta forma simple de valor” (C.I.1:59), no en la forma dinero. (En la polémica de Marx contra Proudhon, el último punto reviste también una relevancia política). Aunque no deseo cuestionar la importancia de estos puntos, el énfasis sobre ellos (también en términos de la mera extensión del texto) ha subestimado la trascendencia de la forma de valor misma. Esto puede sonar críptico. El punto es que la *forma de valor* tiene dos significados (uno lo distingo al escribirlo con un guión, el cual se explicará más adelante). Permítanme decir, en primer lugar, que los dos significados han hecho posibles diferentes interpretaciones de Marx, al igual que ciertas prácticas políticas que se desarrollan a partir de ellas. Considérense, por ejemplo, los siguientes pasajes:

IA: Sólo se presentan como mercancías, o sólo poseen la forma de mercancías en la medida en que tienen una forma doble: la forma natural y la forma de valor (C.I.1:58).

IB: El precio o la forma dineraria del valor característica de las mercancías es, al igual que su forma de valor en general, una forma ideal o figurada, diferente de su forma corpórea real y palpable (C.I.1:116).

II: En la relación de valor, pues, en que la chaqueta constituye el equivalente del lienzo, la forma de chaqueta hace las veces de forma de valor (C.I.1:64).

Pongamos por caso —del que no estoy de acuerdo— que el *valor* sea un género y que el *valor de cambio* sea su especie. En los pasajes IA y IB es obvio que la *forma de valor* se refiere al género valor. Esto es claro por el contexto, y en IB lo señala explícitamente: “valor en general”. De este modo, aludimos al valor como una forma en sí misma. En el pasaje II, “forma de valor”, se refiere a la especie. Aunque en estos pasajes el contexto no ayuda, este no es frecuentemente el caso. (Las formulaciones planteadas en alemán aquí no nos ilustran, Marx usa siempre el término *Wertform*.) No estoy seguro si Marx estuviese consciente de este problema con el término *forma de valor*. (Pero quizá lo digo sólo porque yo mismo he luchado mucho con él.) De cualquier manera, propongo escribir *forma-valor* para el significado I y *forma de valor* para el significado II.<sup>10</sup>

Dos señalamientos finales. Primero, parece que en muchos de los escritos marxistas los problemas de la forma de valor se han ponderado a costa de los problemas de la forma-valor. Segundo, un aspecto que no he podido analizar propiamente es el uso que Marx le da a los términos *forma*, *expresión* y *apariciencia*. Parece que los trata como sinónimos.

#### 4. LAS TEORÍAS DEL VALOR: TRABAJO-INCORPORADO FRENTE A TRABAJO-ABSTRACTO. ALGUNAS CONTROVERSIAS ACTUALES

##### 4.1 Interpretaciones de la teoría del valor de Marx

Aunque el primer capítulo de *El Capital*, discutido en la sección anterior, trata teóricamente del valor, no trata en su totalidad la teoría del valor de

<sup>10</sup> Para enfatizar en las confusiones posibles, permítanme dar unos cuantos ejemplos adicionales:

- a) “La actividad humana toma la forma de valor” = “La actividad humana toma la forma-valor”. Una categoría abstracta (la actividad) toma una forma —históricamente específica— particular (la forma-valor).
- b) Cuando se asume que el valor es una categoría transhistórica (que yo no asumo así), sólo puede uno hablar de “la forma de valor” = “la forma-valor”, como en: “La forma capitalista del valor es el dinero” = “La forma valor capitalista es el dinero”.
- c) “La forma-dinero y la forma-capital son formas (particulares) de valor”, o “La forma del dinero es una forma (particular) de valor”.
- d) “El dinero es una forma de valor” es muy confuso, porque puede ser leído como en b) o c). Lo mismo sucede para “La forma dinero del valor” (esto es, “la forma-dinero del valor” o, “la forma-de-valor dineraria”).

Marx. Esta última se extiende a lo largo de los tres tomos. La mayor parte del debate se ha centrado alrededor de las consecuencias de la introducción de la tasa general de ganancias en el tomo III (el así llamado *problema de la transformación*). No me centraré en esa parte del debate,<sup>11</sup> más bien me enfocaré al ámbito de la transformación, referido en el capítulo 1 del tomo I (es decir, la introducción del concepto de *trabajo abstracto* tal y como es identificado con el valor) y las cuestiones metodológicas relacionadas con la abstracción. Efectivamente existen muchas transformaciones en *El Capital*, cada una localizada en un nivel particular de abstracción. Todas son importantes, aunque ninguna de ellas es igualmente fácil o difícil de comprender. A este respecto, estoy de acuerdo con Tony Smith cuando escribe:

La mayoría de las explicaciones marxistas y no marxistas [de la transformación del tomo III] se han concentrado exclusivamente en los problemas relacionados con el establecimiento de la identidad cuantitativa de los valores y los precios, de la plusvalía y las ganancias.

Es verdad que Marx mismo puso considerable atención en estas cuestiones. Pero hay mucho en su teoría que está lejos de otorgarles un lugar central absoluto. Considere, por ejemplo, la relación entre la “acumulación ampliada” y la “reproducción simple”. Ningún marxista ha asegurado haber probado que la suma total de los valores de la acumulación ampliada se iguala a la suma total de la reproducción simple. Ningún no marxista ha asegurado haber refutado a Marx basado en una prueba de la no-equivalencia de estas magnitudes. En verdad la cuestión de las relaciones matemáticas entre las dos magnitudes difícilmente tiene sentido (Smith, 1990: 171).

Existen dos interpretaciones principales aceptadas de la teoría del valor de Marx: una teoría del valor trabajo-incorporado y una teoría del valor trabajo-abstracto. Como se muestra más adelante, éstas pueden ser aprovechadas al subdividir las. Las diferencias entre ellas son en mucho oscurecidas por el hecho de que a los mismos términos se les atribuyen distintos significados en cada una. Después de exponer algunos problemas de cada una de esas interpretaciones, en el resto de esta sección indicaré cómo una teoría del valor trabajo marxista puede ser reconstruida bajo los lineamientos dialécticos sistemáticos.

<sup>11</sup> Véanse los trabajos de Carchedi y Moseley, en Moseley, 1993.

#### 4.2 La teoría del trabajo-concreto incorporado

El texto de Marx en *El Capital* abre el camino para establecer una teoría del valor trabajo-concreto incorporado:  $L_i + L_j = A$ . El supuesto simplificador de Marx,  $\alpha_i = \alpha_j$ , es en tal caso tomado como un supuesto insignificante y no como un supuesto heurístico (en el sentido de Musgrave [1981], véase la nota 9 a pie de página). Entonces, sólo se requiere un pequeño paso para obtener los  $L_i + L_j = L$ , observables de manera empírica inmediatamente, donde  $L_i$  y  $L_j$  son considerados como valores (los así llamados *valores trabajo*, medidos en tiempo de trabajo concreto).

De manera sencilla, existen tres problemas relacionados con esta teoría: 1) no queda totalmente claro cómo ésta es una teoría del capitalismo (en lugar de ser una teoría universal transhistórica); 2) en tanto una interpretación de Marx, no es claro cómo esta teoría es diferente de la de Ricardo (ella está realmente vinculada a la teoría de Sraffa, en la cual en lugar de la fuerza de las abstracciones teóricas, se tiene la fuerza de sumar sólo vectores); y 3) no es obvio cómo esta teoría puede ser desarrollada de tal manera que sea suficientemente explicativa.

#### 4.3. La teoría del trabajo-abstracto incorporado

Como se ha indicado, lo que Marx quiso decir parece cercano a una interpretación del *trabajo-abstracto incorporado*. Pero creo que hay muchos problemas para aferrarse a ésta. El problema no es tanto el de la abstracción reductiva  $A_i + A_j = A$  (aunque tengo objeciones metodológicas al respecto). Éste no necesariamente impide que sea desarrollado en una teoría consistente y aplicable. La dificultad es, sin embargo, que los  $A$  son considerados valores y que el valor es considerado una entidad previa al mercado. No está claro cómo podemos hacer operativa esta teoría. Si decimos, con Marx, que la ecuación anterior puede ser transformada en  $\alpha_i L_i + \alpha_j L_j = A$ , donde las dimensiones son denominadas en trabajo simple, entonces esta parece una liga aceptable entre el nivel abstracto y el nivel concreto. En un nivel abstracto del desarrollo de esta teoría es, desde luego, aceptable (dentro de esta perspectiva metodológica) asumir que los coeficientes de reducción sean iguales a uno:  $L_i + L_j = A$  por medio de aproximaciones sucesivas. Pero es evidente que uno no puede aferrarse a esto. Si uno no se aferra a ella, la teoría se reduce a la teoría del trabajo concreto incorporado. De ese modo, en cierta etapa un procedimiento tiene que desarrollarse para obtener los coeficientes de reducción. No se ha mostrado cómo esto puede hacerse previamente al mercado.

En efecto, si necesitamos al mercado para obtener los coeficientes, entonces no podemos sostener más que el valor (A) es una entidad previa al mercado.

#### 4.4. La sustancia del valor en las teorías de trabajo incorporado

Creo que la metáfora de sustancia del valor ha dañado mucho la teoría marxista del valor y, como he indicado, la metáfora se origina con Marx. (A este respecto él era, desde luego, un hijo de sus tiempos). Aparte de cualquier otra cosa, ambas perspectivas, la del trabajo-concreto y la del trabajo-abstracción, tendrán que tratar en un cierto momento con el problema de la transformación (es decir, el problema relacionado con la introducción de la tasa general de ganancias). El punto es que, dentro de la perspectiva del trabajo incorporado, se tiene al principio trabajo incorporado abstracto y al final concreto (cualquiera que sea el camino donde el final es resultado de una "redistribución"). El trabajo incorporado parece así "conservado" dentro de las modificaciones propuestas por la teoría —modificaciones propuestas para captar los procesos reales o, por ejemplo, para una etapa en la aproximación sucesiva. Esto tiene semejanza con el *principio de conservación* de la física clásica, que fue tomado prestado, de acuerdo con Mirowsky (1990), por la economía política clásica.<sup>12</sup> De esta manera, nos parece que tenemos una teoría de la sustancia del valor y una noción de conservación de esta sustancia que es transportada de un nivel (analítico) de abstracción al siguiente. De ese modo, hay una ontología de conservación particular (del "valor" trabajo incorporado) detrás de esta teoría. El moverse de un nivel a otro no implica una transformación en el sentido de una "transustanciación" (cfr. Marx, C.I.I:46-47, citado anteriormente). Así, aunque la transformación se refiere al paso a un nivel específico de abstracción —las apariencias concretas—, eso no implica una transformación de la sustancia.

¿Qué razón tendría esta corriente del trabajo incorporado del marxismo para aferrarse a la metáfora de sustancia? Claramente el resultado de ésta ha sido que la teoría se centre en entidades físicas en lugar de hacerlo sobre la forma social de aquellas en el capitalismo (o en lugar de centrarse en entidades que tienen una forma doble —valor de uso y valor, físico y social— como lo haría la teoría dialéctica de la forma-valor). La metáfora de sustancia-

<sup>12</sup> En relación con la distribución, véase Fine y Harris (1979), así como la crítica (sobre el manuscrito) de Himmelweit y Mohun (1978). Obsérvese que, dentro de los algoritmos usuales, la teoría del trabajo concreto incorporado es formalmente equivalente a un marco de coeficientes técnicos (véase Gerstein, 1976). Este es también el punto de la crítica de "Marx después de Sraffa", de Steedman (1977).

incorporada se parece mucho a una "heurística negativa" (Lakatos, 1974), la cual debe salvar la prioridad marxista que da a la producción. En verdad, el énfasis sobre la producción es desde mi punto de vista uno de los puntos fuertes del paradigma marxista. Sin embargo, como lo mostraré, parece posible teorizar sobre la producción y darle un lugar central incluso si nos desprendemos de la parte de la teoría que corresponde a la sustancia-incorporada. Eso abriría el camino para una verdadera teoría del valor trabajo social, la cual podría decirse que se originó, en términos generales, con Marx, pero que no la completó (y los marxistas se niegan a hacerlo).

#### 4.5. La teoría del valor trabajo-abstracto: abstracción en práctica

En una variante de la teoría del valor trabajo abstracto, existe un cambio en el carácter [*status*] de las abstracciones usadas en ésta. Las mismas abstracciones teóricas son consideradas una especie de reflejo de las abstracciones que la gente hace todos los días. Tal perspectiva concordaría desde luego con una filosofía materialista, pero no se restringiría a ella. La teoría del valor de esta perspectiva parece tener ciertas raíces en la teoría de Marx, en *El Capital*, aunque me inclino más a verla como un desarrollo de ésta. Hay ciertas preguntas acerca de la unidad de esta perspectiva y no es, desde luego, una teoría desarrollada completamente (véanse, por ejemplo, De Vroy, 1982; Gleicher, 1983, 1985; Eldred, 1984 y Bellofiore, 1989, quienes tratan de forma amplia esta cuestión).<sup>13</sup> Creo haber clarificado las diferencias que existen entre ellas con mi distinción entre el trabajo-concreto y el trabajo-abstracto. Sin embargo, el resultado es que la denominada teoría del valor trabajo-abstracto es ahora aún más oscura y menos una teoría totalmente construida.

En esta perspectiva, el concepto de *trabajo abstracto* (también) se refiere a una "abstracción en práctica" (cfr. Marx, CCEP:13), una "abstracción real" (Himmelweit y Mohun, 1978:75) o una "abstracción concreta". De este modo, se argumenta que en el mercado el trabajo concreto (el trabajo de un carpintero o de un trabajador de la información) realmente toma la forma de trabajo abstracto expresado en dinero. Así, la abstracción real en el mercado

<sup>13</sup> Las referencias sobre la literatura original de esta perspectiva se pueden encontrar en los trabajos de estos autores, así como en Reuten y Williams, 1989. Aunque la mayoría de los partidarios de la dialéctica hegeliana marxista incorporan elementos de esta teoría en las suyas (por ejemplo, Arthur, Backhaus, Eldred, Hanlon, Kleiber, Roth, Reuten y Williams), no es seguro que la mayor parte de los teóricos del trabajo abstracto se adhieran a la dialéctica hegeliana marxista. A la inversa, de estos últimos no todos parecen adoptar la perspectiva del trabajo abstracto no incorporado.

significa que el trabajo concreto es reducido a dinero homogéneo; esto sucede tanto por el lado de los insumos del proceso de producción (salarios) como por el lado de los productos. Los productos del trabajo concreto son homogeneizados en dinero cuando el trabajo concreto es conmensurado como, o convertido en, trabajo abstracto.

Hasta este momento, los teóricos del trabajo-abstracto *incorporado* pueden estar en desacuerdo con el argumento, sin embargo el punto es que esta perspectiva también implica un cambio en el concepto mismo de *valor* (más adelante se desarrollará ampliamente este punto). En la perspectiva de abstracción-en-práctica, el valor se establece dentro de los límites del mercado (de aquí que sea un concepto de mercado) en lugar de tener existencia previamente a él. Esto no necesariamente implica que esta teoría subestime la importancia de la producción. Los teóricos de esta perspectiva dirían que el defecto de los economistas sraffianos o neoricardianos estriba en su reducción de la producción a coeficientes técnicos, es decir, a técnicas. Señalan que el proceso de producción es de primera importancia. Sin embargo, no es claro cómo esta afirmación concuerda con la relevancia que ellos asignan al intercambio y al mercado.

#### 4.6. Sustancia y la medida del tiempo

Una determinación del concepto de la abstracción *trabajo* y el *trabajo abstracto* es la cuestión de si es una abstracción transhistórica o una abstracción general, en tanto opuesta a una abstracción determinada particular del capitalismo o, más general, de los modos de producción creadores de mercancías (cfr. Murray, 1988: cap. 10 y Arthur, 1986:11-12, sobre las mediaciones de primero y segundo orden). Arthur (1986:12-19, cfr. 47) señala cómo Marx usa el término de *trabajo* en un sentido determinado en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, por oposición a *El Capital*. Preferiría conceptualizar el trabajo, por ejemplo, como una abstracción determinada particular del capitalismo.

Si afirmamos que el trabajo se requiere para producir mercancías, esto no es muy contundente. Es más contundente si decimos que un cierto monto de trabajo se requiere para producir una mercancía. El trabajo, bajo el aspecto de tiempo, es desde luego una abstracción determinada. Existen numerosas culturas en las que el aspecto del tiempo no tiene importancia en relación con la actividad del trabajo. De cualquier forma, hay buenas razones para creer que el trabajo bajo el aspecto de tiempo es por lo menos determinante para una sociedad productora de mercancía, si no es que sólo para una sociedad capitalista (cfr. Mirowsky, 1990, 1991, sobre todo los tipos de estandarización que surgen con el mercado—libras de manzanas, etc. El argumento de Mirowsky

puede ampliarse para afirmar que el trabajo bajo el aspecto de tiempo es igualmente una estandarización que surgió con la institucionalización del mercado de trabajo. Si esto tiene sentido, entonces las historias como la de Smith [1979, 1:50] sobre los cazadores de castores y venados del "estado primitivo y burdo" de la sociedad, para quienes "la única circunstancia que puede delimitar la permuta recíproca de unas cosas por otras de distinta especie, parece ser la proporción entre las distintas cantidades de trabajo que se necesitan para adquirirlas" son simplemente parte de un método de historia teórica —como Skinner [1985:29] sugiere).<sup>14</sup>

Es tentador decir ahora que el trabajo bajo el aspecto de tiempo, esto es, el tiempo de trabajo, es una abstracción capitalista real (y quizá también una abstracción real en otras sociedades productoras de mercancías). Sin embargo, puede haber aquí un problema de orden lógico: ¿por qué el tiempo de trabajo sería una abstracción social real? No por sí mismo. Las libras de manzanas (las manzanas nunca son idénticas) llegan a ser una abstracción social real porque las manzanas son vendidas en el mercado establecido (es decir, toman la forma-valor). De modo similar, argumentaría que el tiempo de trabajo es una abstracción social real porque el trabajo (la fuerza de trabajo) es vendido en el mercado (es decir, porque el trabajo ha tomado la forma-valor). Por tanto, el concepto de *valor* es previo al del tiempo de trabajo.

De esta manera, tenemos dos abstracciones sociales reales. Primera, la actividad humana toma la forma-valor. (En la historia del capitalismo, hasta ahora, ciertas actividades se han excluido; en forma creciente, sin embargo, las actividades domésticas y de tiempo libre se han calculado en términos de valor.) Segunda, debido a que la actividad humana toma la forma-valor, es considerada como trabajo bajo el aspecto de tiempo, esto es, tiempo de trabajo.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Cfr. también a Marx (C.I.1:87-88): "En todos los tipos de sociedad necesariamente hubo de interesar al hombre el tiempo de trabajo que insume la producción de los medios de subsistencia, aunque ese interés no fuera uniforme en los diversos estadios del desarrollo". Y en un pie de página agrega que entre los antiguos germanos la extensión de un pedazo de tierra se calculaba por medio del trabajo de una jornada diaria. Sin embargo, esas fueron medidas personales accidentales, no medidas estandarizadas; cfr. Mirowsky, 1991.

<sup>15</sup> Por tanto, podemos, como una representación de estas abstracciones reales, formalmente escribir  $ml$  (donde  $m$  es la expresión monetaria del trabajo, y  $l$  es el trabajo). Esto se explicará más adelante. (Al escribir  $ml$ , el argumento de Reuten y Williams, 1989: cap. 2 § 16, es un poco oscuro. Agradezco a Alexander van Altena por haberme lo señalado).

Pero ¿qué significa decir que el tiempo de trabajo está “incorporado” en una mercancía, o que el trabajo es la “sustancia” del valor? Desde luego que el tiempo de trabajo no es la misma cosa (*stuff*) que encontramos en la mercancía (o incluso “más allá” de esto, considero que aún dentro del modelo clásico de esencia-apariencia al menos alguna cosa [*stuff*]/sustancia no significa ser la esencia). De ese modo, *incorporación* y *sustancia* parecen ser metáforas. En general, no hay nada errado en usar metáforas para por su conducto “darse una idea”. Sin embargo, la metáfora puede ser engañosa y llegar a tener vida propia. En este caso creo que dentro del marxismo estas metáforas se han tomado literalmente. (Desde luego que el lenguaje de Marx dio origen a esto. Si bien se distanció de la presentación clásica a este respecto, conservó el uso de metáforas). El punto es que las referidas abstracciones reales son eventos *sociales*.

##### 5. LA RECONSTRUCCIÓN DEL TRABAJO ABSTRACTO DENTRO DE LA PERSPECTIVA DE LA DIALÉCTICA SISTEMÁTICA

Esta sección proporciona algunos elementos de una guía metodológica sobre cómo una teoría del valor trabajo social puede derivarse, por medio de su reconstrucción, de la teoría de Marx. No es una interpretación de la teoría de Marx. La reconstrucción se hace a partir de los lineamientos de una dialéctica sistemática, tal y como se introdujeron brevemente con anterioridad. Me limito a unas cuantas etapas de tal teoría. El contexto sistemático se establece en Reuten y Williams (1989, cap. I); mis señalamientos se extienden a los conceptos de *trabajo abstracto* y *valor*, establecidos en ese trabajo.

En una sección anterior indiqué cómo Marx derivó el concepto de *trabajo abstracto*. Lo hace sobre la base de una abstracción reductiva, no sobre la de una abstracción lógico dialéctica. Marx obtiene su concepto de trabajo abstracto abstrayendo el trabajo concreto y particular. Este último es reducido así a los elementos que forman el trabajo humano en lo abstracto, metafóricamente referido como cristalizaciones de sustancia social. Como esa sustancia social objetivada, ellos son valor(es) (A en la notación introducida anteriormente).

También se indicó que los trabajos concretos  $L_i$  y  $L_j$  no pueden sumarse como trabajos particulares. Sin embargo, debido a la contradicción dialéctica de que el trabajo particular es simultáneamente trabajo universal, los tiempos de trabajo  $i$  y  $j$  pueden sumarse, en principio, como horas de trabajo en abstracto (l):  $l_i + l_j = l$ , aun cuando no podamos sumarlos como  $L$  particulares. De forma similar podemos sumar los acres de tierra, a pesar de saber que sus cualidades son diferentes; lo mismo sucede con las piezas de fruta. Pero esta

es una abstracción lógico dialéctica y no una simplificación. En una perspectiva de desarrollo conceptual dialéctica,  $l_1$  y  $l_2$  pueden tener una existencia abstracta como  $l$ . Pero esta misma perspectiva pretende concretar esta existencia abstracta a nivel de la existencia concreta y de los fenómenos. En el nivel abstracto no es imposible cuantificar, pero tal suma cuantitativa tendrá sólo un significado abstracto —y a veces difícilmente tiene algún sentido.<sup>16</sup> Para dar un ejemplo: el “animal” abstracto tiene una existencia concreta, como mi gato Mitzy o como la mosca que trata de capturar; no es imposible pensarlos como dos animales y sumarlos como tales. Pero no podemos sumarlos como animales particulares. También, muchas operaciones matemáticas no tienen sentido: una mitad de gato más una mitad de mosca no hacen un animal. La contradicción dialéctica es que Mitzy es un gato y un animal al mismo tiempo. Una mosca y un gato no pueden ser sumados como animales particulares, sino sólo en lo abstracto.

De este modo, tenemos la contradicción dialéctica  $L \times I$  (donde  $\times$  indica contradicción dialéctica).<sup>17</sup> En este nivel,  $l_1 + l_2 = 1$  es bastante vacía; en efecto, es una afirmación abstracta, una afirmación en el nivel abstracto de la teoría (aunque la afirmación sea verdadera y permanezca verdadera a pesar de movernos en el nivel concreto de la teoría: de hecho, nosotros hablamos en la práctica del trabajo gastado de Estados Unidos). En el mercado, las personas no hacen cálculos en términos del  $l$  abstracto ni hacen cálculos en términos de los  $L_1$  concretos, porque éstos no pueden sumarse. Debido a que los insumos y los productos de la producción divergen (y en virtud de que, en la producción capitalista tal divergencia no es el objetivo, sino la producción para otros), estos tienen que ser reducidos a un denominador común, que es el valor. Éste se constituye así como universal en tanto que opuesto a la particularidad de los insumos y productos físicos. (Nótese que en esta perspectiva, el trabajo, sea  $l$  o  $l$  objetivado, no es valor. En esto la teoría, evidentemente, diverge de la de Marx.) En el mercado, el valor realmente obtiene forma (*shape*) en su expresión en términos de dinero. Si nos restringimos al producto y al componente de valor agregado, podemos escribir  $m$  para la expresión dineraria del trabajo, tal y como realmente se realiza en el mercado. Así  $m$ , es también la productividad de valor del trabajo. En el mercado, entonces, la contradicción  $L \times I$  trasciende a un nivel más concreto en lo que provisionalmente llamo

<sup>16</sup> Reuten y Williams (1989) pretenden mostrar cómo la categoría abstracta  $l$  se desarrolla, por medio de la existencia del mercado y las relaciones complejas de mercado, en la categoría más concreta de  $ml$ .

<sup>17</sup> Podemos ver esta contradicción como el trabajo particular  $l_1$  bajo el aspecto del trabajo universal  $l$ :  $l(L_1)$ , y como el trabajo universal bajo el aspecto del trabajo particular:  $L_1(l)$ . Usando esta notación podemos escribir:  $l(L_1) + l(L_2) = 1$ . Sin embargo,  $L_1(l) + L_2(l) = L$  no tiene sentido.

$mL_i$  (aunque debería llamarse  $ml_i$ , como se indica adelante).  $mL_i$  es una suma de dinero (por ejemplo, en términos de dólares, aunque esto pertenece a un nivel mucho más concreto de la teoría). En el mercado, el trabajo realmente toma la forma-valor. De ese modo, el trabajo en realidad es convertido (transformado) en una entidad abstracta. Es trabajo abstracto real y capitalista, que es valor capitalista. (Esto abre una confusión terminológica enorme, porque en esta perspectiva y en la teoría del trabajo-abstracto se usan las mismas palabras para denotar diferentes conceptos. Sin embargo, esto es inevitable si uno quiere mantenerse en contacto con el lenguaje cotidiano).

Quizá una diferenciación algo sutil (es decir, para los propósitos actuales) es que, en el mercado la contradicción  $L \cdot x \cdot l$  trasciende si la colocamos, más concretamente, en el momento abstracto ( $l$ ) de la contradicción. De este modo, debemos escribir  $ml_i$ .

En un nivel algo más concreto, podríamos tener expresiones monetarias del trabajo que divergen, de donde tendríamos  $m_i l_i$ . (En Reuten y Williams, 1989, cap. 2, se explica cómo esta expresión se sostiene sobre el ingreso agregado  $Y = ml = \sum m_i l_i$ ).

En comparación con la teoría del trabajo-abstracto incorporado, lo que resulta de todo esto es que la reducción a trabajo simple que pesa sobre la teoría, pertenece a un proceso que se realiza realmente en el mercado ( $m_i$ ,  $m_j$ ). Desde luego, la teoría en curso sostiene que el valor no tiene existencia antes del mercado. Pero esto está lejos de significar que no afecta la producción. En Reuten y Williams (1989:66-68),<sup>18</sup> se explica cómo la conmensuración en el mercado ( $m_i l_i$ ) es anticipada por el capital y así da origen a lo que hemos llamado una *preconmensuración ideal en la producción* (propriadamente escrita como  $m_i' L_i$ ). Así, el proceso de trabajo es, de hecho, calculado en términos de valor (es decir, dinero).

Permítanme hacer un resumen de las diferentes perspectivas en términos de los símbolos que hemos usado.

[I] La perspectiva dialéctico sistemática establece:

$$l_i + l_j = l \quad (5)$$

Ésta tiene sentido en tanto que el trabajo sea considerado como universal. La expresión es más bien vacía y en ese sentido es una afirmación abstracta (del trabajo universal en lo abstracto).

$$L_i + L_j = L \quad (6)$$

<sup>18</sup> Véase también Reuten, 1988:53-54.

Ésta no tiene sentido; no podemos sumar trabajos diferentes en tanto que trabajos particulares.

$$m_i l_i + m_j l_j = m l \quad (7)$$

Ésta es la expresión para el trabajo abstracto real. Es también la expresión para el valor (en términos de dinero).

[II] La perspectiva del trabajo-concreto incorporado establece:

$$L_i + L_j = \Lambda \quad (8) \quad \text{o,}$$

$$L_i + L_j = L \quad (9)$$

Si acaso hay un concepto de trabajo abstracto, éste es  $\Lambda$ . Todas las cantidades en las ecuaciones (8) y (9) son, en términos de valor, medidos en horas.

[III] La perspectiva del trabajo-abstracto incorporado establece:

$$\Lambda_i + \Lambda_j = \Lambda \quad (10)$$

Ésta es la expresión para trabajo abstracto = valor, medido en horas (el trabajo abstracto es el resultado de una abstracción reductiva). La ecuación (10) es equivalente a, o puede ser transformada en:

$$\alpha_i L_i + \alpha_j L_j = \Lambda \quad (11)$$

Donde las dimensiones son trabajo simple = valor, medido en horas. Sólo por el supuesto simplificador (heurístico) (11) se reduce a (8).

## 6. CONCLUSIONES

Es algo presuntuoso señalar que *El Capital* fue un esfuerzo enfocado a desarrollar la dialéctica sistemática para las ciencias sociales —comenzando con la economía política—, en confrontación con el trabajo de Hegel. (Pero entonces las calificaciones a este respecto puestas por Murray [1988] y Smith [1990] parecen verosímiles.) He mostrado cómo una reconsideración del primer capítulo de *El Capital* revela que Marx emprendió un camino diferente del de la lógica de Hegel. Marx creyó que este método tendría que ser desarrollado en la práctica de la investigación (cfr. Murray, 1988). Sin embargo, al igual que

todo fundador de nuevos paradigmas, el rompimiento preciso de Marx con el(los) paradigma(s) anterior(es) no está claro y, en este caso, esto se aplica tanto al método como al contenido. De aquí que haya espacio para que diferentes interpretaciones, así como líneas de investigación, se desarrollen a partir de *El Capital*. Por el momento, esto no hace daño: simpatizo con la perspectiva anarquista de Feyerabend, aunque yo mismo tenga más bien inclinaciones definitivas sobre el camino en que el paradigma podría desarrollarse fructíferamente.

Las interpretaciones dialécticas sistemáticas de Marx siempre han estado en minoría. La mayoría de la tradición marxista consideró realmente la dialéctica como una mentira hegeliana. En términos heurísticos, la cuestión de qué tan lejos consiguió Marx desarrollar la dialéctica sistemática no es muy importante —aunque es interesante desde un punto de vista historiográfico. Lo importante es que una ciencia social dialéctica sistemática puede desarrollarse (más) a partir de ella. Si tomamos este proyecto en serio, entonces uno de sus objetivos debería ser un estudio crítico de *El Capital* a partir de esta perspectiva. La crítica de *El Capital* en este trabajo ha sido entonces una crítica de Marx con (en lo que a mí concierne) Marx.

Un estudio dialéctico sistemático de la sociedad actual tendría que ser un proyecto dividido en cuatro pasos, los mismos que constituyen la metodología dialéctica sistemática.

El primer paso es un análisis crítico de los fenómenos, el cual sería necesario que se centrara en los fenómenos reportados en los periódicos y las conversaciones cotidianas, en lugar de los reportes filtrados en libros y artículos de revista. No es obvio, por ejemplo, que los hechos de explotación o de clase, de la relación trabajo-capital, sean los *fenómenos* que requieran de explicación, en lugar de los fenómenos, por ejemplo, de las catástrofes del tercer mundo, la opresión de la mujer, el desempleo, el racismo, el ambiente, la distribución desigual del ingreso y las relaciones autoritarias. No estoy diciendo de antemano que estos últimos fenómenos no puedan ser comprendidos en términos de la relación del capital. Lo que señalo es que para pensar sobre nuestra teoría, con frecuencia necesitamos dar un paso atrás.

El segundo paso es volver a analizar los estudios de esos fenómenos, además de los lineamientos sistemáticos existentes en libros y artículos de revista. Esto incluye un estudio crítico de la filosofía y de la ciencia social en la perspectiva del análisis realizado en el primer paso. De esto debe resultar la determinación abstracta.

El tercero es la reproducción de lo concreto a partir de la determinación abstracta del segundo paso.

Y, el cuarto, es la crítica del análisis realizado en el segundo paso.

Todo esto puede sonar familiar, pero tiene que llevarse a cabo como un proyecto en desarrollo. No podemos —nunca— sólo dar por sentado lo que se logró ayer.

En este trabajo he escogido algunas cuestiones teóricas del valor que corresponden al segundo paso mencionado. He sugerido que, aunque Marx proporciona las nociones elementales de una teoría del valor social (que nadie, después de él, desarrolló más), se enredó en la metáfora de sustancia-incorporada físicamente, que heredó de Hegel (sustancia) y de la economía política clásica (incorporación). Esta metáfora parece haber sido "fetichizada" por la tradición marxista, en lugar de apartarla de Marx (un hecho notable a la luz del antinaturalismo, que es una de las principales características de la tradición marxista). Esto parece estar relacionado con la prioridad que los marxistas le han otorgado a la teoría de la producción. En verdad, este es un punto sólido del paradigma marxista comparado con cualquier otro. Sin embargo, con ello el marxismo ha tendido a teorizar parcialmente la economía en términos físicos. Creo que la metáfora no ha permitido un gran avance hacia una verdadera teoría del valor social. Se debe agregar que ningún otro paradigma en la economía ha podido lograr este gran avance. He indicado cómo el fundamento puede ser aclarado para desarrollar una teoría del valor trabajo social. Con tal perspectiva, parece posible prescindir de la metáfora y del concepto de valor relacionado, sin dejar de teorizar la producción.

## II

### LA TEORÍA DEL VALOR TRABAJO "VERDADERAMENTE SOCIAL" DE MARX: EL TRABAJO ABSTRACTO EN LA TEORÍA MARXISTA DEL VALOR

Patrick Murray

[E]l tratar de hacer válidas las abstracciones en la realidad equivale a destruir ésta (G.W.F. Hegel, 1955a:419).

#### I. INTRODUCCIÓN

La teoría del valor de Marx trata una multiplicidad de caminos en los cuales el trabajo realizado dentro de la esfera de las relaciones sociales capitalistas puede ser considerado abstracto. El origen de esa multiplicidad es el inmenso impulso que la abstracción del capital tiene para acumular incesantemente plusvalor, tal y como es medido en dinero. Los diferentes caminos por los que el trabajo es concebido por Marx como una abstracción que resulta del poder del capital, continúa dejando perplejos y llenos de dudas a los intérpretes; de ahí que se requiera que sean identificados y esclarecidos. Esto es precisamente lo que pretendo realizar en este artículo, que se divide en dos partes.<sup>1</sup> Marx no estaba bromeando cuando escribió que la mercancía "es un objeto endemoniado, rico de sutilezas metafísicas y reticencias teológicas" (CI. I:87).

La clave para el entendimiento del pensamiento de Marx sobre estos temas es comprender el papel que desempeña la *forma social*. Cuando pensamos sobre la riqueza, es común hacerse una o dos preguntas: ¿cuánta riqueza hay? o ¿cómo se distribuye la riqueza? En el siguiente fragmento del diálogo entre dos estudiantes de la novela *Tiempos difíciles*, Charles Dickens trae a cuenta convincentemente el porqué la primera pregunta no es suficiente:

—Y nos dijo: "Mirad: suponed que esta escuela es la nación y que en esta nación hay cincuenta millones en dinero ¿Es o no es ésta una nación próspera?"

<sup>1</sup> En esta publicación sólo se presenta la primera parte de este artículo [Nota del editor].

Niña número veinte, ¿es o no una nación próspera, y estáis o no estáis vos nadando en prosperidad?” —¿Y qué contestaste? —le preguntó Luisa. —Señorita Luisa, le contesté que no sabía. Me pareció que no estaba en condiciones de afirmar si la nación era o no era próspera y si yo estaba nadando en prosperidad, mientras no supiese en qué manos estaba el dinero y si me correspondía a mí una parte. Pero esto era salirse de la cuestión. No podía representarse con números —dijo Ceci, enjugándose las lágrimas (Dickens, 2000:152-153).<sup>2</sup>

Lo que las preguntas cuánto y cómo se distribuye desatienden es una cuestión fundamental, aunque difícil de aprehender: *¿cuál es la forma social y el propósito de la riqueza?* Preguntar eso presupone tener una concepción de la naturaleza humana como un fenómeno intrínsecamente social: la riqueza siempre tiene una forma y un propósito social específicos, e importa lo que éstas son.

Esta presuposición es la quintaesencia del muy malentendido materialismo histórico de Marx.<sup>3</sup> Él insiste en principio sobre esto, por ejemplo, cuando escribe en los *Grundrisse*, “Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada” (G.1:7). E insiste sobre esto, en términos prácticos, cuando estudia los fenómenos históricos específicos. De aquí que *El Capital* sea un amplio estudio de la naturaleza, las conexiones internas y el poder de las *formas de valor* (mercancía, dinero, capital, salarios, etcétera); esto es, las formas sociales específicas que constituyen el modo capitalista de producción. Eso significa que *El Capital* no es un trabajo de economía; “economía marxista” es un nombre equivocado. Por el contrario, *El Capital* es lo que Marx dijo que era: una crítica de la economía. El corazón de esa crítica es lo siguiente: la economía pretende hacer lo que no puede hacerse, proporcionar una visión científica de la producción y la distribución de la riqueza en total abstracción de las formas sociales específicas históricamente. Desde luego, para explicar las cosas, los economistas las invierten y escabullen, normalmente bajo la cubierta de menospreciar la diferencia entre las categorías específicas, como el capital o el

<sup>2</sup> Martha Nussbaum y Amartya Sen citan este pasaje al principio de la introducción de su libro, *The Quality of Life*. Ellas se preguntan ahí por qué al juzgar la calidad de vida nosotros queremos conocer tan sólo cuánta riqueza hay y cómo se distribuye.

<sup>3</sup> Para una crítica del malentendido “tecnológico” estándar que concibe las “fuerzas de producción” como asociales, véanse *The Violence of Abstraction*, libro de Derek Sayer que responde al libro de G.A. Cohen, *Marx's Theory of History*; véanse también los señalamientos que hace Martha Campbell en su “Marx's Concept of Economic Relations”, pp. 144-146.

trabajo asalariado, y las categorías generales, como los recursos productivos y el trabajo.<sup>4</sup>

La incompreensión de la naturaleza de la teoría del valor de Marx, tiene que ver con el hecho de considerarlo un economista radical en vez de un crítico de la economía. En lugar de ver la teoría de Marx como una separación radical de la teoría del valor trabajo clásica, o ricardiana, los comentaristas frecuentemente la ven como una versión superior, más consistente y radical que pone al descubierto, por medio de la teoría de la plusvalía, la estructura de explotación de las clases, del capitalismo. Sin embargo, la teoría del valor de Marx no es tanto una teoría de la riqueza y del trabajo como una teoría de la *forma social* peculiar de la riqueza y del trabajo en el capitalismo. En verdad, *la teoría del valor de Marx no es sino su teoría de la forma social distintiva de la riqueza y del trabajo en el capitalismo*. Mientras que la teoría del valor trabajo clásica es una teoría del valor completamente asocial, la de Marx es una teoría totalmente social.

Irónicamente, es común encontrar que a Marx se le atribuya la concepción asocial del valor que él mismo criticó y echó por tierra. James Bernard Murphy plantea esta afirmación invertida lo más claramente posible: "El valor, para Marx, no está determinado por nuestras relaciones con las personas sino por nuestras relaciones con los objetos naturales" (*The Moral Economy of Labor*:223).<sup>5</sup> Jürgen Habermas afirma que para Marx el trabajo es una acción instrumental; acción que Habermas caracteriza como una relación (a-social) "monológica" de los humanos con la naturaleza.<sup>6</sup> Esa visión le endosa a Marx precisamente la concepción asocial del trabajo y del valor que él invirtió.

Para demostrar que en realidad Marx tiene una concepción "verdaderamente social" del trabajo y del valor, a los dos pasajes siguientes se pueden agregar muchos otros:

<sup>4</sup> Las consecuencias para las ciencias sociales de la concepción de Marx de la forma social se extienden más allá de la economía. En su estudio revelador *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, Simon Clarke muestra cómo los defectos conceptuales de la economía, específicamente la economía neoclásica, pasan a la sociología moderna por medio de los trabajos de Max Weber, Charles Parsons y otros destacados sociólogos.

<sup>5</sup> La crítica de Richard Winfield a la teoría del valor de Marx como asocial es establecida sobre las premisas de la misma lectura invertida. Véase su libro *The Just Economy*. Para una crítica a Winfield véase el ensayo de Tony Smith, "Hegel and Marx on Civil Society", en su *Dialectical Social Theory and its Critics*.

<sup>6</sup> Véase su *Knowledge and Human Interests*. Seyla Benhabib adopta esta interpretación en su *Critique, Norm and Utopia*.

Puesto que, de hecho, el valor de cambio de las mercancías no es otra cosa que la relación de los trabajos de los individuos entre sí en cuanto trabajo igual y general, que no es sino la expresión material de una forma específicamente social del trabajo, resulta una tautología decir que el trabajo es la única fuente del valor de cambio y, por ende, de la riqueza en la medida en que la misma consta de valores de cambio (CCEP:18).

[Wagner] [h]abría descubierto, pues, que el "valor" de la mercancía no hace más que expresar en una forma históricamente progresiva lo que ya existía en todas las demás formas históricas de sociedad, aunque bajo *otra forma*, a saber, *el carácter social del trabajo...* (NMW:57).

Obsérvese que en todas las sociedades históricas la verdad no es que el trabajo produzca valor, sino que el trabajo siempre tiene *alguna* forma social definitiva. El valor, para Marx, es la consecuencia no del trabajo asocial, sino de una forma social específica del trabajo. Esto coloca a la teoría del valor de Marx fuera del discurso de la economía.

El capital es riqueza que posee una forma social imperiosa con un propósito libre de pasiones. Las tendencias a la abstracción son endémicas al capital. En verdad, Marx caracteriza la novedad de la época capitalista como la superación de los regímenes de dependencia personal a partir de la dominación de todo con base en abstracciones de su propia hechura. Concibe el misterioso poder de la forma de capital en términos de las diferentes maneras en que subsume y transforma la riqueza, su producción, y su distribución. La riqueza, su producción y distribución, tienen siempre *alguna* forma social específica; con sus conceptos de tipo *formal, real, ideal, e híbrida* de subsunción bajo el capital, Marx distingue los diferentes modos en que las formas sociales ligadas al capital ejecutan su poder.<sup>7</sup> Estas cuatro categorías de subsunción son las que organizan el pensamiento de Marx a partir de los diferentes caminos por los que se resuelven las propensiones hacia la abstracción del capital.

Para clasificar los modos en que el capital hace al trabajo abstracto, recurriré, aparte de las categorías anteriores, a la noción de "formas sombra", derivadas de la forma de capital de Marx. Identificaré dos formas: utilidad y racionalidad instrumental. Las denomino "sombas" porque, aunque son producidas por las formas capitalistas de la vida social real, ellas pueden aparecer como realidades independientes, como la sombra de Peter Pan. Así, la utilidad y la acción instrumental sólo tienen una existencia "ensombrecida", y las concepciones

<sup>7</sup> Sobre estos cuatro tipos de subsunción véase *El Capital*, libro I, capítulo VI (*inédito*), pp. 54 y siguientes.

comunes de ellas son pensadas mejor como “seudoconceptos”;<sup>8</sup> no obstante, estas “sombras” y “seudoconceptos” tienen sus propias realidades y efectos. Cualquiera jardinero sabe que la sombra importa. El trabajo puede llegar a ser abstracto al caer bajo estas “sombras” del capital. Al igual que las sombras, los “seudoconceptos” tales como la utilidad y la acción instrumental se pueden proyectar más ampliamente que las formas reales que éstas imitan; de ese modo, ellas son aplicadas a las actividades humanas que no son subsumidas bajo las formas ligadas al capital, tales como las actividades domésticas impagas. Tal ensombrecimiento puede facilitar la transición a la subsunción ideal o formal bajo las categorías de valor.

El presente ensayo se enfocará en los significados del “trabajo abstracto”, a los cuales Marx recurre en la explicación de su teoría del valor en el primer capítulo de *El Capital*. Este tema espinoso concierne al tipo de trabajo que produce valor. (La segunda parte del artículo, que no se presenta aquí, abarca las formas remanentes de subsunción, incluidas las “formas sombra”. Debido a su interés inherente, como a su utilidad como un complemento, en la parte II analizaré si el trabajo doméstico impago puede ser considerado abstracto o no, en cualquier modo que sea pertinente a la teoría marxista del valor).

## 2. SOLO EL TRABAJO “PRÁCTICAMENTE ABSTRACTO” PRODUCE VALOR

En oposición a la polémica planteada por Samuel Bailey contra el “valor intrínseco” ricardiano, Marx arguye que a pesar de que el valor de cambio es la expresión necesaria del valor, no es idéntico a él (como Bailey sostiene). Al pensar en lo que el valor podría ser, si no es valor de cambio, Marx concluye que sólo puede ser trabajo, esto es, trabajo solidificado, pero, más precisamente, “trabajo abstracto” solidificado —puesto que los trabajos concretos son inconmensurables. ¿Qué es lo que Marx quiere decir con “trabajo abstracto” y qué nos dicen las diferentes respuestas a esta pregunta?, ¿hasta dónde la teoría del valor de Marx es social o asocial?

Ha sido un supuesto muy extendido que el “trabajo abstracto” es simplemente idéntico al trabajo productor de valor. Este supuesto, que yo compartía antes, establece lo que discutiré más adelante como el “Dilema de Rubin”. Sostendré que mientras el concepto de *trabajo que produce valor* depende del de

<sup>8</sup> Alasdair MacIntyre llama *utilidad* a un “pseudoconcepto” en su libro *After Virtue*. Tony Smith argumenta, sobre la base de los textos de Max Weber, que el concepto de *razón instrumental* es derivado del concepto de *valor*. Véase la conclusión de su *Marx's Method in "Capital"*, pp. 197-198. Véase también la sección “Labor and Instrumental Action”, en el libro de Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, pp. 179-183.

*trabajo abstracto*, no son el mismo concepto. De hecho, no son la misma *clase* de concepto. Mientras que el trabajo de cualquier tipo social, concreto e históricamente específico, puede ser visto como trabajo en abstracto, sólo una clase específica históricamente de trabajo es *abstracto en práctica*, esto es, recibe su validez social sólo en la medida en que cuenta como trabajo abstracto. Este concepto de trabajo "prácticamente abstracto", en cuanto un tipo históricamente definitivo de trabajo —a saber, el trabajo que produce mercancías y es validado en forma social una vez que esas mercancías son intercambiadas por el equivalente general (dinero)—, se construye de manera conceptual sobre la noción de trabajo abstracto que se aplica por lo común, puesto que sólo si conocemos primero lo que significa ser abstracto podríamos decir si el trabajo es abstracto en práctica. Para juzgar si una figura particular es un triángulo, necesitamos conocer qué es un plano. El hecho de que el concepto de trabajo abstracto sea aplicable, no implica, por lo general, que el trabajo de cualquier clase social produzca valor. No todas las figuras planas son triángulos. Aunque el trabajo puede producir valor sólo en la medida en que es abstracto, no toda clase de trabajo produce valor, a pesar de que sea concebido como abstracto. Sólo el trabajo "prácticamente abstracto" produce valor.

La comprensión correcta de la teoría del valor de Marx depende de hacer esta distinción entre el concepto de trabajo abstracto y el de trabajo "prácticamente abstracto". Un concepto asocial naturalista de trabajo es el resultado inevitable si se equipara simplemente el concepto de trabajo que produce valor con el concepto (general) de trabajo abstracto. Este es un lado del "Dilema de Rubin". El segundo es este: si identificamos el trabajo abstracto con el trabajo que produce valor e insistimos, de manera correcta, en que el trabajo que produce valor es de un tipo social históricamente específico, entonces debemos decir que el trabajo abstracto es históricamente específico. El problema aquí es que nos podemos equivocar por los muchos pasajes en que Marx habla de la aplicabilidad general del concepto de trabajo abstracto. En otras palabras, si igualamos el trabajo abstracto con un tipo históricamente específico, entonces ¿qué podemos entender de lo que dice Marx de un concepto aplicable por lo general al trabajo (fisiológico) abstracto? Sin embargo, cuando reconocemos que: 1) Marx introduce la categoría analítica, general, de trabajo abstracto como un paso necesario en la exposición del concepto de trabajo "prácticamente abstracto" y 2) el trabajo "prácticamente abstracto", no el "trabajo abstracto", es el que produce valor, escapamos del "Dilema de Rubin" y removemos las dudas sobre si la teoría del valor de Marx es o no "verdaderamente social".

El concepto de trabajo abstracto es "analítico" porque identifica un *aspecto* de cualquier clase de trabajo real en lugar de identificar una *clase* de trabajo real, como el concepto de trabajo "prácticamente abstracto" lo hace. *No hay trabajo real que sea abstracto en oposición a algún otro trabajo real que sea concreto.*

Todo trabajo real es concreto y puede ser visto como abstracto. Por esto Mandel malinterpreta la naturaleza de estos conceptos. Él sostiene que como el trabajo [productor] de servicios no es concreto, no puede ser productor de valor porque todo trabajo productor de valor debe ser concreto. De hecho todo trabajo real, el trabajo de servicios incluido, es, sin embargo, concreto.<sup>9</sup> Gerlach, un aspirante a crítico de Marx, cuestionado por Rubin, pensó que podía refutar a Marx por medio de experimentos que muestran que "el trabajo humano está siempre acompañado y condicionado por la conciencia" tal que "debemos negarnos a reducirlo al movimiento de músculos y nervios" (citado por Rubin, 1982:186-187). Pero esto sólo prueba el punto de Marx: el concepto de trabajo (fisiológico) abstracto resulta de la abstracción del trabajo humano real, que es siempre propositivo (concreto) conscientemente. Los trabajos reales, entonces, no pueden ser clasificados entre lo concreto y lo abstracto (no en el sentido de estos términos bajo la discusión presente). El trabajo "prácticamente abstracto", por contraste, es un concepto que clasifica los trabajos reales en aquellos que son "abstractos prácticamente" y los que no lo son. El trabajo abstracto y el trabajo "prácticamente abstracto" no son simplemente conceptos diferentes, son *tipos* diferentes de conceptos. El trabajo abstracto es como la extensión; el trabajo "prácticamente abstracto" es como la cera.

Al establecer esta distinción entre trabajo abstracto y trabajo "prácticamente abstracto", se clarifica la relación de Marx con la economía política clásica. Primero, y lo más importante, esta distinción revela la enorme diferencia entre una teoría de valor trabajo asocial aplicable generalmente y una teoría del trabajo que produce valor como una forma social históricamente específica del trabajo en el capitalismo, una "teoría valor del trabajo", como Diane Elson la denomina. Hay un mundo de diferencia entre las dos. Segundo, esta distinción localiza propiamente la deuda reconocida de Marx con los teóricos clásicos como Smith y Ricardo. Marx acredita a los teóricos clásicos la idea del concepto de trabajo abstracto, que presupone su propia concepción de trabajo "prácticamente abstracto", que es muy diferente. Tercero, esta distinción nos da una pauta de cómo hablar de la distinción hecha por Marx entre los dos tipos de trabajo involucrados en el trabajo productor de mercancías. Marx declaró que este es el punto conceptual sobre el cual gira el propio entendimiento de la economía política; lo consideró como su propio descubrimiento y uno de los mejores puntos de su libro. Si el punto es entendido simplemente como la distinción entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto, la teoría del valor

<sup>9</sup> Véase mi crítica a Mandel en el apéndice del artículo "Beyond the 'Commerce and Industry' Picture of Capital", pp. 57-61.

de Marx es reducida a una versión más lúcida de la teoría del valor ricardiana.<sup>40</sup> Esto dificulta ver dónde yace lo que Marx pensó que era su gran innovación. En tanto que Marx reconoce que los clásicos fueron los pioneros del concepto de trabajo abstracto, tenemos que preguntarnos sobre lo que piensa acerca de todo este enredo.

<sup>40</sup> Esta parece ser la perspectiva que Paul Sweezy adopta. Éste escribe, "La expresión trabajo abstracto es, en pocas palabras, como lo atestigua claramente el uso que Marx hace de ella, equivalente a 'trabajo en general'; es lo común a toda actividad humana productiva" (Sweezy, 1976:40). Y sigue con una observación sobre la relación de Marx con los clásicos: "En éste como en muchos casos, Marx partió de una idea básica de la escuela clásica, le dio expresión exacta y explícita, la desarrolló y la utilizó en el análisis de las relaciones sociales, a su propia manera original y aguda" (41). La problemática aquí es que Sweezy se adhiere al supuesto de que sólo hay una idea en juego, y que ésta es el concepto de trabajo abstracto aplicable de manera general. Consecuentemente, Sweezy puede concebir el avance de Marx sobre los clásicos sólo en términos de esclarecer este pensamiento único y poniéndolo a trabajar en una crítica radical de las relaciones sociales capitalistas. Así, como los marxistas frecuentemente lo hacen, Sweezy hace de Marx un ricardiano de izquierda.

Podría no parecer así, puesto que Sweezy cita a Lukács sobre el enunciado de que el trabajo abstracto es una abstracción "que pertenece a la esencia del capitalismo" (41). Y Sweezy llama la atención sobre la clase de movilidad del trabajo que caracteriza al capitalismo como si él se moviera hacia una idea de trabajo abstracto como algo específico al capitalismo. El problema es que todavía sigue asumiendo que sólo hay una idea aquí, y que ya ha dejado claro que es aplicable generalmente. De esa manera, en el resumen de su visión del trabajo abstracto, él se restringe a señalar este punto: "se puede decir que la reducción de todo trabajo a trabajo abstracto permite ver claramente, detrás de las formas especiales, que el trabajo puede adoptar en un momento dado cualquiera, una suma de fuerza de trabajo social que es susceptible de transferencia de uso a otro de acuerdo con la necesidad social, y de cuya magnitud y desarrollo depende en última instancia la capacidad productora de riqueza de la sociedad. La adopción de este punto de vista, además, está condicionada por la naturaleza misma de la producción capitalista, que lleva la movilidad del trabajo a un grado muy superior al de todas las formas anteriores de la sociedad" (42). Aquí nosotros hemos expresado una observación rigurosamente ricardiana (y de la Ilustración), que habla de la "riqueza" y el "trabajo social agregado", pero hace oídos sordos a cuestiones como la forma social específica de la riqueza y del trabajo. A esto está adherido el interesante punto de vista de la sociología del conocimiento —que Marx aporta—: que las prácticas sociales peculiares del capitalismo dan origen al concepto de trabajo abstracto aplicable generalmente. A pesar de que Sweezy discute el fetichismo de las mercancías y cita a Marx al señalar que este carácter de fetiche se origina en "el carácter social peculiar del trabajo que produce mercancías" (Marx citado por Sweezy, 45), él mismo se pone en una posición en la que esto tiene sentido. Debido a que su pensamiento está encerrado en el "Dilema de Rubin", Sweezy no puede sino representar la teoría del valor de Marx como una

Aún más, al hablar de abstracto frente a concreto el doble carácter del trabajo que produce mercancías no se expresa adecuadamente: el trabajo productor de mercancías es concreto y "prácticamente abstracto". El concepto de trabajo "prácticamente abstracto" se monta sobre el concepto de trabajo abstracto sugerido por los economistas clásicos; por eso Marx estaba en lo correcto al pensar de sí mismo que se paraba sobre sus hombros. Pero la idea de Marx de que el valor surge no del trabajo sino de una *forma social históricamente específica* de trabajo, trabajo "prácticamente abstracto", es más que ajena a la economía clásica; destaca las vergonzosas presuposiciones asociales de la economía.<sup>11</sup>

En su ensayo "El trabajo difícil de una teoría social del valor", Geert Reuten argumenta que en *El Capital* la teoría del valor está impregnada de ambigüedad debido a que Marx no reconoce completamente lo fundamental de su propio rompimiento incipiente con la teoría del valor trabajo (ricardiana). El ensayo de Reuten es especialmente notable por dos razones: primera, este autor se muestra muy propenso hacia el proyecto de Marx en *El Capital*, y él mismo es un teórico de la "forma-valor" (esto es, él considera la teoría del valor como una teoría de la forma históricamente específica de la riqueza en el capitalismo). Segunda, reconoce que Marx invoca un concepto de trabajo abstracto aplicable generalmente y que tal concepto no puede servir como base para una teoría del valor "verdaderamente social". Reuten cuestiona en esto los supuestos que subyacen a lo que estoy denominando el "Dilema de Rubin". Argumenta que la teoría de Marx está abierta a la interpretación de que es una teoría del valor "trabajo-incorporado abstracto" y que tal teoría no difiere en lo fundamental de la teoría ricardiana. Ésta continúa concibiendo el valor como asocial. Esto es así porque, argumenta Reuten, en contraste con la noción *determinada* de "trabajo productor de valor" requerida por una teoría del valor "verdaderamente social", el "trabajo abstracto" es un concepto *general*.<sup>12</sup>

Si bien la discriminación de Reuten entre una teoría del "trabajo-incorporado concreto" y una teoría del "trabajo-incorporado abstracto" parece tomar en cuenta el avance de Marx sobre Ricardo (al menos si creemos que la innovación de Marx fue distinguir entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto), concluye sin ambigüedades que Marx no superó la teoría del valor asocial de

---

teoría fundamentalmente ricardiana y, por tanto, no "social verdaderamente". Sweezy no puede armar el rompecabezas porque, sin conocerlo, le falta una pieza: el concepto de trabajo "prácticamente abstracto".

<sup>11</sup> Para tener una visión general de cómo la teoría de Marx difiere radicalmente de la economía clásica y de la economía neoclásica, véase el trabajo de Martha Campbell, "Marx's Concept of Economic Relations".

<sup>12</sup> Sobre la distinción entre las abstracciones generales y las abstracciones determinadas, véase mi libro *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, en especial el capítulo 10.

Ricardo. Si acaso convence, la interpretación de Reuten pondría en duda la afirmación de que Marx tiene una teoría del valor "verdaderamente social". Así, obliga a los lectores que como yo rechazan cualquier afirmación de que, a lo mucho, Marx sostuvo de forma confusa y ambivalente una teoría del valor "verdaderamente social", al pensar más sobre el trabajo abstracto y el valor en *El Capital*.

Argumentaré que Reuten, por un lado, acierta al observar que Marx emplea una noción de trabajo abstracto que es general y, de ese modo, carece de la determinación de trabajo productor de valor, pero, por otro, se equivoca al pensar que Marx alguna vez identificó esta noción general de *trabajo abstracto* con su concepto de *trabajo productor* de valor. A pesar de que la noción general de trabajo abstracto es aplicable a todo trabajo humano, sólo en una sociedad en la que como regla la riqueza toma la forma de mercancía, la noción de trabajo abstracto tiene un significado práctico. Sólo en tal sociedad el trabajo es validado como igualmente humano en la misma acción en la que ésta trata el carácter concreto particular y propositivo del trabajo con una total indiferencia.<sup>13</sup> ¿Existe algún asombro sobre por qué los estadounidenses se han encerrado en la expresión "¡Lo que sea!" [*Whatever!*]? Sólo tal sociedad aplica la categoría de trabajo abstracto a sí misma en y a partir de sus prácticas diarias. (Esto no significa que los miembros de tal sociedad *piensen* que ellos mismos hacen esto; ellos no lo piensan). Para Marx el trabajo productor de valor es trabajo "prácticamente abstracto", el cual es trabajo de una clase social peculiar.

Reuten asocia la ambivalencia que detecta en la teoría del valor de Marx con las presuntas confusiones en el modo de presentación de éste: ¿*El Capital* es un trabajo realmente desarrollado bajo la dialéctica sistemática o no? Para Reuten se queda muy corto, de acuerdo con sus expectativas hegelianas. Considero que Reuten acierta al ligar la interpretación de la teoría del valor de Marx a la cuestión de cómo éste organizó su presentación en *El Capital*. Pero creo que Reuten está equivocado: primero, al presuponer un estándar hegeliano estricto, cuando en *El Capital* Marx renueva su criticismo original de la expectativa hegeliana de "presuposición" en la presentación científica y, segundo, al llegar a tal juicio negativo en relación con la afirmación de que *El Capital* es un trabajo de dialéctica científica.

<sup>13</sup> En el camino de explicar por qué Aristóteles no pudo resolver el enigma planteado por la expresión del valor, Marx observa: "El secreto de la expresión del valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, en la medida que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana tuviera ya la firmeza de un prejuicio popular. Esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adoptará el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante" (C.1.1:73-74).

Las preguntas implícitas en el entendimiento y la evaluación del método de Marx no se alejan claramente de las doctrinas de *El Capital*; la forma en que respondamos a ellas nos guiarán en la forma como leamos *El Capital*. Por consiguiente, ofreceré una breve guía del método de Marx antes de regresar a la teoría del valor, el "Dilema de Rubin" y el reto de Reuten.

### 3. FENOMENOLOGÍA, ESENCIALISMO, Y LA PRESENTACIÓN DIALÉCTICA SISTEMÁTICA: UN PAQUETE COMPLETO<sup>14</sup>

Para explicar lo que para mí significa la fenomenología, esto es, la investigación basada en la experiencia de lo que las cosas son,<sup>15</sup> empiezo con dos héroes de la filosofía analítica: George Berkeley y David Hume. Tomo específicamente la noción de "distinción de razón" de Hume, que expresamente la deriva de la teoría de la abstracción de Berkeley.<sup>16</sup> La noción de *distinción de razón* de Hume llama la atención por el hecho de que, en la experiencia, encontramos situaciones en las cuales podemos *distinguir* conceptualmente aspectos de algo percibido, pero éstos no pueden ser *separados* en la experiencia o aun en la imaginación. Hume nos proporciona el ejemplo de una esfera de mármol blanco: podemos distinguir su blancura de su forma esférica, pero no podemos imaginar una separada de la otra. Para dar otro ejemplo, las teorías de la creencia y de la división (exclusiva) de nuestras percepciones en impresiones e ideas, dependen de los "modos" diferentes en que son exhibidas por nuestras percepciones. Estos "modos" no son separables de las percepciones de las que ellas son los modos —la vivacidad o la torpeza de una percepción no se encuentran separadas de ella—, consecuentemente, la noción de *modo* de una percepción incorpora una distinción de razón.

Al permitir distinciones de razón, Hume presupone un modo de investigación, basado en la experiencia, capaz de hacer juicios acerca de cómo las cosas son concretas. Lo que para mí significa que una cosa sea concreta es que involucra más de una determinación conceptual o distinción de razón, como, por ejemplo, un sonido involucra tono e intensidad o una mercancía implica ser valor de uso y valor de cambio. Las propiedades que hacen de algo concreto en este sentido son

<sup>14</sup> He traducido "*a package deal*" por "un paquete completo" [Nota del traductor].

<sup>15</sup> La investigación fenomenológica es la parte "redoblada" de lo que llamé el "empirismo redoblado" de Marx en mi ensayo "Redoubled Empiricism: Social Form and Formal Causality in Marxian Theory", en Moseley y Campbell, 1997.

<sup>16</sup> Véase, David Hume. *Tratado de la naturaleza humana*, 1988, especialmente la sección VII de la parte primera del libro primero, "De las ideas abstractas", pp. 62-72 [Nota del traductor].

separables de ella y pueden ser identificadas como sus propiedades *esenciales*. Estas surgen cuando preguntamos *¿Qué es esto?*<sup>17</sup> La investigación sustentada en la experiencia presupuesta en la afirmación de que podemos diferenciar entre una distinción de razón y la idea de un objeto separable, es lo que denomino con el término "fenomenología". Así, la fenomenología es la investigación de la esencia (o naturaleza o forma) de las cosas sustentada en la experiencia. Si el *esencialismo* es la creencia de que hay esencias (o naturalezas o formas), la fenomenología está sustentada en esa creencia; por tanto es esencialista.<sup>18</sup>

Si la "fenomenología" es el nombre de la investigación sustentada en la experiencia de la esencia o naturaleza de las cosas, la "presentación dialéctica sistemática" (o "dialéctica sistemática") es el nombre del modo más apropiado para presentar los hallazgos de la fenomenología. Así, la presentación dialéctica está enraizada en la experiencia, no es una cuestión de tejer tramas *a priori*. En pocas palabras, a lo que apunta el término "dialéctica" es que una presentación de este tipo mostrará que aquellos aspectos del objeto que la fenomenología ha revelado como esenciales a él (esto es, inseparables realmente de él), son esenciales e inseparables. Así, por ejemplo, Marx muestra en *El Capital* que el valor y el precio son inseparables y también que la circulación mercantil simple generalizada es inseparable de la circulación del capital. Tal presentación sirve como una corrección muy necesaria a las presentaciones "no dialécticas", siendo estas últimas dependientes de una pobre fenomenología, las cuales operan como si los aspectos del objeto en estudio que son realmente esenciales a él no lo fueran. De esa manera, *El Capital* corrige la pobre fenomenología que subyace a la economía, la cual imagina que el valor y el precio son realmente separables, que la circulación mercantil simple no presupone la circulación del capital y, más generalmente, que las necesidades, el trabajo y la riqueza humanas son separables de sus formas sociales y de la representación de esas formas.

El término "sistemática" se refiere a que una presentación es ordenada, coherente y completa. (Con este último calificativo en mente, es claro que hay al menos un sentido en el cual *El Capital* falla en acercarse al estándar de una dialéctica sistemática). El requerimiento de orden hace eco de los escritos de Descartes acerca del método —como lo hace en la sección sobre el método de

<sup>17</sup> Hegel enfatiza la primacía de esta cuestión: "Pero ni nosotros ni los objetos tendrían algo que ganar por el mero hecho de poder ser. El punto principal no es que ellos sean sino lo que ellos son... Por tanto, dejando de lado esta distinción entre subjetivo y objetivo como sin importancia, nosotros estamos principalmente interesados en conocer lo que una cosa es: es decir, que no es más objetivo de lo que es subjetivo" (Hegel, 1991:70-71).

<sup>18</sup> Sobre Marx como un esencialista véase el libro de Scott Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*.

los *Grundrisse*— al exigir la introducción de conceptos *sinlécticamente*, esto es, en orden de su concreción conceptual: las categorías más simples vienen antes que las más complejas. Lo que (en términos generales) la noción hegeliana de "dialéctica sistemática" agrega a lo sistemático del modo de presentación de Descartes, es que tiene una estructura de presuposiciones que corre en ambas direcciones.<sup>19</sup> No sólo las categorías complejas presuponen las simples, que es el punto analítico; las categorías simples presuponen las complejas, que es el punto fenomenológico. Esa doble direccionalidad de la sistematicidad dialéctica expresa la inseparabilidad, determinada fenomenológicamente, de los múltiples aspectos del objeto bajo examinación.

En una presentación dialéctica sistemática ese rasgo introduce una circularidad que parece perturbar. Y es en este punto que Marx se separa de la noción hegeliana de *dialéctica sistemática*. Marx rompe el círculo de la dialéctica sistemática hegeliana; rechaza la "falta de presuposiciones" (*presuppositionlessness*) de la dialéctica sistemática hegeliana e insiste en que la ciencia tiene premisas, que él y Engels bosquejaron en la *Ideología alemana*. Esas premisas, que son dadas por la naturaleza y evidentemente no están sujetas a ser incorporadas como "resultados" de alguna dialéctica sistemática más cósmica, reaparecen en *El Capital* y testifican la divergencia explícita y frecuentemente reafirmada por Marx de la estricta dialéctica sistemática hegeliana (al menos como él, cuestionablemente, entendió a Hegel).

En *El Capital*, Marx trata ambas, una fenomenología general de la condición humana y una fenomenología específica de la situación de la humanidad bajo el capitalismo. En esto hace precisamente lo que le recrimina a Jeremy Bentham que no hace:

Quando se quiere saber, pongamos por caso, qué es útil para un perro, hay que escudriñar en la naturaleza canina. Es imposible construir esta naturaleza a partir del "principio de la utilidad". Aplicado esto al hombre, quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana

<sup>19</sup> Respecto de esa estructura de presuposiciones mutuas aparecidas en *El Capital*, véase el ensayo de Ruediger Bubner, "Logic and Capital: On the Method of a 'Critique of Political Economy'" y el de Chris Arthur, "Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic". En su tratamiento de la teoría del orden de la presentación científica de Descartes, James Collins argumenta que Descartes mismo reconoció cierta reafirmación mutua de los conceptos y reivindicaciones introducidas en una forma ordenada. Véase su *Interpreting Modern Philosophy*, pp. 68-71.

modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas (C.I.2:755, nota a pie de página 64).

El tema central de la fenomenología general [*The brunt of Marx's spare general phenomenology*] de Marx se encuentra en sus breves señalamientos reveladores sobre el valor de uso, en el capítulo 1, (donde él dice poco acerca de la diversidad e historicidad de las necesidades humanas) y en sus observaciones generales más extensas, en el capítulo 7, sobre el proceso de trabajo. Complementados esos dos señalamientos con observaciones que se encuentran en otras partes de *El Capital*, obtenemos la siguiente fenomenología general de la condición humana: *los seres humanos son animales sociales, con necesidades, autoconscientes, que se reproducen sexualmente y representan simbólicamente, quienes se encuentran en (y de) una naturaleza no-humana, que se transforman deliberadamente de acuerdo con las necesidades que perciben*. Esa fenomenología general comprende la verdad del materialismo histórico: 1) establece un punto de referencia para juzgar todas las visiones de la vida y las actividades humanas: cuando se alejan de la complejidad fenomenológica plena, representada aquí, ellos yerran (como la economía lo hace en gran escala); 2) Al exponer la sociabilidad sexual, simbólica y autoconsciente de los seres humanos, muestra por qué ninguna explicación general ahistórica de los fenómenos humanos será adecuada a ellos. Más bien, el estudio de la vida y las actividades humanas requerirá siempre investigar las formas sociales específicas de la vida humana (y su reproducción) y los modos en que los participantes representan su vida común para sí mismos en diferentes sociedades.

Se requiere de un puente entre la terminología del siglo XVIII de Hume y la terminología del siglo XIX de Hegel y Marx, para ver por qué podemos tomar las observaciones precedentes como una ilustración de la sección de la introducción de los *Grundrisse* dedicada al método de investigación y al método de presentación (G.I:20 y ss.). El término "momento" nos provee ese puente. Gerrit Reuten define con exactitud la noción hegeliana (y marxista) de "momento" como sigue: "Un momento es un elemento considerado en sí mismo que puede ser conceptualmente aislado y analizado como tal, pero que no puede tener una existencia aislada" (Reuten, 1993:92). Así que un "momento" hegeliano es una "distinción de razón" de Hume. La diferencia entre Hume y Hegel (y Marx) es que, aunque Hume la capte, la fenomenología no tiene lugar en su filosofía oficial, mientras que Hegel y Marx la abarcan explícitamente. De ese modo, considero que cuando Marx escribe "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por tanto, unidad en lo diverso" (G.I:21), hace una reivindicación fenomenológica de acuerdo con la cual estas múltiples "determinaciones" son reconocidas como "momentos" o "distinciones de razón", no como un conjunto de elementos separados. Al comentar

sobre este pasaje, Geert Reuten observa: "Los fenómenos contingentes no pueden ser explicados como codeterminantes de la unidad interna de múltiples determinaciones" (Reuten, 1993:92), haciendo apropiadamente la liga entre la determinación de los "momentos" y el esencialismo, puesto que comprender la unidad de estas determinaciones diversas es comprender la esencia o naturaleza de este objeto concreto de estudio. El "método de investigación" de Marx incluye la fenomenología.

Pero la fenomenología presupone el análisis; este último es, propiamente concebido, un momento de la fenomenología. Mejor aún, el análisis y la fenomenología coexisten [coeval]. Así, Marx reconoce en el mismo texto que hacer distinciones de razón apropiadas —que es un trabajo "analítico" indispensable para el conocimiento— pertenece al "método de investigación". Los objetos de conocimiento pueden suponerse implícitamente concretos, pero es tarea de los investigadores hacer explícita esa complejidad implícita por medio del análisis cuidadoso, es decir, haciendo buenas distinciones de razón. Por haber hecho mucho de este trabajo analítico es que Marx reconoce su deuda con los pensadores de la tradición de la economía política. El problema con esa tradición fue, sin embargo, del tipo que tanto le molestó a Berkeley, a saber, la tendencia a hacer hipóstasis de las distinciones de razón, considerar que los momentos pensados se ponen por sí mismos. Una manera en que Marx expresa este reclamo general a de la tradición de la economía política es reprobándola por no considerar el valor de cambio, el dinero y el capital como formas sociales específicas históricamente. En cambio, la economía procede falsamente como si, abstrayéndolas de las formas sociales específicas, la riqueza y su producción fueran algo real. Por el contrario, el objeto de *El Capital* es una sociedad de cierto tipo (un tipo aún en desarrollo, como escribió Marx, y que todavía existe en la actualidad), cuya forma social de producción (en un sentido global) es el capital, y la tarea del libro como un trabajo de dialéctica sistemática es, de una manera ordenada y coherente, articular esa forma social en su concreción abstracta perpleja.

La versión presente de la dialéctica sistemática marxista sostiene que la "dialéctica de Marx" no es sólo histórica.<sup>20</sup> *El Capital* es un trabajo de dialéctica sistemática, pero Marx no cree que haya alguna "lógica dialéctica" *a priori* que tenga que seguir (idea por la que se lanzó contra Lassalle). Tampoco *El Capital* es estrictamente un trabajo de dialéctica sistemática hegeliana. Por el contrario, he argumentado que la dialéctica sistemática marxista es simplemente el modo más apropiado para la presentación de los resultados de la fenomenología, es decir, una investigación basada en la experiencia de algún objeto específico de

<sup>20</sup> Para tener una perspectiva contrastante, véase Mattick, P. Jr., 1993. Sobre la diferencia entre dialéctica histórica y dialéctica sistemática, véase Smith, 1990.

conocimiento (la sociedad capitalista en el caso de *El Capital*), y que, al identificar las presuposiciones dadas naturalmente en la sociedad capitalista, rechaza la falta de presuposiciones [*presuppositionlessness*] de la dialéctica sistemática hegeliana.

Entonces, podemos resumir los principales rasgos de la dialéctica sistemática marxista como sigue: 1) una presentación dialéctica sistemática tendrá premisas o presuposiciones identificables dadas por la naturaleza;<sup>21</sup> 2) ésta representará los momentos del objeto en estudio en su inseparabilidad, tal y como son revelados por la investigación analítica y fenomenológica en este objeto. Al hacer esto, se revela la esencia (o la naturaleza o la forma) de lo que está bajo estudio; 3) al introducir estos momentos, la presentación procederá conceptualmente de lo más simple a lo más complejo; 4) aunque el desarrollo conceptual procede de lo más simple a lo más complejo, los primeros son presentados, al menos implícitamente, como presuponiendo a los últimos.

En Marx, la fenomenología, el esencialismo y la dialéctica sistemática, son un paquete completo. Para ilustrar el significado de este modo de entender el método de Marx y establecer una doctrina marxista clave que nos pondría en el curso correcto de cómo interpretar la teoría del trabajo abstracto y del valor de Marx, consideraré cómo la circulación generalizada de mercancías, en una sociedad de mercado, está relacionada con la circulación del capital.

*La presentación total de la mercancía y la circulación mercantil simple generalizada de Marx presupone el capital y su forma característica de circulación.* Quizá el logro más importante de la teoría de la circulación mercantil generalizada de Marx sea el haber demostrado —con un razonamiento dialéctico soberbio— que una esfera de tales intercambios no puede sostenerse por sí sola; la circulación mercantil generalizada es ininteligible cuando se abstrae de la circulación del capital.<sup>22</sup> En otras palabras, la noción de *circulación mercantil generalizada*, pro-

<sup>21</sup> Este requisito de la dialéctica sistemática marxista parece ser incompatible con el requisito hegeliano más estricto tal y como es identificado y aceptado por Geert Reuten: "Todos los axiomas son evitados. Más bien, cualquier cosa que requiera ser presupuesta, o cualquier cosa que sea puesta inmediatamente (tal como el punto de partida), debe ser fundamentada. Pero no debe ser meramente fundamentada en abstracto (es decir, dando el argumento por anticipado), porque eso siempre conduce a experimentar un retroceso. Aquello que es puesto debe ser esencialmente fundamentado en el argumento mismo, al concretizarlo" (Reuten, 1993:92). Yo no creo que la clase de presuposiciones que Marx tiene en mente puedan ser justificadas en la forma como se hacen aquí.

<sup>22</sup> "La circulación, considerada en sí misma, es la mediación entre extremos presupuestos. Pero ella no pone esos extremos. Es preciso, por consiguiente, que ella misma sea mediada como conjunto de la mediación, en cuanto proceso total. Su existencia inmediata

piamente concebida, advierte [*marks*] una distinción de razón de la circulación del capital; no designa una forma de vida que pueda existir por cuenta propia. No hay esfera de la producción generalizada de mercancías independiente del capital.<sup>23</sup> Consecuentemente, cuando Marx empieza con la mercancía y el trabajo productor de mercancías en el capítulo 1 de *El Capital*, los objetos de investigación reales son la mercancía, como forma del *capital*, y el trabajo productor de *plusvalía*. Es precisamente, teniendo en cuenta el orden sintético de una presentación dialéctica sistemática, que las categorías más simples conceptualmente deben ser introducidas primero.

El elegante argumento de Marx que demuestra por qué la circulación del capital está presupuesta en la generalización de la forma mercantil de riqueza, es el siguiente: si asumimos que la riqueza generalmente toma la forma de mercancía, entonces la riqueza será producida y vendida como mercancía. Pero, bajo nuestro supuesto, la riqueza requerida para producir las mercancías (medios y materiales de producción, junto con la fuerza de trabajo) tendrá, del mismo modo, la forma de mercancía —tendrá que comprarse antes de ponerse en uso. Eso significa que en el curso de la producción de todos los bienes y servicios habrá un tramo que empiece con dinero (gastado para comprar los elementos de la producción, dado que éstos están en forma de mercancía) y termine con dinero (que retornará por la venta de las nuevas mercancías producidas). Sobre estos supuestos, para que las mercancías sean producidas, algún participante que tiene dinero —y, dado que actúa como un cambista de mercancías, lo asumimos como un agente con interés personal— debe gastarlo para iniciar un proceso que terminará en el retorno del dinero. ¿Qué motivaría a un interesado poseedor de dinero a iniciar tal circuito? La posibilidad de conseguir más dinero al final del ciclo. Cuando la riqueza está generalmente en forma de mercancía, sólo los capitalistas, como regla, se comprometen a producirla.<sup>24</sup> Es la circulación del capital la que hace, entonces, inteligible la circulación generalizada de mercancías.

---

es, por ende, *aparición pura*. Es el fenómeno de un proceso que se efectúa a sus espaldas" (VPC:247, citado por Murray, 1988:172-173).

<sup>23</sup> Chris Arthur establece un argumento convincente en este sentido en su "Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic". Para revisar una visión opuesta, véase el libro de Richard Winfield, *The Just Economy*.

<sup>24</sup> Martha Campbell observa que Marx demuestra este punto con su respuesta a la pregunta ¿A qué propósito social sirve la generalización de la forma mercantil de la riqueza? Que sólo puede ser a la acumulación de plusvalía. A este respecto véase su ensayo "The Commodity as Necessary Form of Product".

#### 4. JOHNNY EL ASALARIADO ENFRENTA A LA USX:<sup>25</sup> EL TRABAJO "PRÁCTICAMENTE ABSTRACTO"

Marx mismo se atribuye el haber hecho un gran descubrimiento al distinguir entre el *trabajo concreto* y el *trabajo abstracto*, y después observar que este último es el único que crea valor. ¿Qué es lo que hace a esto un descubrimiento histórico y cuál es el significado que Marx le da aquí al "trabajo abstracto"?

Siguiendo la lógica del pensamiento de Marx utilizada en el capítulo primero del tomo I de *El Capital* y recurriendo a los señalamientos sobre el trabajo abstracto que hace en la introducción a los *Grundrisse*, propongo que interpretemos a Marx distinguiendo entre un concepto analítico de trabajo abstracto, en cuanto trabajo "fisiológico" aplicable generalmente, y un concepto de trabajo "prácticamente abstracto" específico históricamente. La teoría del valor de Marx, entonces, reivindica que: *el trabajo "prácticamente abstracto", y sólo el trabajo "prácticamente abstracto", es el trabajo que crea valor*. Al hacer una distinción de razón, podemos *considerar* el trabajo de cualquier tipo social en lo abstracto. Pero, por trabajo "prácticamente abstracto", un término de mi propia invención, del cual hay una amplia garantía en los pensamientos y palabras de Marx, quiero nombrar el trabajo que una sociedad trata como abstracto —en el sentido identificado por el concepto analítico de trabajo abstracto— *en práctica*.<sup>26</sup> El trabajo "prácticamente abstracto" es validado socialmente, de tal manera que muestra la indiferencia *real* de la sociedad hacia el carácter específico del trabajo, es decir, hacia los modos específicos del trabajo de transformar la

<sup>25</sup> La USX es la corporación conocida antiguamente como U.S. Steel.

<sup>26</sup> En un pasaje de los *Grundrisse*, al cual volveremos más adelante, Marx observa que en el capitalismo "esta abstracción del trabajo en general no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos" (G.1:25) y "la abstracción de la categoría 'trabajo', el 'trabajo en general', el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De este modo, la abstracción más simple.... se presenta no obstante como prácticamente cierta en este grado de abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna" (G.1:25-26). Al comentar estos pasajes en su "Dialectics and Labor", Chris Arthur capta esta idea de trabajo, cuyos productos son socialmente validados en el mercado, como trabajo que es abstracto en práctica. Aunque su interpretación está más cerca de la de Rubin que la nuestra, varias de sus formulaciones añaden credibilidad al concepto y a la terminología de trabajo "prácticamente abstracto". Por ejemplo, cuando dice que: "En el intercambio mercantil, estos trabajos individuales no son meras fracciones al principio; ellos llegan a ser fracciones del trabajo total de la sociedad en tanto que su carácter universal logra ser una verdad práctica en las relaciones de valor de los productos que entran en el intercambio mercantil" (Arthur, 1986:99). Véase también pp. 100 y 103.

naturaleza y hacia las características específicas útiles de su producto final.<sup>27</sup> Éste es, entonces, un tipo social históricamente determinado de trabajo, que muestra que la teoría del valor de Marx no es "asocial", sino una teoría de la forma social. Por consiguiente, la teoría del valor de Marx no debe ser entendida como una contribución a la economía, que pretende poner entre paréntesis las formas sociales históricamente determinadas, sino como una contribución a la crítica de la economía.

¿Qué clase de práctica social validaría al trabajo de tal manera que encaje en esta descripción de trabajo "prácticamente abstracto"? ¿Qué clase de sociedad sería completamente indiferente a la especificidad de los valores de uso y, con eso, a la especificidad del trabajo requerido para producir los valores de uso deseados? El mundo de "lo que sea" ["*Whatever*"], de la circulación generalizada de mercancías es tal sociedad, la única.

Piénsese acerca de la circulación mercantil generalizada, el acuerdo social que hace al trabajo "prácticamente abstracto". Para tratar a toda riqueza como mercancía se requiere hacer el juicio de que ningún valor de uso particular —y, dado que las mercancías son por regla productos del trabajo, ningún tipo particular de trabajo concreto— tiene una posición social privilegiada: la sociedad es estoicamente indiferente hacia los aspectos útiles específicos de las necesidades y los trabajos humanos. Al someter los productos del trabajo a su absoluta indiferencia, el mercado, donde "todo lo sagrado es profanado", le da significado al término trabajo "prácticamente abstracto". Ahora surge la siguiente pregunta: ¿qué haría a la sociedad ser tan indiferente a las especificidades de las necesidades humanas y a las clases de trabajo requeridas para satisfacer esas necesidades?<sup>28</sup> Y ¿cómo esta pregunta se la presentarían a sí mismos los participantes en tal sociedad? Consideremos la respuesta liberal y la de Marx.

La respuesta liberal clásica (que es también la respuesta de la economía) es que la indiferencia de la sociedad prueba que no hay *bien colectivo* que se persiga en el mercado; al contrario, los participantes en el mercado actúan libremente para satisfacer sus necesidades egoístas, individualmente determinadas. Más aún, esa indiferencia por parte de la sociedad es admirable debido a que sólo por la autolimitación de la misma a no poner ningún bien colectivo, es que se logra la libertad individual.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Como fue señalado anteriormente, en el capítulo 1 del tomo I de *El Capital*, todo trabajo real es concreto en el sentido señalado por Marx en la distinción que hace entre trabajo concreto y trabajo abstracto.

<sup>28</sup> Aquí sigo las ideas que Martha Campbell plantea en su ensayo "The Commodity as Necessary Form of Product".

<sup>29</sup> De acuerdo con Friedrich Hayek, este es quizá el descubrimiento más grande que la humanidad ha hecho.

La respuesta de Marx es: *no hay sistema social que carezca de un objetivo colectivo: la acción social siempre tiene sus propósitos.*<sup>30</sup> El “libre mercado” no es una excepción a esta regla: a lo sumo así parece ser. Pero ¿qué extraño bien colectivo es éste que requiere que la sociedad sea completamente indiferente a la naturaleza específica de las necesidades humanas y del trabajo requerido para satisfacerlas? Creo que el objetivo colectivo de acumular plusvalía, que toma necesariamente la forma de hacer dinero sin límites, reúne perfectamente las condiciones de forma única. En verdad, hemos visto cómo Marx argumenta que la acumulación de capital es precisamente el objetivo colectivo que da sentido al intercambio generalizado de mercancías (el “libre mercado”).

Las prácticas del mercado pertenecen a los acuerdos sociales que hacen abstracto el trabajo; funcionan como una clase de planta “procesando trabajo”. El “mercado libre” no es un fenómeno independiente; es un momento de la circulación del capital. Consecuentemente, cualquier pensamiento que plantee que *sólo* el mercado hace “prácticamente abstracto” el trabajo, concibe mal el estatus de la circulación mercantil generalizada en relación con el proceso de producción como un todo.<sup>31</sup> Lo que sigue es esto: los trabajadores, cuyo trabajo es “prácticamente abstracto”, es decir, los trabajadores que producen valor, trabajan por un salario para los capitalistas, quienes producen para hacer ganancias. *Johnny el asalariado* enfrenta a la USX; éste es un casamiento realizado en el cielo.

Con toda claridad, el trabajo “prácticamente abstracto” es una forma social del trabajo determinada históricamente. Ningún modo de producción no capitalista está basado sobre la indiferencia real del mercado hacia las características específicas de las necesidades del trabajo y de la riqueza.<sup>32</sup> Esto no es porque en aquellas formas de producción el trabajo sea concreto, en tanto opuesto al abstracto —como hemos visto, esta distinción entre trabajo concreto y abstracto no clasifica los tipos reales de trabajo—, sino porque ellos tienen un

<sup>30</sup> Compare la observación hecha por Martha Campbell de que para Marx, “las relaciones de propiedad son relaciones para el uso colectivo de los elementos y los resultados de la producción. Este uso colectivo asume diferentes formas, cada uno con su propio objetivo” (Campbell, 1993a:146).

<sup>31</sup> Alfred Sohn-Rethel comete este error en su libro, *Intellectual and Manual Labor*. Para revisar una crítica a Sohn-Rethel bajo estos lineamientos, véase el libro de Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, pp. 177-179. Isaac Rubin se anticipa y critica el error de pensar que el valor es producido sólo por el intercambio. Véase su libro, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, pp. 201-212.

<sup>32</sup> El ensayo de Istvan Hont y Michael Ignatieff que aparece en el libro editado por ellos, *Virtue and Wealth*, señala el relato sangriento de cómo las sociedades europeas pasaron de tomar el grano producido de manera privada y distribuido públicamente, al tratamiento del grano con toda la indiferencia de una verdadera mercancía.

objetivo colectivo, el cual no requiere que el trabajo sea tratado como abstracto. De ese modo, si Marx dice que sólo el trabajo "prácticamente abstracto" produce valor, quiere decir entonces que sólo una forma social específica de trabajo produce valor. En ese caso su teoría del valor es "verdaderamente social".

Esto es lo que él dice, concluyo, pero la cuestión es complicada y potencialmente confusa. Puesto que Marx tiene en juego tres diferentes conceptos, de hecho, tres *clases* diferentes de conceptos, es probable que la mente del lector los junte. Los tres son: 1) el concepto de trabajo abstracto; 2) el concepto de trabajo "prácticamente abstracto"; y 3) el concepto general de trabajo. El primero y el último son diferentes, aunque ambos son aplicables en forma general, mientras que el segundo identifica una clase social históricamente específica de trabajo. El valor no es el producto del trabajo, ni aun del trabajo abstracto (aunque el trabajo produce valor *sólo en tanto que* cuenta como abstracto), sino del trabajo "prácticamente abstracto", y sólo del trabajo "prácticamente abstracto".

El concepto de trabajo abstracto difiere del concepto de trabajo "prácticamente abstracto" precisamente en que es aplicable en forma general. Marx sostiene que, aunque esta noción general de trabajo abstracto sólo aparece por completo cuando la sociedad llega a ser indiferente realmente a las especificidades del trabajo y a los trabajadores (lo que explica por qué Aristóteles no pudo resolver el enigma de la forma valor), ésta se aplica, por consiguiente, a todas las formas de trabajo social.<sup>53</sup> Su aplicabilidad general no implica, sin embargo, que todas las formas sociales del trabajo involucren *prácticas sociales reales* que validen los trabajos particulares como trabajo abstracto. Sólo en sociedades con tales prácticas encontramos trabajo "prácticamente abstracto". De eso resulta que sólo en el capitalismo los trabajos particulares son validados por una práctica que los trata como trabajo en abstracto. Así, el trabajo "prácticamente abstracto" es específico al capitalismo.

Ahora, ¿cómo difiere el concepto de trabajo abstracto del concepto general de trabajo que Marx establece en el capítulo V del tomo I de *El Capital*, "Proceso de trabajo y proceso de valorización"? Marx explica el concepto general de trabajo como sigue:

El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y, por tanto, independiente

<sup>53</sup> Sobre Aristóteles véase *El Capital*, I.1:73-74. Véase también más adelante.

de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad (C.I.1:223).<sup>34</sup>

<sup>34</sup> El replanteamiento hecho por Marx hacia el final, “por el contrario...”, significa prevenir contra el tipo de malentendido que se difunde hoy en día vinculado al mito desafortunado de la teoría “monológica” asocial del trabajo y la producción de Marx. Al final del primer párrafo de la sección sobre el proceso de trabajo, Marx observa: “La producción de valores de uso, o bienes, no modifica su naturaleza general por el hecho de efectuarse para el capitalista y bajo su fiscalización. De ahí que en un comienzo [el término que Marx usa es *zunächst*, que significa alertar al lector del hecho de que, al discutir el proceso de trabajo, en abstracción de todas las formas sociales específicas, él está haciendo una distinción de razón (PM)] debemos investigar el proceso de trabajo prescindiendo de la forma social determinada que asuma” (C.I.1:215). Después viene una frase que empieza: “El trabajo es, en primer lugar [*zunächst*, (PM)], un proceso entre el hombre y la naturaleza...”, que se repite inmediatamente después del resumen ya citado: “No entendimos necesario, por ello, presentar al trabajador en la relación con los demás trabajadores. Bastaba con exponer al hombre y su trabajo de una parte; a la naturaleza y sus materiales, de la otra” (C.I.1:223). La malinterpretación de tales pasajes ha reforzado la leyenda de Marx como el teórico “monológico” asocial del trabajo. Lo que Marx está diciendo en todo esto es que algunas observaciones generales respecto del proceso de trabajo humano, de manera muy particular, pueden ser hechas independientemente de, esto es, en abstracción de, todas las formas sociales específicas del proceso de trabajo (compárense los *Grundrisse* I, p. 5, sobre la “producción en general”). Pero al hacer estas observaciones, Marx establece una distinción de razón, que atiende a ciertos raggos que pertenecen, como él dice, “a todas las formas de sociedad”. Yo llamo a esto una distinción de razón, porque mientras Marx cree que algunas observaciones generales respecto de los procesos reales de trabajo pueden ser hechas en abstracción de su forma social específica, no cree en absoluto que existan procesos reales de trabajo que carezcan de una forma social específica o que uno pueda entender propiamente un proceso de trabajo real independientemente de su forma social específica. Como lo señala en la introducción a los *Grundrisse*, aunque podamos hacer observaciones generales respecto de la producción, “no existe producción en general... es siempre un organismo social determinado, un sujeto social” (G.1:6) el que la realiza. El mito de la concepción asocial del trabajo de Marx nos habría hecho creer que él pensaba de otro modo.

La prueba está en el pudín. Una vez que Marx ha presentado, al establecer ciertas distinciones de razón, lo que tiene que decir en forma general acerca del trabajo humano, procede, en la segunda parte del capítulo V, a examinar la forma social específica del proceso de trabajo en el capitalismo, puesto que la visión del proceso de valorización de Marx es su visión sobre la forma social específica del proceso de trabajo. La idea de ofrecer una visión de cualquier proceso de trabajo real, en abstracción de su forma social específica, y después tratar de empeararla como una visión propiamente científica —como la economía lo hace— nunca pasó por la mente de Marx.

Aunque general, este concepto no es ni con mucho tan abstracto como el de trabajo abstracto, que aparece en el capítulo I, éste último se abstrae *totalmente* de la sociedad, de los propósitos específicos de la producción, y de la naturaleza, para reducirse a "trabajo puro". Por contraste a lo ligera de esta noción, el concepto de trabajo, presentado en el capítulo V, es denso aunque general. Él implícitamente incorpora, en una forma general, a la sociedad y la naturaleza; como lo establecimos antes, presenta la fenomenología general del trabajo humano, mientras que el concepto de trabajo abstracto del capítulo I se abstrae completamente de las condiciones sociales y naturales (realmente inseparables) del trabajo, para reducirse a "trabajo puro" (trabajo "en sí").<sup>35</sup>

El concepto general de trabajo es de una *clase* diferente al de trabajo abstracto y al de trabajo "prácticamente abstracto". El primero identifica y reúne, en forma general, los rasgos esenciales de cualquier acto real del trabajo humano. Este concepto trabaja con los resultados de una investigación general fenomenológica de trabajo humano. Como tal, no incorpora obviamente ninguna clase particular de trabajo. El concepto general de trabajo podría ser comparado al concepto general de, digamos, un objeto o cuerpo físico.

El concepto de trabajo abstracto, por el contrario, no atiende los múltiples rasgos esenciales del trabajo humano, sino que restringe su foco a *un aspecto*, el gasto de energías humanas. Al abstraer *totalmente* de la socialidad la intencionalidad consciente, y las condiciones naturales que caracterizan a todo trabajo humano, el concepto de trabajo abstracto hace una distinción de razón: el gasto puro de energías humanas no es real. Consecuentemente, el concepto de trabajo abstracto no es un concepto que separe los trabajos reales en distintos tipos. No es como si algunos trabajos fueran abstractos (en este sentido) mientras que otros no. De esta manera, simplemente no hay trabajo abstracto. Si el concepto general de trabajo es como el concepto de objeto o cuerpo físico, el concepto de trabajo abstracto es como el concepto de extensión. Quienes habitamos las sociedades capitalistas, vivimos en una imitación perversa, como los residentes de las dos ciudades de San Agustín: no importa cuál sea nuestro pasaporte, vivimos en la llanura social regida por el proceso de valorización del capital.

El concepto de trabajo "prácticamente abstracto" se refiere al trabajo real de un tipo específico; clasifica los trabajos reales en aquellos que son "prácticamente abstractos" y aquellos que no lo son. Puede ser comparado al concepto de la *cera*: la cera es una clase de objeto físico.

<sup>35</sup> Eso significa que Sweezy estaba errado al afirmar: "La expresión trabajo abstracto es, en pocas palabras, como lo atestigua claramente el uso que Marx hace de ella, equivalente 'trabajo en general'; es lo común a toda actividad humana productiva" (Sweezy, *op. cit.*, 40). El concepto general de trabajo abarca todo lo que es común a la actividad productiva; el concepto de trabajo abstracto es más restringido que aquél.

Al distinguir entre los conceptos de trabajo aparecidos en los capítulos I y V de *El Capital*, en el curso de un comentario (escrito en mi libro *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, pp. 127-128) respecto de algunos pasajes difíciles sobre el trabajo abstracto planteados en la introducción a los *Grundrisse* (G.1:23-26), afirmé que "el" concepto de trabajo abstracto del capítulo I era una abstracción determinada, a diferencia del concepto general de trabajo del capítulo V. Ahora considero que estaba equivocado y que mi error consistió en la falta de distinción entre el concepto de trabajo abstracto, el cual ahora indico que es general, y el concepto de trabajo "prácticamente abstracto", que está determinado históricamente. Donde no veía previamente que se tenía que hacer una distinción entre los dos, e identificaba simplemente el concepto de trabajo abstracto con aquel de trabajo productor de valor (que es, sin duda, específico históricamente), ahora distingo el concepto general de trabajo del concepto determinado de trabajo "prácticamente abstracto" e identifico al último sólo con el trabajo productor de valor. La interpretación presente, que clasifica tres conceptos: i) el concepto (general) de trabajo *abstracto*, ii) el concepto determinado de trabajo "prácticamente abstracto", y iii) el concepto general de trabajo, se ciñe a la idea principal que el trabajo productor de valor es de un tipo específico históricamente, el cual permite que ciertos pasajes de los *Grundrisse* y de *El Capital* tengan un sentido más adecuado. Para confirmar esto, permitámonos echar un vistazo a uno o dos pasajes de cada texto.

El párrafo final de la sección 2 del capítulo I del tomo I de *El Capital*, la sección titulada "Dualidad del trabajo representado en las mercancías", dice lo siguiente:

Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de las mercancías. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso (C.I.1:57).

Considero que Marx señala aquí que existe un concepto de trabajo abstracto generalmente aplicable (trabajo "en sentido fisiológico") y que ese trabajo produce valor *sólo en la medida en que* es abstracto en este sentido. Pero si este concepto de trabajo abstracto es general, si es aplicable a todo trabajo humano, ¿no implicaría esto que todo trabajo humano es productor de valor? No. Marx no dice que el "trabajo abstracto" produce valor. Más bien argumenta que el trabajo es productor de valor *sólo en la medida en que* es abstracto. Si el trabajo es productor de valor, lo será *sólo en la medida en que* es considerado en abstracción de su "forma particular" y "orientado a un fin". De hecho, Marx

muestra que hay un error de categoría involucrado en la propia proposición de que todo trabajo produce valor, puesto que el "trabajo abstracto" (en el sentido aquí relevante) no es una *clase* de trabajo. El concepto de trabajo abstracto aquí relevante no es de cierta clase; es un concepto analítico que pertenece a todo trabajo humano.

Tampoco debemos olvidar cuál es el objeto de investigación en la sección 2 del capítulo 1. El objeto no es el trabajo humano en general, ni el tema de la sección 1 es la riqueza en general; el objeto es la clase social específica de trabajo que produce mercancías. Sólo *esta* clase de trabajo, trabajo "prácticamente abstracto", es productor de valor. No obstante, para apuntar que el trabajo productor de mercancías produce valor sólo en la medida en que es abstracto, Marx necesita desarrollar el concepto aplicable generalmente de trabajo abstracto.

El pasaje de *El Capital* que soporta más convincentemente la interpretación presente se encuentra al principio de la famosa conclusión del primer capítulo del tomo 1 de esta obra, "El fetichismo de la mercancía y su secreto". Lucio Colletti, en su importante ensayo "Bernstein y el marxismo de la Segunda Internacional", observó correctamente que "La teoría del valor de Marx es idéntica a su teoría del fetichismo", a lo que correctamente agrega, "es precisamente por virtud de este elemento... que la teoría de Marx difiere en principio de toda la economía política clásica" (p. 77).<sup>36</sup>

Por "fetichismo de la mercancía", Marx indica el hecho de que, en el capitalismo, los valores de uso, los productos del trabajo, son transustanciados como valores, objetos que poseen poderes sociales peculiares. Marx pregunta: ¿Qué da origen al "fetichismo de la mercancía"? Siguiendo a Colletti, vemos que esto se refiere a la pregunta ¿Qué da origen al "valor"? Marx descarta varias respuestas posibles. Dice que el carácter fetichista de la mercancía no proviene ni del valor de uso de los productos ni del "contenido de las determinaciones de valor" (C.I.1:87). Entre aquellos determinantes descartados Marx cita tres. El segundo es la duración del proceso de trabajo, una consideración que, observa, debe concernir a cualquier sociedad. El tercero es el hecho de que el trabajo tiene siempre *cierta* forma social: "tan pronto como los hombres trabajan unos para los otros, su trabajo adquiere también una forma social" (C.I.1:88). El primer determinante que Marx descarta nos conduce de regreso al párrafo final de la sección 2 de *El Capital*: "porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, desde el punto de vista fisiológico, que se trata de funciones del organismo humano, y que todas esas funciones, sean cuales fueren sus contenidos y sus formas, son en esencia

<sup>36</sup> A pesar de estas rotundas declaraciones, Colletti fracasó, en última instancia, en resolver justo cómo Marx rompió radicalmente con la economía política. Para contrastar una crítica a Colletti bajo estos lineamientos, véase el libro de Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, pp. 146-148.

*gasto* de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., *humanos*" (C.I.1:87). En otras palabras, Marx afirma rotundamente que el valor, el carácter de fetiche de la mercancía, *no* es una consecuencia del "trabajo abstracto"; esto es, el trabajo no produce valor *simplemente porque* puede ser visto como un gasto de capacidades humanas. La razón por la que descarta los tres "determinantes del valor" es precisamente *porque ellos son generales*: el trabajo humano siempre tiene una forma social específica; la duración del proceso de trabajo siempre importa, aunque de diferente manera bajo diferentes formas sociales; y el trabajo humano puede ser siempre considerado abstractamente, como trabajo "fisiológico".

Este pasaje demuestra que: i) Marx tiene un concepto general de trabajo abstracto (que distingue de su concepto general de trabajo), y ii) Marx sostiene que, aunque el trabajo sea productor de valor sólo en la medida en que es abstracto en el sentido "fisiológico", el hecho de que todo trabajo humano pueda ser pensado de esta manera abstracta no implica que todo trabajo humano sea trabajo productor de valor; si Marx pensó que el valor era "trabajo abstracto incorporado", en el sentido general del trabajo abstracto (como Reuten afirma), él hubiera encontrado la respuesta a su pregunta sobre el origen del fetichismo de las mercancías. La visión de Marx del fetichismo de las mercancías no encuadraría con la noción de que él tiene una teoría del valor "trabajo abstracto incorporado" asocial.

¿Cuál es entonces la fuente del valor, el carácter fetichista de la riqueza en la forma de mercancía? Marx responde:

Obviamente, [brota] de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo (C.I.1:88).

Aquí está. El valor es una consecuencia de la forma social peculiar de la riqueza y del trabajo en sociedades donde la riqueza generalmente toma la forma de mercancías. El trabajo humano, cuya igualdad con otras formas de trabajo humano es validado en el mercado por la práctica social de igualar los productos de aquellos trabajos entre sí, por medio del dinero, es abstracto no en forma general; es trabajo "prácticamente abstracto".

Así, para no dejar la menor duda de si esta es o no una teoría del valor "verdaderamente social", Marx señala que "la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni

con las relaciones propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos" (C.I.1:88-89).

Uno de los pasajes de los *Grundrisse* sobre el trabajo abstracto que comenté en *Marx's Theory of Scientific Knowledge* era este: "De este modo, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta en este grado de abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna" (G.1:25-26). Afirmaba que esa "abstracción más simple... válida para todas las formas de sociedad", era lo que ahí llamaba la "categoría abstracta de trabajo" y aquí llamo el "concepto general de trabajo", es decir, la concepción de trabajo que Marx expone en el capítulo V de *El Capital*. La categoría de trabajo abstracto que era "prácticamente cierta en este grado de abstracción" sólo para la sociedad moderna, la llamaba el concepto de trabajo abstracto. Y afirmaba además que esta era una categoría determinada y que el trabajo abstracto era trabajo productor de valor. Esto me parece equivocado ahora.

Podemos darle un mejor sentido a ese pasaje estableciendo las distinciones que ahora hago entre: i) el concepto general de trabajo, ii) el concepto de trabajo abstracto, y iii) el concepto de trabajo "prácticamente abstracto". Con estos tres conceptos diferentes en mente, podemos ver que este pasaje no se refiere del todo al concepto general de trabajo. Éste no es la "abstracción más simple"; el concepto de trabajo abstracto es el más simple. Éste es el concepto que la economía moderna "coloca en el vértice", puesto que sólo el trabajo que cuenta como *abstracto en este sentido* es productor de valor (y la economía moderna es totalmente acerca del valor). Este concepto de trabajo abstracto es general, puesto que es "válido para todas las formas de sociedad", pero es "prácticamente abstracto" sólo en sociedades (de mercado) modernas. Considero que se requiere del concepto de trabajo "prácticamente abstracto" tal y como lo he presentado. Aunque Marx tiene un concepto analítico, de trabajo abstracto aplicable generalmente, debe estar claro que él sostiene que sólo un tipo social históricamente específico de trabajo, el trabajo "prácticamente abstracto", produce valor.

##### 5. LIBRANDO EL "DILEMA DE RUBIN"

En su influyente libro, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* (1982), Issac Rubin abre el capítulo dedicado al trabajo abstracto con una observación que todavía tiene fuerza: "Cuando vemos la importancia decisiva que Marx otorgó a la teoría del trabajo abstracto, debemos preguntarnos por qué esta teoría ha recibido tan

poca atención en la literatura marxista" (Rubin, 1982:185).<sup>37</sup> Rubin se decepciona con lo que encuentra entre aquellos que han puesto alguna atención al trabajo abstracto. La perspectiva de Kausky es típica, la cual Rubin describe como sigue: "El trabajo abstracto es el gasto de energía humana como tal, independientemente de las formas dadas. Definido de este modo, el concepto de trabajo abstracto es un concepto *fisiológico*, desprovisto de todo elemento social e histórico" (Rubin, 1982:186). Para Rubin, esta forma de pensar el trabajo abstracto termina siendo una teoría ricardiana del valor asocial, que muestra total indiferencia a la teoría del valor "verdaderamente social" que Marx establece en *El Capital*.

Rubin expone convincentemente el dilema aparente que enfrentan los intérpretes de Marx:

Una de dos cosas es posible: si el trabajo abstracto es un gasto de energía humana en forma fisiológica, entonces el valor también tiene un carácter material cosificado. O bien, el valor es un fenómeno social, y entonces el trabajo abstracto también debe ser entendido como un fenómeno social vinculado con una determinada forma social de la producción. No es posible reconciliar un concepto fisiológico de trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que crea (Rubin, 1982:189).

Escoger la primera posibilidad, como muchos marxistas y no marxistas lo han hecho, es, como dice Rubin (1982:189) "Llega[r] a la más tosca interpretación de la teoría del valor, que contradice de plano la teoría de Marx". Rubin está así obligado a argumentar que no hay un dilema real aquí: el trabajo abstracto no puede ser "trabajo fisiológico"; para producir valor, el trabajo debe ser una clase históricamente específica de trabajo.

No intentaré hacer lo que Rubin (1982:189) correctamente considera imposible, a saber, "reconciliar un concepto fisiológico de trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que crea". En su lugar, indicaré por qué el dilema que Rubin plantea es más problemático de lo que él cree y es totalmente evitable. El dilema aparente es más escabroso [*stickier*] de lo que Rubin piensa porque su solución nos obliga a decir: o que Marx no tiene un concepto de trabajo "fisiológico" aplicable de forma general, o que tiene uno, pero que no debería llamarse un concepto de trabajo abstracto. Como ninguna de estas opciones es sostenible, la solución de Rubin no es satisfactoria.

Sin embargo, existe una salida al "Dilema de Rubin": rechazando la presunción que le da origen, misma que establece: como Marx tiene un único concepto de "trabajo abstracto" en el tratamiento del carácter dual del trabajo productor de mercancías, el "trabajo abstracto" debe ser rotundamente identificado con el

<sup>37</sup> Por ejemplo, Jon Elster no toca el tema del trabajo abstracto en su *Making Sense of Marx*.

"trabajo productor de valor". Yo afirmo que Marx tiene dos diferentes conceptos —en verdad dos *clases* diferentes de conceptos—, a saber: el concepto de trabajo (fisiológico) abstracto, aplicable de forma general, y el concepto de trabajo "prácticamente abstracto". Siendo verdad que el trabajo que produce valor lo hace sólo en tanto que es abstracto en el sentido "fisiológico", es una simple falacia invertir esto y afirmar que el trabajo social de cualquier tipo produce valor porque el concepto de trabajo abstracto es aplicable de forma general. Sólo el trabajo "prácticamente abstracto" puede ser identificado con el trabajo productor de valor. De ese modo, mientras que Rubin acierta al insistir en que la generalidad del concepto de trabajo abstracto, entendido como "trabajo fisiológico", es incompatible con el carácter históricamente específico del valor que se supone produce, erra al pensar que tal interpretación es forzosamente de quien dice que el concepto de trabajo abstracto de Marx es un concepto aplicable de forma general. El "Dilema de Rubin" no aparece si aplicamos directamente nuestros conceptos y terminología.

¿Acaso esto me pone en la posición incómoda de defender a aquellos que Rubin critica? Estoy de acuerdo con ellos en que el concepto de trabajo abstracto de Marx es aplicable de forma general. Sin embargo, debido a que comparten el supuesto erróneo de Rubin acerca de que Marx tiene aquí un solo concepto, ellos están obligados a aceptar el error rotundo de identificar el trabajo abstracto (aplicable generalmente en este sentido) con el trabajo productor de valor. Por esto Rubin, correctamente, arremete contra ellos.

Mi posición concuerda básicamente con la de Rubin: lo que él llama "trabajo abstracto" es lo que yo llamo trabajo "prácticamente abstracto". Sin embargo, esta diferencia terminológica sigue siendo significativa. Primero, la terminología de Rubin contesta convincentemente a quienes dicen que Marx concibe el trabajo abstracto como un concepto aplicable de forma general, de tal modo que, si el trabajo es simplemente el trabajo productor de valor, este último no puede ser una forma socialmente específica de riqueza. No es eficazmente persuasiva en negar que Marx tiene un concepto de trabajo "fisiológico" aplicable de forma general ni en negar que éste merece ser llamado un concepto de trabajo abstracto. Segundo, la terminología de Rubin distorsiona su interpretación de lo que Marx hace. De ese modo, Rubin describe el concepto "fisiológico" del trabajo como "la concepción simplificada del trabajo abstracto" y como una "definición preliminar" (Rubin, 1982:189). Estas frases, especialmente la primera, sugieren que Rubin piensa que hay un solo concepto en juego, el trabajo abstracto, de modo que el concepto de trabajo "fisiológico" debe ser una simplificación del concepto que a Marx le interesa. El concepto de trabajo "fisiológico" es más simple del que Rubin llama "trabajo abstracto", pero no es una versión simplificada de ese concepto. Este es un concepto diferente, en verdad una clase diferente de concepto.

No ver esto lleva a Rubin a un enredo. Él dice: "Quien quiera sostener la conocida afirmación de Marx de que el trabajo abstracto crea valor y se expresa en el valor, debe renunciar al concepto fisiológico de trabajo abstracto" (Rubin, 1982:190). Pero ¿a qué exactamente estamos renunciando? ¿A que hay un concepto "fisiológico" legítimo de trabajo aplicable de forma general? ¿A que tal concepto merece ser llamado un concepto de trabajo abstracto? ¿O a que debe ser identificado con el concepto de trabajo productor de valor? Estoy de acuerdo con Rubin en que el concepto de trabajo "fisiológico" no debe ser identificado con el concepto de trabajo productor de valor. Pero Rubin mismo acepta la legitimidad y la aplicabilidad general del concepto de trabajo "fisiológico". Su estrecha terminología, sin embargo, no le permite llamarlo un concepto de trabajo abstracto; él ha reservado el término "trabajo abstracto" para el trabajo productor de valor. Esta medida injustificada causa confusión.

Rubin escribe: "Pero esto no significa negar el hecho de que en toda forma social de la economía la actividad laboral de las personas se realiza mediante el gasto de energía fisiológica" (Rubin, 1982:190). ¿No es esto reconocer que existe un concepto legítimo de trabajo "fisiológico" aplicable de forma general? Este reconocimiento es seguido por algunos alegatos particulares: "El trabajo fisiológico es la presuposición del trabajo abstracto, en el sentido que no podemos hablar de trabajo abstracto si no hay gasto de energía fisiológica por parte de los hombres. Pero ese gasto de energía fisiológica sigue siendo una presuposición y no el objeto de nuestro análisis" (Rubin, 1982:190). Esto no hace que el *concepto* de trabajo abstracto esté presupuesto por el *concepto* de trabajo productor de valor (lo que Rubin llama simplemente "trabajo abstracto" y que yo denomino trabajo "prácticamente abstracto"); necesitamos conocer lo que significa que el trabajo sea abstracto antes de decir si un cierto tipo social de trabajo es o no abstracto *en práctica*. De este modo, el concepto "fisiológico" de trabajo es un objeto necesario de análisis, aunque no sea el objeto fundamental del análisis. Rubin tiene que desdeñar su significado porque sus conceptos y terminología no le proveen el espacio para reconocerlo. La solución de Rubin al dilema que él planteó no está libre de enredos. No obstante, al distinguir entre el concepto de trabajo (fisiológico) abstracto de Marx aplicable generalmente y su concepto de trabajo "prácticamente abstracto", nos libramos del "Dilema de Rubin".

#### 6. SOBRE REUTEN: ¿MARX PUDO TENER UNA "TEORÍA DEL VALOR TRABAJO ABSTRACTO INCORPORADO"?

A partir de lo expuesto hasta ahora, espero haber presentado convincentemente la afirmación de que Marx ofrece una teoría del valor trabajo "verdade-

ramente social". Sin embargo, en su ensayo "El trabajo difícil de una teoría del valor social", de 1993, Geert Reuten sostiene que existen ciertas ambigüedades en el capítulo I del tomo I de *El Capital* que permiten una interpretación en el sentido de que Marx tiene una "teoría del valor trabajo abstracto incorporado". Eso significaría que Marx no escapó de la órbita de la teoría ricardiana. En esta última sección intentaré responder a los puntos que Reuten establece para sustentar su desacuerdo.

Reuten distingue tres tipos de teorías del valor que giran alrededor de Marx y del marxismo: i) la teoría del trabajo-incorporado concreto, ii) la teoría del trabajo-incorporado abstracto, y iii) la teoría de la forma-valor. Aunque Reuten detecta rastros de la teoría del trabajo-incorporado concreto en Marx, tal interpretación de su teoría no haría justicia a las innovaciones hechas por Marx a la teoría del valor. Por el contrario, la teoría del trabajo-incorporado abstracto toma en cuenta la insistencia de Marx de que sólo el trabajo abstracto produce valor. Reconociendo que Marx emplea un concepto de trabajo abstracto aplicable de forma general, Reuten argumenta que una teoría del valor fundamentada en el trabajo abstracto en este sentido general no rompería con la teoría clásica; enfatiza que el valor no tendría ninguna conexión con el mercado si fuera simplemente trabajo-incorporado abstracto. Tal teoría no proporcionaría una teoría del valor "verdaderamente social"; una teoría del valor que sólo puede ser proporcionada por la teoría de la forma-valor.

Estoy de acuerdo con Reuten en que la teoría del trabajo-incorporado abstracto es una teoría asocial que no representa un rompimiento fundamental con la economía política clásica. Pero la evidencia muestra que Marx nunca sostuvo tal teoría, que como tal sería una cosa distinta a los objetivos planteados en *El Capital*. Considero que donde el razonamiento de Reuten se equivoca, es en no reconocer que hay dos conceptos en el capítulo primero de esa obra: el concepto general de trabajo abstracto y el concepto de trabajo "prácticamente abstracto".<sup>38</sup> La versión del trabajo productor de valor de Marx sólo se consume con el último: el trabajo "prácticamente abstracto", el "trabajo abstracto" no produce valor. Y, como hemos visto, el trabajo "prácticamente abstracto" está vinculado inherentemente al mercado.

Reuten establece tres puntos principales para sostener la afirmación de que Marx no obtuvo una teoría del valor "verdaderamente social" libre de ambigüedades: i) repetidamente habla del trabajo como trabajo "incorporado" en las mercancías; ii) constantemente invoca la "metáfora de sustancia"; y iii)

<sup>38</sup> Reuten abriga una noción de trabajo "prácticamente abstracto", tanto que le destina una sección de su ensayo "La teoría de valor trabajo-abstracto: abstracción en práctica". Sin embargo, parece tomar la noción de trabajo "prácticamente abstracto" como una forma de interpretar la noción de trabajo abstracto como un concepto determinado,

Marx no es claro acerca de su método: no establece con claridad si sus abstracciones son *analíticas o dialécticas*. Según Reuten, los dos primeros puntos se combinan para mostrar que Marx no rompió inequívocamente con el naturalismo de la teoría clásica del valor. No encuentro estos dos primeros puntos *prima facie* convincentes, por la simple razón siguiente: no veo cómo evitar leer *El Capital*, y el capítulo primero en particular, como una arremetida total precisamente contra la proposición que Reuten sugiere, a saber, que Marx se equivoca en la defensa de que el valor es alguna propiedad asocial de la riqueza.<sup>39</sup> Como Marx sardónicamente comenta al final del capítulo primero, “Hasta el presente, todavía no hay químico que haya descubierto en la perla o el diamante el valor de cambio” (C.I.I:101-102). No puedo reconciliar la claridad y la seguridad con que Marx ridiculiza la misma proposición que Reuten sostiene, de que él pudo haber propuesto la idea que sugirió alguna vez.<sup>40</sup>

Aun así, ¿por qué Marx habló de “incorporación” y “sustancia”? Creo que esperaba que nos impactara lo absurdo de la proposición de que el trabajo abstracto se encuentra incorporado en las mercancías: ¿cómo puede el trabajo abstracto estar incorporado? ¿No es lo corporal la antítesis de lo abstracto? Marx dice otro tanto cuando escribe:

Si digo que la chaqueta, los botines, etc., se vinculan con el lienzo como con la encarnación general de trabajo humano abstracto, salta a la vista la insensatez de tal modo de expresarse. Pero cuando los productores de

---

mientras que yo argumento a partir de dos conceptos separados, uno general (trabajo abstracto) y otro determinado (trabajo “prácticamente abstracto”).

<sup>39</sup> Al comentar sobre el ensayo de Cornelius Castoriadis “From Marx to Aristotle”, Moishe Postone observa que Castoriadis “... imputa un grado poco convincente de inconsistencia a Marx. Da a entender que, en uno y el mismo capítulo de *El Capital*, Marx sostiene precisamente la posición no-histórica, quasi-natural que él analiza críticamente en su discusión del fetiche” (Postone, 1996:171, nota 110). Aunque los reclamos de Reuten poseen la calidad necesaria, encontrando el texto de Marx ambiguo y presentando la lectura del “trabajo incorporado abstracto” sólo como una interpretación posible, estos argumentos, por la misma razón, siguen siendo poco probables.

<sup>40</sup> Aunque estoy en desacuerdo con Reuten (1993:110) acerca de que Marx se “enredó en la metáfora de sustancia física incorporada” —por el contrario, pienso que Marx, con brillante ironía, expuso el fetichismo involucrado al tomar el valor como una sustancia física que “trasciende los sentidos”— Reuten está seguramente correcto al ligar (el profundo malentendido de) la metáfora al error cometido por muchos marxistas de reconocer la teoría del valor como una teoría de las formas sociales capitalistas. Aun si las sospechas de Reuten acerca de Marx son infundadas, él aclara cómo Marx ha llegado a ser tan ampliamente malentendido, incluso por los marxistas.

chaquetas, botines, etc., refieren esas mercancías al lienzo —o al oro y la plara, lo que en nada modifica la cosa— como equivalente general, la relación entre sus trabajos privados y el trabajo social en su conjunto se les presenta exactamente bajo esa forma insensata (C.I.1:93).

En el momento que Marx empieza a hablar del carácter fetichista de la mercancía, indica que cuando algo llega a ser mercancía "se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible" (C.I.1:87); las mercancías son, entonces, "cosas sensorialmente suprasensibles o sociales" (C.I.1:88). Pero lo suprasensible no puede ser sensible, corpóreo; Marx no cree en la encarnación. Él llama a esta "encarnación" de "gelatina de trabajo humano indiferenciado" una "objetividad espectral" (C.I.1:47). ¿Creyó Marx en fantasmas?<sup>11</sup> Tratar a las mercancías como si éstas "incorporaran" trabajo abstracto implica cosificar una distinción de razón; es tratar una abstracción analítica como si ésta tuviera alguna propiedad real, natural o parecida a lo natural, de un producto. Aquí nos enfrentamos a una de esas "sutilezas metafísicas" (C.I.1:87) de la que Marx nos alerta. En una sociedad capitalista, nosotros *actuamos* como si el trabajo abstracto estuviera "incorporado" en los productos; lo estrafalario de esta práctica social —aun cuando reconocida— es que no la detiene.

El tratamiento dado por Marx al fetichismo de las mercancías en la sección cuarta de *El Capital* equivale a un comentario sobre los resultados de la investigación de la forma del valor, de la sección tercera, la forma polar necesaria de la expresión del valor en el valor de cambio. Ahí Marx señala tres "peculiaridades" de la forma de valor: i) el *valor* se expresa como *valor de uso*, ii) el *trabajo abstracto* se expresa como *trabajo concreto*, y iii) el *trabajo privado* se expresa como *trabajo directamente social*. La segunda es aquí la más pertinente.

<sup>11</sup> De forma calificada uno puede responder "sí" a esta pregunta, recordando la observación hecha por Marx acerca de que para entender el valor "debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia" (C.I.1:89). Por otro lado, considérese este pasaje de las notas de la tesis doctoral de Marx: "La prueba ontológica no significa nada sino aquello que se me presente realmente, es para mí una presentación real que tiene sus efectos sobre mí, y en este sentido todos los dioses, paganos, como cristianos, poseen una existencia real... El ejemplo de Kant [aquel de los cien talleres] pudo haber sido la prueba ontológica más convincente. Los talleres reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados [la tienen]" (citado en Murray, 1988:49). La "objetividad espectral" del valor es real, en el sentido de que es puesta por las prácticas reales de una sociedad capitalista, y esa posición del valor tiene efectos reales. Pero esa manera de ver la objetividad del valor no muestra que Marx la haya confundido con algo natural; por el contrario, confirma que él sostuvo una teoría del valor trabajo "verdaderamente social".

El cuerpo de la mercancía que presta servicios de equivalente, cuenta siempre como encarnación de trabajo abstractamente humano y en todos los casos es el producto de un trabajo determinado útil, concreto. Este trabajo concreto, pues, se convierte en expresión de trabajo abstractamente humano. Si a la chaqueta, por ejemplo, se le considera como simple efectivación, al trabajo de sastrería que de hecho se efectiviza en él se lo tiene por mera forma de efectivación de trabajo abstractamente humano... el trabajo sastreril [es visto] como la forma de efectivación tangible del trabajo abstractamente humano (C.I.1:71-72).

Esta cita es muy peculiar, precisamente debido a lo absurdo que significa pensar que el trabajo de sastrería es justamente trabajo abstracto encarnado. Hablar de "incorporación" y "sustancia" no puede evitarse al escribir una crítica de la sociedad capitalista, pero permítanos no perder la ironía.<sup>42</sup>

En vez de capitular frente al naturalismo, la discusión de Marx sobre que el trabajo abstracto es "incorporado", se apoya directamente en su teoría del valor como forma social, como se desprende de su versión de lo que da origen al fetichismo de la mercancía. La noción "metafísica" de trabajo abstracto "incorporado" en los productos, surge precisamente porque Marx está tratando con una forma particular de la producción social (el capitalismo), que valida el trabajo real sólo por medio de la interacción de los productos del trabajo. Es esa peculiar forma social del trabajo lo que nos impone la misteriosa noción de "trabajo abstracto incorporado".

Con anterioridad señalamos lo que Marx piensa sobre la idea de que el valor es una propiedad corpórea de los productos (mercancías): "la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos" (C.I.1:88-89). No conozco ningún lugar en *El Capital* donde Marx titubee acerca de esta perspectiva. Cuando él habla de "sustancia", la califica como "sustancia social" (C.I.1:47), una expresión que es inexplicable sobre el supuesto de que él está enredado en un entendimiento naturalista del valor. El

<sup>42</sup> Reuten (1998:97) observa lúcidamente, cuando introduce el concepto de valor, que Marx hace una referencia inequívoca a la transustanciación del pan y el vino en la consagración de la misa. Esta observación encaja muy bien con lo que sostengo acerca de que la discusión de Marx sobre la "sustancia" del valor está entrelazada con ironía, pero está hecha un lío con lo que sostiene Reuten acerca de que Marx pensó que el valor era cierta clase de sustancia natural.

hecho de que Marx hable de "sustancia" e "incorporación" y "trabajo coagulado", sólo significa que está haciendo lo que es necesario para presentar una crítica de una sociedad que actúa como si tales ideas tuvieran un sentido correcto. Al mismo tiempo —después de todo esta es una crítica—, el uso de Marx del término "sustancia" es provocativo ¡Qué alrevesada sociedad debe ser que está organizada de tal forma que sus relaciones sociales aparecen como propiedades naturales de las cosas! ¡Tiempo para los cazafantasmas!

Creo que hay connotaciones adicionales que Marx da al uso del término "sustancia" en relación con el valor. Como lo argumenté en *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (1988:149-150, y el capítulo 18), la explicación que da Marx de la "sustancia del valor" como el "residuo" que permanece una vez que las propiedades naturales y concretas de las mercancías han sido abstraídas (C.I.1:47), imita intencionalmente la famosa derivación de Descartes de la sustancia material (*res extensa*), que hace a partir de su análisis de un trozo de cera al fundirse en una gota, aparecido al final de la segunda Meditación.<sup>43</sup> Al igual que Berkeley, a Marx no le pareció nada bien esa clase de materialismo "metafísico" abstracto, porque las "distinciones de razón", extensión, flexibilidad, movilidad, y número, son transformadas hipostáticamente en "ideas abstractas". Donde, al pensar acerca de los objetos naturales, la sustancia material abstracta crea un fetiche de nuestras capacidades de abstracción —actuando como si hubiera realmente un pensamiento puro y objetos de pensamiento puro—, el valor crea un fetiche de la abstracción práctica que el mercado hace de las propiedades útiles específicas de las mercancías y del trabajo concreto que las produce, tratando el "trabajo abstracto (o puro) coagulado" como si fuera algo real, en lugar de lo que es, una distinción de razón socialmente establecida. Sabiendo que Marx no era un fanático del materialismo cartesiano, podemos observar que él está minando deliberadamente la concepción naturalista del valor al invocar esta connotación cartesiana de la palabra "sustancia".

En el lenguaje hegeliano, derivado de Aristóteles, una sociedad puede ser llamada sustancia en tanto que posea autonomía suficiente para reproducirse a sí misma. Marx estaba familiarizado con este uso y apeló a él cuando escribió su tesis doctoral. Mostró que las filosofías helénicas (estoicismo, escepticismo, epicureísmo) son resultado del rompimiento de las sociedades griegas sustanciales que dieron origen (en su decadencia) a Platón y Aristóteles. Puesto que Marx pensó que la forma de capital era su propia barrera, vio los límites de la capacidad de la sociedad capitalista para reproducirse a sí misma; sin embargo, Marx demostró, especialmente en el capítulo VI (inédito) y en el tomo II de *El Capital*, cómo el capitalismo es capaz de reproducirse a sí mismo, tanto materialmente como formalmente. Así que el valor merece el nombre de

<sup>43</sup> Véase también Postone, *op. cit.*, pp. 142 y 175.

“sustancia social” porque el valor que se valoriza a sí mismo es la forma social de la producción capitalista, y esta forma social es capaz de reproducirse a sí misma (es sustancial). Obviamente esta connotación de “sustancia” indica que la teoría del valor de Marx pertenece a la forma de sociedad que la pone, no a la propiedad natural de los productos del trabajo.

Respecto de la afirmación de Reuten acerca de que Marx es confuso en cuanto a si sus abstracciones son analíticas o dialécticas y, más generalmente, en cuanto a si *El Capital* es un trabajo dialéctico sistemático o no, abordaré sólo dos puntos. El primero es el referente a la situación de las abstracciones involucradas en la teoría del valor de Marx en el capítulo primero; el otro se refiere a si la mercancía es o no el punto de partida apropiado para establecer una visión dialéctica, sistemática, de la sociedad capitalista.

Creo que los problemas sobre la aparente confusión, en cuanto a la situación de las abstracciones involucradas en la teoría del valor de Marx, tienen su origen en la falta de visión respecto de que Marx tiene *tres* conceptos: el concepto general de trabajo, el concepto de trabajo abstracto, y el concepto de trabajo “prácticamente abstracto”. Los dos primeros son generales, lo que significa que son abstracciones analíticas (y hemos visto que la concepción marxista de la dialéctica sistemática requiere la incorporación de tales abstracciones); mientras que el concepto determinado de trabajo “prácticamente abstracto”, que es equivalente al concepto de trabajo productor de valor, es una abstracción dialéctica. Que esto es así llega a ser claro en el curso del doble movimiento lógico que hace en el capítulo primero. Una vez que, a partir del valor de cambio, Marx arriba al concepto de valor, en la sección 3 se mueve en la dirección opuesta y muestra que el valor de cambio es la forma necesaria en que aparece el valor, lo que es una obra maestra de razonamiento dialéctico.<sup>44</sup>

Reuten (1993:96) pregunta, “¿es esta, la mercancía, el concepto más abstracto que lo abarca todo en el modo capitalista de producción?” Y se responde: “lo dudo”. Agrega, “Desde luego Marx desarrolla a partir de ella la forma de la producción capitalista (del capítulo 4 en adelante)”, pero él asegura que “desde un punto de vista dialéctico sistemático, esto no es convincente”. Creo que la mercancía, entendida (tal y como es presentada en el parágrafo con que empieza *El Capital*) como la forma que la riqueza generalmente toma, es justamente el punto de partida correcto para la presentación dialéctica sistemática

<sup>44</sup> Sobre este doble movimiento, del valor de cambio al valor y después del valor al valor de cambio, véase mi ensayo “La necesidad del dinero: cómo Hegel ayudó a Marx a sobrepasar la teoría del valor de Ricardo” en este libro. Un hecho revelador del ensayo de Reuten, es que no dice nada acerca de la sección 3. [Este ensayo se publica en esta colección, nota del editor].

de la sociedad capitalista de Marx. Principalmente, esto se debe a la demostración formulada por Marx de que la circulación mercantil generalizada y la circulación de capital se presuponen mutuamente, lo que explica por qué Marx puede plantear un argumento dialéctico en el cual desarrolla el concepto de capital a partir del de la circulación mercantil generalizada.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la séptima conferencia del *International Symposium on Marxian Theory*, que se llevó a cabo en Tepoztlán, México, en junio de 1997. Quiero agradecer a los otros participantes por sus comentarios, Chris Arthur, Ricardo Bellofiore, Martha Campbell, Paul Mattick Jr., Fred Moseley, y especialmente a Tony Smith y Geert Reuten. Una versión preliminar de la sección sobre la fenomenología y la dialéctica sistemática fue presentada en la *Radical Philosophy Conference*, realizada en la Universidad Estatal de San Francisco en noviembre de 1998. Quiero agradecer a Jeanne Schuler y Peter Fuss por sus valiosos comentarios. Me gustaría también agradecer a los editores de la revista *Historical Materialism* por sus estimulantes y bien planteadas sugerencias.



### III

## LA DIALÉCTICA DE LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA ABSTRACCIÓN DEL TRABAJO

Mario L. Robles Báez

La abstracción que para Marx representa el trabajo abstracto, es y ha sido uno de los temas más controvertidos de la economía política marxista como lo muestran sus múltiples interpretaciones. Las proposiciones disyuntivas que en éstas encontramos sobre la naturaleza o el carácter de sus determinaciones se refieren a esta como: una abstracción mental o material, subjetiva u objetiva, ahistórica o histórica, fisiológica o social, determinada en la producción o en el intercambio, que corresponde a la forma o el contenido, a una concepción del trabajo como trabajo incorporado o no, y, en relación con el método de su presentación, analítica o dialéctica. No hay duda de que todas ellas han surgido de diferentes lecturas de los propios textos de Marx. Sin embargo, eso no significa que para Marx todas esas determinaciones se excluyan entre sí. Como se mostrará a lo largo de este artículo, un número importante de ellas están, de un modo u otro, relacionadas dialécticamente entre sí.

Considerando que la lógica que Marx utiliza, principalmente en la presentación de las categorías de su crítica a la economía política, pertenece a lo que se ha denominado la *dialéctica sistemática*, este trabajo intenta mostrar que las relaciones lógicas entre las principales proposiciones sobre la naturaleza y/o el carácter de las determinaciones de la abstracción del trabajo pueden ser explicadas por medio de las nociones de *presuposición y posición* —que representan una especie de “operador dialéctico”. Con base en esas nociones, se puede afirmar que la presentación de la conceptualización de la abstracción del trabajo de Marx se realiza por medio de una secuencia sistemática de momentos (lógicos), donde una determinación de este concepto, que corresponde a un momento dado, es asumida como una presupuesta o inmediata de la del momento subsiguiente. Con el pasaje de un momento a otro, esta determinación no sólo se actualiza o es puesta como una determinación fundada más concretamente, sino que, por su naturaleza contradictoria, se invierte dialécticamente

en su contraria. Esta inversión significa que la primera no se suprime, sino que se conserva en la segunda como su fundamento negado. Este movimiento prosigue hasta el momento en que el concepto está completamente fundado; momento que corresponde al nivel más concreto de la presentación. En este sentido, Marx señala que "lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso" (C. I:21). Por esto, creemos que el trabajo abstracto sólo puede ser correctamente conceptualizado a partir del conjunto de sus determinaciones y relaciones.

Las determinaciones del concepto de trabajo abstracto de Marx son múltiples y no todas se encuentran en un solo texto. En este artículo se analizan cuatro textos en los que Marx trata ese concepto: 1) la sección sobre "el método de la economía política" de la "Introducción" a los *Grundrisse*: aquí se discute la relación entre dos nociones del trabajo-en-general: una que, como abstracción general, pertenece al universo de las presuposiciones antropológicas generales y la otra que, como abstracción real, pertenece específicamente al modo de producción capitalista; 2) la sección sobre la "manifestación de la apropiación de la circulación simple" del "fragmento de la versión primitiva de la *Contribución*": donde se presenta la noción de abstracción del trabajo como mediación social de los procesos de producción y circulación, y sus implicaciones; 3) El capítulo 1 de la *Contribución a la crítica de la economía política*: donde se presenta la abstracción del trabajo como resultado de un proceso social de abstracción (o reducción) real de los trabajos privados individuales objetivados en la producción de las mercancías; reducción que se realiza por medio del proceso del intercambio mercantil; y 4) las secciones primera y segunda del tomo I de *El Capital*, cuya presentación está dividida en dos partes. En la primera se discuten las implicaciones dialécticas de la relación entre el trabajo fisiológico en cuanto determinación inmediata del trabajo abstracto, es decir, como la *sustancia material* del valor; y su posición como trabajo social abstracto, es decir, como la *sustancia social* del valor. Se considera que el contexto de la presentación en los dos escritos anteriores y en la sección primera es la circulación mercantil simple la *aparición inmediata* de la producción capitalista. En estos tres textos se llega a la conclusión de que el trabajo abstracto sólo es *puesto* por medio del *dinero*, que es la exteriorización de la objetivación de la abstracción del trabajo. Finalmente, en la segunda parte se presenta al trabajo abstracto como una determinación *puesta* por el capital mismo.

#### 1. LA INTRODUCCIÓN A LOS *GRUNDRISSE*: LA ABSTRACCIÓN DEL TRABAJO COMO UNA ABSTRACCIÓN EN PRÁCTICA SOCIALMENTE DETERMINADA

En la sección sobre el método de la "Introducción" a los *Grundrisse*, Marx distingue tres nociones abstractas del trabajo como *trabajo-en-general*:

El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la *representación del trabajo* en su universalidad —como *trabajo en general*— es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el “trabajo” es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta *abstracción simple*.

Podría parecer ahora que de este modo se habría encontrado simplemente la expresión abstracta de la relación más simple y antigua en que entran los hombres en tanto productores, cualquiera que sea la forma de la sociedad. Esto es cierto en un sentido. Pero no en el otro.

Por otra parte, esta *abstracción del trabajo en general* no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos.

Aquí, [...] la *abstracción* de la categoría “trabajo”, el “*trabajo en general*”, el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De este modo, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que *expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta en este [grado de] abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna.*

Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su *validez* —precisamente debido a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esa abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen *plena validez* sólo para esas condiciones y dentro de sus límites (C. 1:24-26; el énfasis es nuestros).

Al decir que la categoría de trabajo-en-general representa “la expresión abstracta de la relación más simple y antigua, en que entran los hombres en tanto productores, cualquiera que sea la forma de sociedad”, y por ende, la expresión de “una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad”, Marx se refiere a ésta, en primer lugar, como una categoría *ontológica fundamental*,<sup>1</sup> es decir, el trabajo considerado no sólo como la condición de existencia del género humano sino, además, en cuanto actividad productiva, como la mediación<sup>2</sup> por la cual los hombres se crean, realizan, desarrollan, reproducen y transforman su vida social, material y espiritual a lo largo de toda su historia.

<sup>1</sup> Debemos señalar que la noción del trabajo como categoría ontológica fue desarrollada por primera vez por Marx en los *Manuscritos de 1844*. Según Arthur (1986: capítulo 9), el descubrimiento del trabajo, en 1844, fue el punto decisivo del desarrollo intelectual de Marx.

<sup>2</sup> La categoría de mediación la hemos tomado de la lógica de Hegel. A este respecto, véase Inwood, 1992:183-186.

Como tal mediación, este sentido del trabajo-en-general implica una doble determinación: por un lado, como el elemento que liga lo humano y lo natural, lo ideal y lo material, teleología y causalidad y, al mismo tiempo, como un *intercambio material* (la combinación y transformación de materia prima en bienes para el consumo) y un *proceso social humano* —por medio del cual la habilidad de la práctica humana realiza sus objetivos dentro del contexto de relaciones socioeconómicas determinadas históricamente.<sup>3</sup> En este sentido, el trabajo-en-general es, para Marx, una categoría que corresponde al *universo general antropológico* que, como tal universalidad abstracta, no representa inmediatamente la forma de existencia del trabajo que corresponde a una forma específica o particular de sociedad. O, dicho de otra manera, en cuanto expresión abstracta de la universalidad de la actividad productiva que pertenece a todas las formas de sociedad, la categoría de trabajo-en-general representa una *determinación o presuposición antropológica general* a toda forma social del trabajo.<sup>4</sup> Esta categoría también puede ser denominada como una categoría general *transhistórica* (o ahistórica), o bien, como la denomina Murray, como una *abstracción general*.<sup>5</sup> Esto supone que la existencia del trabajo tiene que ser puesta siempre bajo una *forma social* específica.

Al contrario de la noción anterior, con la segunda noción de trabajo-en-general Marx se refiere a la forma de existencia del trabajo como una "*abstracción simple*" que corresponde a condiciones y relaciones históricamente determinadas y que, por tanto, no pertenece a toda forma de sociedad sino a una forma específica de la producción social. Según Marx, las condiciones y relaciones que dan origen al trabajo como tal abstracción simple corresponden a un cierto grado de desarrollo de las relaciones del trabajo entre los hombres, que se manifiesta en "una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás" (G.I:25) y, en consecuencia, en que los hombres no aparecen ligados orgánicamente con ningún género de trabajo sino que, por el contrario, cualquiera de ellos les es indiferente. La sociedad a que pertenecen estas condiciones y relaciones es,

<sup>3</sup> Véase Arthur (1986:7).

<sup>4</sup> Las limitaciones históricas de estas categorías generales son señaladas por Marx en otro pasaje: "Para resumir: todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como *determinaciones generales*, pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción" (G. I:8).

<sup>5</sup> Según Murray (1988:121), este tipo de abstracción general se encuentra en la misma Introducción a los *Grundrisse* y cita como ejemplo el siguiente pasaje: "La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción [racional] [esta palabra que aparece en la versión inglesa, no aparece en la versión castellana] que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición" (G. I:5).

según Marx, la "sociedad moderna", es decir, la sociedad bajo el modo mercantil capitalista de producción. Es así que el trabajo "considerado en esta simplicidad", se presenta como una característica *objetiva* de la forma que todo género de trabajo asume en esta sociedad; o, dicho de otra manera, es sólo bajo las condiciones de existencia de esta forma de producción social y dentro de sus límites que el trabajo puede existir y, a la vez, ser representado idealmente como una *abstracción simple real* de todas las clases de trabajo. De aquí que se pueda decir, como señala Marx, que la forma de expresión del trabajo-en-general como una abstracción simple "se presenta" por primera vez en la historia humana, en esta sociedad, "como *prácticamente* cierta en este grado de abstracción". Como tal abstracción socialmente determinada, el trabajo-en-general puede ser así denominado, como lo llama Murray, una *abstracción determinada*,<sup>6</sup> o bien, como lo denomina Arthur, una *abstracción histórica*.<sup>7</sup> Estamos aquí ante una importante noción de Marx sobre la abstracción del trabajo: el trabajo que al ser puesto por las condiciones y relaciones de trabajo que dan existencia a esta forma específica de la producción social, al mismo tiempo le dan existencia social como una *abstracción en práctica*.<sup>8</sup>

Para Marx, esta noción del trabajo como una abstracción real tiene implicaciones importantes. Según él, estas condiciones y relaciones de trabajo dan como resultado una inversión de la realidad, que se manifiesta en que las relaciones que establecen los individuos en esta forma particular de la producción social son dominadas por este tipo de *abstracciones reales*: "Estas relaciones de dependencia *materiales*... se presentan... de manera tal que los individuos son ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían unos de

<sup>6</sup> Véase P. Murray, 1988, capítulo 10, pp. 121-129.

<sup>7</sup> "La forma más simple de entender el 'trabajo' como una actividad creadora de riqueza es identificando el concepto con una *abstracción histórica*... Aquí el concepto de 'trabajo' es un universal abstracto ordinario que subsume bajo él, genéricamente, todas las clases de trabajos" (Arthur, 1979:93; traducción nuestra).

<sup>8</sup> Es importante mencionar que aunque la mayoría de las características de esta noción de abstracción del trabajo en general aparecerán como las que conforman la categoría de trabajo abstracto desarrollada en *El Capital*, Marx no la nombró específicamente como trabajo abstracto en el tiempo que escribió los *Grundrisse*. Es igualmente importante señalar que uno de los pocos pasajes en que aparece la noción de trabajo abstracto antes de los *Grundrisse* se encuentra en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: "se sobreentiende que el *proletario*, es decir, el hombre que —sin tener capital ni rentavive solamente por su trabajo, y de un *trabajo abstracto*, unilateral, es considerado por la economía política solamente como un obrero". Y un poco más adelante, al remontarse a la economía política, hace la siguiente pregunta: "¿Qué significa en la evolución de la humanidad esta reducción de la mayor parte del género humano al trabajo abstracto?" (MEF:22). Aquí la abstracción del trabajo es definida como trabajo enajenado.

otros. La abstracción o idea no es sin embargo nada más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan" (G.I:92). Por eso podemos decir que, para Marx, la existencia de la abstracción del trabajo no se constituye como un objeto real simplemente por la movilidad de los trabajadores y la experiencia vivida que le corresponde, es decir, la indiferencia de los trabajadores a todo trabajo específico, sino que, por el contrario, esta movilidad y experiencia vivida son un reflejo de la dominación de esta abstracción real. Esto nos remite al menos a dos consideraciones que corresponden a esta forma de la producción social: por un lado, que el trabajo se presenta como trabajo alienado de los individuos y, por otro, que la misma forma de la producción debe ser entendida como un sistema de dominación abstracta e impersonal, un mundo invertido en que las abstracciones reales dominan a los seres humanos.<sup>9</sup>

Finalmente, al decir que la abstracción del trabajo-en-general "no es solamente el resultado intelectual de una totalidad concreta de trabajos", Marx quiere indicar que la existencia del trabajo como prácticamente cierta a este grado de abstracción no puede ser determinada por medio de una simple representación mental, de una *generalidad mental* del carácter común de toda actividad productiva.<sup>10</sup>

Parece evidente que las nociones de la abstracción del trabajo de Marx, primero, como una abstracción general que pertenece al universo de las presuposiciones antropológicas y, segundo, como una abstracción determinada que pertenece a, o es puesta en, una forma específica de la producción social, están de alguna manera relacionadas entre sí. Pero, ¿qué tipo de relación existe entre estas dos nociones de la abstracción del trabajo de Marx? Buscando algún indicio en el texto que estamos analizando que permitiera responder a esta pregunta, encontramos el siguiente principio: "las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos" (G.I:26). Lo que Marx nos dice aquí es que la abstracción general, que es válida para todas las épocas, sólo es puesta objetivamente cuando aparece como una característica objetiva común a todos los elementos particulares y que esa posición sólo surge a un alto nivel de desarrollo. Sin embargo, esto no nos permite dar plena respuesta a nuestra pregunta.

<sup>9</sup> Como sabemos, el trabajo como trabajo enajenado es tratado ampliamente por Marx en los *Manuscritos de 1844*. La idea de que las abstracciones dominan a los seres humanos es tratada con cierta amplitud en los artículos de Arthur y el mío, sobre el concepto de capital, que aparecen en este libro.

<sup>10</sup> Como veremos más adelante, esa visión de la determinación de la abstracción del trabajo como una generalización mental simple se encuentra en algunos de sus discípulos y algunos autores contemporáneos.

Podemos pensar en dos tipos de relaciones entre estas dos nociones de abstracción del trabajo: la primera como una relación de particularización y la segunda como una relación de dialéctica de negación. Por la lógica de su presentación, podemos inferir que para Marx esa relación no corresponde a una relación de particularización —es decir, el trabajo abstracto no es la particularización del trabajo general antropológico—, sino, por el contrario, a una relación dialéctica de negación entre presuposición y posición. Lo que aquí podemos indicar es que si la abstracción del trabajo-en-general puede ser considerada *válida* para todas las épocas sociales, incluida la capitalista, lo puede ser sólo como una *presuposición o determinación antropológica presupuesta* a su *posición* social objetiva, como una abstracción simple real en la forma de la producción mercantil capitalista.<sup>11</sup> En efecto, si la simplicidad abstracta que representa el trabajo puede adquirir *realidad y plena validez*, eso puede suceder sólo cuando esa generalidad abstracta es *puesta* como una *abstracción social en práctica*, es decir, una abstracción que es *puesta* por las relaciones y condiciones prácticas objetivas de esa forma de la producción social históricamente determinada. Sólo en esa forma de la producción social, la generalidad del trabajo puede corresponder a una abstracción social real; una abstracción que, por su realidad, también puede ser representada en el pensamiento.

## 2. EL "FRAGMENTO DE LA VERSIÓN PRIMITIVA DE LA CONTRIBUCIÓN": LA ABSTRACCIÓN DEL TRABAJO COMO UNA MEDIACIÓN SOCIAL

Consideramos necesario señalar que en los escritos posteriores a los *Grundrisse* en los cuales Marx trata su noción de abstracción del trabajo (algunos los expondremos aquí),<sup>12</sup> esa noción es tratada al interior de lo que consideramos el punto de partida, o primer momento, de la presentación de su conceptualización del capital, donde la producción capitalista está presupuesta como

<sup>11</sup> Al final de la sección sobre el método en la Introducción a los *Grundrisse*, Marx señala, en lo que fue el plan original de su obra económica, cómo ordenar estas nociones: "Efectuar claramente la división [de nuestros estudios] de manera tal que [se traten]: 1) las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto; 2) las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales" (G.1:29).

<sup>12</sup> Nos referimos a los siguientes textos que son reformulaciones o versiones del mismo objeto: 1) el "fragmento de la versión primitiva de la *Contribución*" (VPC); 2) el capítulo I, "La mercancía", de la *Contribución a la crítica de la economía política* (CEEP); y 3) la sección primera del tomo I, vol. 1 de *El Capital* (C.I.1).

una totalidad.<sup>13</sup> Este momento corresponde a la forma *inmediata* tal y como *aparece* en el proceso de circulación capitalista, es decir, la circulación mercantil simple (y sus fundamentos), considerada como la *apariciencia inmediata* tal y como se manifiesta la producción y circulación capitalista.<sup>14</sup> Es importante señalar que es precisamente en el “Fragmento de la versión primitiva de la *Contribución*” (VPC) donde Marx afirma esto.<sup>15</sup> Brevemente, eso significa que el sistema capitalista aparece como un sistema que responde a las leyes generales de la producción y circulación mercantil simple, cuyo objetivo no parece ser la valorización del valor, sino la satisfacción de necesidades, y la apropiación de las mercancías aparece como el resultado de la apropiación del trabajo propio. Leyes, objetivo y apropiación que están así en contradicción con las de la esencia de la producción capitalista. La presentación de la abstracción del trabajo que enseguida realizamos tiene como contexto este momento.

La primera implicación de este contexto es que la noción de abstracción del trabajo no es presentada aquí por Marx como una determinación puesta por el capital, sino que se presenta bajo los *presupuestos* de la circulación mercantil simple. Como es en la sección 5 del “Fragmento”, “Manifestación de la ley de apropiación en la circulación simple”, donde Marx trata de manera explícita los presupuestos de la circulación mercantil simple, nuestro análisis se enfocará únicamente a esta sección.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Esto se infiere del siguiente pasaje de Marx: “Un análisis de la forma específica de la división del trabajo, de las condiciones sobre las que se funda, de las relaciones económicas entre los miembros de la sociedad —en las cuales se resuelven esas condiciones—, mostraría que el sistema entero de la producción burguesa debe estar *presupuesto* para que el valor de cambio aparezca en la superficie como simple punto de partida, y el proceso de intercambio se presente, al igual que se despliega en la circulación simple, como proceso metabólico simple, pero que abarca toda la producción y asimismo todo el consumo” (VPC:233).

<sup>14</sup> En Robles (1999) sostenemos que, como tal apariencia, la circulación mercantil simple es considerada por Marx como el *primer momento* en la presentación de la estructura lógica de la producción capitalista, donde la producción capitalista como totalidad está presupuesta.

<sup>15</sup> Los pasajes del “Fragmento...” en que nos basamos para asegurar esto son los siguientes: “[E]l proceso de circulación tal como aparece en la superficie de la sociedad” (VPC:229). “Su existencia inmediata [de la circulación simple] es... apariencia pura. Es el fenómeno de un proceso que se efectúa a sus espaldas” (VPC:247). “La circulación simple, es, más que nada, una esfera abstracta del proceso de producción burguesa en su conjunto, una esfera que en virtud de sus propias determinaciones se acredita como *momento*, mera forma de manifestación de un proceso más profundo situado detrás de ella, que deriva de ella y a la vez la produce: el capital industrial” (VPC: 251).

<sup>16</sup> Con base en que “el proceso de surgimiento de las mercancías, y por tanto también el de su apropiación originaria se ubican más allá de la circulación” (VPC:227), nuestra

El primer presupuesto y más general de la circulación mercantil simple es una forma específica de la división social del trabajo, en la cual los sujetos sociales se presentan como productores independientes, ejerciendo privada e individualmente distintas actividades productivas unas de otras. Esa división social del trabajo presupone así la disociación entre la producción y el consumo, y su asociación por medio del intercambio. Los resultados materiales de esas actividades productivas son diferentes clases de productos, o valores de uso, que aunque no están disponibles inmediatamente para la satisfacción de las necesidades de los otros, responden a diferentes necesidades sociales, y que, como tales, surgen de la *objetivación del trabajo propio* de los productores. Es precisamente la producción de valores de uso por medio del trabajo propio de los productores a lo que Marx denomina "la ley de la apropiación por el trabajo propio" (VPC:229); una apropiación que se lleva a cabo en la esfera de la producción privada, previa a la esfera de la circulación.<sup>17</sup> De esta manera, la objetivación del trabajo propio en la esfera de la producción (privada) aparece como "el modo original de la apropiación" o "el proceso originario de la apropiación" (VPC:227). Esto implica que los productos sean considerados propiedad de sus propios productores;<sup>18</sup> lo que supone a su vez que los productores se reconozcan mutuamente como propietarios privados.

Debido a que en esta forma particular de la división social del trabajo la producción y el consumo están disociados, los diversos productos tienen necesariamente que relacionarse recíprocamente para que la sociedad como un todo pueda reproducirse.<sup>19</sup> Esta necesidad social se logra por la mediación de las relaciones que se establecen entre los diversos productos y, por mediación de ellos, la de sus productores, en la esfera del intercambio. Eso supone que los diferentes productos deban ser considerados como *valores de uso* que se producen *para otros*, es decir, que puedan satisfacer las necesidades de otros y, para su propio productor individual, servir como *medios* (potenciales) para la adquisición de los productos de los otros productores. Esta doble cualidad hace que los productos tomen la forma de *valores de cambio*, es decir, el poder de

---

presentación se enfocará, en primer lugar, en los presupuestos del proceso de la circulación simple, sin seguir por esto el orden de la presentación de Marx.

<sup>17</sup> "[E]l proceso de apropiación de la mercancía, previo a la circulación, aparece necesariamente desde su punto de vista como apropiación efectuada por intermedio del trabajo" (VPC:228).

<sup>18</sup> "La propiedad privada es un supuesto de la circulación, pero el proceso mismo de apropiación no se muestra, no se presenta en el ámbito de la circulación; está, más bien, presupuesto a ella" (VPC:228).

<sup>19</sup> "[S]i cada uno [de los productores] depende de la producción de todos, todos dependen de la de cada uno, pues se complementan recíprocamente" (VPC:233).

intercambiabilidad que potencialmente ellos tienen en la esfera de la producción, y que se hace efectiva en el intercambio. De aquí que las *determinaciones inmediatas* de los productos, como aparecen en la esfera de la circulación, son las de ser *valores de uso* y *valores de cambio*; donde la primera aparece como su *determinación material* y la segunda como su *determinación social*. Esta doble determinación hace que los productos devengan la forma de mercancía. De aquí que esta forma de la división social del trabajo aparezca como un sistema social de producción (de propiedad) privada para el intercambio, cuyos productos toman la forma de mercancía.

Pero como se supone que toda mercancía es el resultado de la objetivación del trabajo propio de su productor, el *contenido* de la forma del proceso del intercambio mercantil de este sistema no puede ser sino la *apropiación efectiva del trabajo de otros, o del trabajo ajeno, por mediación del trabajo propio*. Marx dice esto explícitamente en el siguiente pasaje:

El trabajo y la propiedad sobre el resultado del trabajo propio..., se presentan como el supuesto básico sin el cual no tendría lugar la *apropiación secundaria* por medio de la circulación. *La propiedad fundada en el trabajo propio constituye, en el marco de la circulación, la base de la apropiación del trabajo ajeno* (VPC:227; énfasis en el original).

El hecho de que las relaciones de apropiación de trabajo ajeno que los productores independientes establecen por la mediación de sus propias mercancías en el intercambio sean el resultado de la apropiación de su propio trabajo en la producción, significa para Marx que este sistema está determinado por una relación social de producción fundada en la apropiación del trabajo propio. Pero como, en este sistema, la producción y el consumo están disociados, la apropiación del trabajo propio tiene que ser la base de las relaciones, que supone la apropiación del trabajo ajeno en la esfera del intercambio para que este sistema se pueda reproducir. Esto hace que dicho sistema sea una forma de producción social históricamente determinada; una forma en la que el trabajo aparece específicamente como la *mediación social* por la cual el sistema en su totalidad se reproduce. La identidad entre trabajo y propiedad aparece así como el supuesto básico de esta forma de la producción social, de la producción capitalista.<sup>20</sup> Podemos señalar tres implicaciones adicionales de esta conceptualización del *trabajo como mediación social*:

<sup>20</sup> El supuesto de "que la propiedad sobre el resultado del trabajo propio constituye el supuesto básico de la sociedad burguesa", o bien "la ley de apropiación de la sociedad burguesa", dice Marx, "se funda en el supuesto del valor de cambio en cuanto relación económica que domina la totalidad de las relaciones de producción e intercambio; él

Primera, esta doble apropiación del trabajo, la apropiación del trabajo propio y la apropiación por medio de la circulación, implica la doble función que desempeña aquí el trabajo propio, no sólo como unidad diferenciada de materia y forma, sino también como unidad de diferencia e identidad: por un lado, como una clase específica de trabajo, el trabajo propio se objetiva en la producción de valores de uso particulares (para otros). Este es el momento de la objetivación del trabajo en cuanto *diferenciación* (su diversidad *material*); diferenciación que, según Marx, es el motivo material del intercambio.<sup>21</sup> Como, por otro lado, este mismo trabajo propio objetivado sirve al productor como medio para la adquisición de los productos de los trabajos propios de otros, o del trabajo ajeno; éste debe adquirir aquí una existencia social abstracta general. Esto es, como no hay una relación intrínseca entre la particularidad material del trabajo propio objetivado privadamente en la producción y la naturaleza específica de los productos adquiridos por éste en el intercambio, las particularidades de los trabajos propios de los productores necesariamente tienen que ser *abstraídas* de los productos adquiridos con ellos. Como esto sucede para todos, esta *abstracción general del trabajo*, es decir, el trabajo independiente de su contenido material específico, se presenta en la *forma social* de trabajo general objetivado, indiferenciado.<sup>22</sup> Este es el momento de la *identidad*, o igualdad, de los trabajos objetivados y de sus resultados (es decir, las mercancías como valores de cambio) y, por tanto, de la supresión de su diferenciación o desigualdad (material).

Segunda, y como consecuencia de la anterior, a partir del proceso de intercambio no sólo todos los productos emanados de la producción se transforman realmente en mercancías y, por ende, participan "en la producción social en general" (VPC:233), sino que simultáneamente todos los trabajos individuales

---

nismo es, por ende, un producto histórico de la sociedad burguesa, de la sociedad del valor de cambio desarrollado" (VPC:229).

<sup>21</sup> "Si la necesidad de A fuera la misma que la de B y la mercancía de A satisficiera la misma necesidad que la de B, no existiría entre ellos ninguna relación, en la medida en que nos referimos a relaciones económicas (desde el punto de vista de su producción)" (VPC:239). "De ahí que la mercancía en cuanto tal —su valor de uso particular— sea únicamente el motivo material del intercambio, pero en cuanto tal se ubica al margen de la determinación formal económic[a]; o bien la determinación formal económica no es más que forma superficial, determinación formal que no penetra en el dominio de la sustancia real de la riqueza y no se comporta, respecto a ésta, en cuanto tal" (VPC:266).

<sup>22</sup> "La satisfacción recíproca de sus necesidades [de los productores] por medio de la diversidad material de su trabajo y de su mercancía es lo que convierte a su igualdad en una relación social consumada y a su trabajo particular en un modo de existencia particular del trabajo social en general" (VPC:239).

privados que se objetivaron inmediatamente en las mercancías en su producción, toman la forma de “trabajo social general, indiferenciado” (VPC:238), y, en consecuencia, “todas las mercancías son consideradas uniformemente como objetivación del trabajo sin más ni más, del trabajo social no diferenciado” (VPC:241). De esta manera, dice Marx, “La circulación muestra tan sólo cómo esa apropiación inmediata, gracias a la mediación de una operación social, transforma la propiedad sobre el trabajo propio en propiedad sobre el trabajo social” (VPC:228).

Tercera, no obstante para que toda mercancía pueda realizarse en cualquier forma de trabajo ajeno y, en consecuencia, toda objetivación inmediata del trabajo propio pueda acreditarse socialmente como objetivación del trabajo social en general, se requiere, dice Marx, “que haya adoptado, en el dinero, la forma de producto social universal” (VPC:230), o que haya “adoptado la forma de cosa —el dinero— que está excluyentemente presupuesta como la objetividad inmediata del trabajo general” (VPC:233). A pesar de que Marx no trata aquí la transformación de la mercancía en dinero,<sup>23</sup> los fundamentos de la génesis del dinero ya están propuestos.<sup>24</sup> Señalaremos brevemente algunos fundamentos de esta génesis. La necesidad de los productos de intercambiarse en las proporciones que respondan a las condiciones impuestas por este sistema hace, dice Marx, que todo productor sólo “ceda su propio producto, como equivalente, a cambio de otro” (VPC:234). El intercambio entre equivalentes supone no sólo que las mercancías sean reducidas a una misma unidad social —es decir, al trabajo social general, que les permita identificarse como iguales y que, en consecuencia, representen magnitudes de la misma denominación y, por tanto, puedan ser contensurables—, sino, además, que esta igualación del trabajo se presente como una materialización del trabajo social. Las condiciones supuestas de este sistema de producción privada para el intercambio permiten la resolución de esta necesaria reducción y de su materialización. Dado que toda mercancía se presenta, para su productor, como equivalente general de todas las demás mercancías, y toda otra mercancía como equivalente particular de ésta, toda mercancía contiene en sí misma el germen del dinero, es decir, cada una de las mercancías aparece en la forma de equivalente (general) en que se expresan y miden relativamente los trabajos objetivados de todas las demás. La necesidad de que los trabajos propios de todas las mercancías se expresen y midan de modo unitario en una forma material exterior, hace que

<sup>23</sup> “Que este equivalente tiene que adoptar la forma del dinero, es un punto que investigaremos sólo más adelante; asimismo que esta transformación de la mercancía en dinero constituye un momento esencial de la circulación simple misma” (VPC:234).

<sup>24</sup> Sobre la génesis de la forma dinero, véanse los trabajos relacionados al respecto de Murray, Arthur y Robles, en este libro.

el desenvolvimiento del proceso mismo de intercambio tenga como resultado necesario la constitución de la mercancía dineraria en cuanto forma unitaria de existencia inmediata de los trabajos objetivados en las mercancías y, por ende, como la materialización de trabajo social. De esta manera, la función del dinero, dice Marx, "consiste precisamente, también desde el punto de vista de la forma, en poner a las mercancías como cualitativamente idénticas, en expresar su *sustancia social idéntica*, con lo cual sólo subsiste una diversidad cuantitativa" (VPC:240). Sin embargo, en tanto que este sistema está basado en el trabajo en cuanto mediación social, "el dinero", dice Marx, "está tan lejos de abolir dicha relación de igualdad que, en rigor, es su expresión real" (VPC:239).

A partir de esto podemos señalar las siguientes consideraciones sobre la presentación que Marx desarrolla aquí sobre la abstracción del trabajo: 1) puesto que esta abstracción del trabajo es presentada bajo los supuestos y fundamentos de la producción y circulación mercantil simple en cuanto apariencia inmediata de la producción capitalista, ésta representa, para Marx, una forma social; 2) esta presentación es cualitativa, no cuantitativa; 3) se realiza a partir de un movimiento que va del trabajo tal y como se presenta en la producción, al trabajo como se presenta en la esfera del intercambio; y 4) el trabajo en cuanto abstracción social se presenta como la *mediación social* por la cual el sistema se reproduce. De aquí que, como tal mediación, el trabajo no sea entendido como una mediación que sucede exclusivamente en la esfera del intercambio, sino como una *mediación* que abarca la *totalidad de la producción social* y las relaciones sociales que le corresponden.

### 3. EL CAPÍTULO 1 DE LA *CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA*: "LA ABSTRACCIÓN DEL TRABAJO COMO RESULTADO DE UN PROCESO DE ABSTRACCIÓN (REDUCCIÓN) REAL"

Antes que nada debemos señalar que en el capítulo 1 de la *Contribución*, Marx también presenta su concepción de la abstracción del trabajo, en el contexto de la circulación mercantil simple en cuanto la apariencia de la producción capitalista,<sup>25</sup> ahí los presupuestos de la circulación mercantil simple tratados en el "Fragmento de la versión primitiva" están presentes. El punto de partida de su presentación es la forma inmediata del valor de cambio de las mercancías tal y como aparecen en la circulación, es decir, "como una *relación cuantitativa*,

<sup>25</sup> "A primera vista, la riqueza burguesa *aparece* como una descomunal acumulación de mercancía, y la mercancía individual como su existencia elemental. Sin embargo, toda mercancía se presenta bajo el doble punto de vista de valor de uso y valor de cambio" (CCFP:9; el énfasis es nuestro).

según la cual los valores de uso resultan intercambiables entre sí", y que "[e]n tal relación constituyen la misma magnitud de cambio" (CCEP:10). A partir de esa relación,<sup>26</sup> la presentación de Marx se hace en dos movimientos: el primero va del valor de cambio de las mercancías tal y como aparece en la circulación, a las determinaciones del trabajo que lo fundamentan;<sup>27</sup> el segundo va del trabajo objetivado en la producción de las mercancías, al trabajo que se expresa en su forma dineraria.

A partir de la forma inmediata del valor de cambio de las mercancías, Marx se enfoca a la presentación de las determinaciones del trabajo que permiten el intercambio de las mercancías como equivalentes. Lo primero que señala es que para que las mercancías heterogéneas puedan constituir "la misma magnitud de cambio", éstas tendrán que mostrar que representan "una misma unidad" común que les permita identificarse como iguales y, a la vez, ser commensurables. Dado que para Marx el valor de cambio es la representación de una relación económica determinada, esa unidad común de las mercancías tiene que ser una misma *unidad social*.<sup>28</sup> Pero ¿cuál es esa unidad social común a las mercancías que las hace ser valores de cambio? En cuanto que las mercancías son un resultado social del gasto de trabajo que se ha materializado en ellas, esta unidad social común, dice Marx, sólo puede ser cristalización de trabajo social, cuya forma de existencia es el "trabajo igual, indiferenciado, simple", es decir, un trabajo al que le resulta indiferente manifestarse en cualquier tipo de mercancías y, en consecuencia, "un trabajo en el cual se ha extinguido la individualidad de los trabajadores". El carácter determinado del trabajo que se manifiesta en el valor de cambio debe ser, por ello, dice Marx, "trabajo general abstracto" (CCEP:11). Esto implica que los propios y diversos tiempos de trabajo de los individuos que producen las mercancías se *reduzcan a una abstracción*: "a trabajo indiferenciado, uniforme, simple, en suma, a trabajo cualitativamente igual, y que por ende sólo se diferencia cuantitativamente" (CCEP:13). Las determinaciones cualitativas del trabajo general abstracto que crea valor de cambio consideradas por Marx son las de ser trabajo *social indiferenciado y simple*.

<sup>26</sup> Una relación que al principio considera teórica: "[D]esde un principio se la consideró [a la mercancía], en cuanto valor de cambio, en relación con todas las otras mercancías. Sin embargo esta relación era sólo teórica, imaginaria" (CCEP:26).

<sup>27</sup> Es importante señalar que en este texto para Marx las categorías de valor de cambio y valor son sinónimos.

<sup>28</sup> Si se considera que esta unidad social no tiene un contenido en términos de trabajo, llegaríamos a la interpretación de los teóricos de la forma-valor que sustentan que esta unidad social es resultado de las relaciones de intercambio (véanse, Rueten, 1988 y Arthur, 1993).

Enseguida, Marx se enfoca en la determinación cuantitativa del trabajo general abstracto. A este respecto señala que en cuanto que “el tiempo de trabajo es la existencia viva del trabajo, independiente de su forma, su contenido y su individualidad”,<sup>29</sup> éste representa la existencia del trabajo “en cuanto magnitud cuantitativa”, y “al mismo tiempo... su medida inmanente” (CCEP:12). Como para Marx el trabajo considerado en términos del tiempo es una abstracción socialmente determinada, el tiempo de trabajo objetivado en las mercancías tiene que representar una *sustancia* social abstracta, es decir, *tiempo de trabajo social*, para que los valores de cambio de las mercancías representen sólo determinadas medidas inmanentes de esa sustancia social.<sup>30</sup> Marx supone que la determinación cuantitativa del trabajo general abstracto objetivado en las mercancías es “el tiempo de trabajo necesario para su producción... en condiciones de producción generales dadas” (CCEP:14). Sin embargo, como esta determinación cuantitativa del trabajo presupone su reducción cualitativa, sólo puede realizarse a partir del mismo proceso de su reducción cualitativa. De aquí que, para Marx, sólo habrá trabajo social abstracto si se realiza al mismo tiempo una *reducción tanto cualitativa como cuantitativa* del trabajo objetivado en las mercancías.

Para él, esa reducción no es, sin embargo, una abstracción mental o teórica, sino “una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social”; una reducción que “no es una abstracción menos real que la reducción de todos los cuerpos orgánicos al aire” (CCEP:13). De aquí nos surge la siguiente pregunta: ¿dónde y cómo se lleva a cabo esta reducción?

En respuesta al dónde, Marx dice que, dado que el valor de cambio de las mercancías es una cualidad que efectivamente adquieren en virtud de su relación recíproca y que, por tanto, “sólo se pone en práctica en el proceso de intercambio” (CCEP:26; el énfasis es nuestro), esta reducción sólo puede realizarse por medio de y en el proceso de intercambio.<sup>31</sup>

Para responder al cómo, tenemos que seguir el movimiento que va del trabajo objetivado en la producción de las mercancías, al trabajo tal y como se

<sup>29</sup> “Así como la existencia cuantitativa del movimiento es el tiempo, así la existencia cuantitativa del trabajo es el tiempo de trabajo. La diversidad de su propia duración es la única diferencia de la cual es capaz, suponiendo dada su cualidad” (CCEL:12).

<sup>30</sup> “El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es asimismo la *sustancia* que las convierte en valores de cambio, y por consiguiente en mercancías, y es como mide su magnitud de valor determinada” (CCEP:12).

<sup>31</sup> “De este modo, el valor de cambio aparece como determinación natural social de los valores de uso, como una determinación que les corresponde en cuanto cosas, y como consecuencia de la cual se sustituyen en determinadas proporciones cuantitativas o forman equivalentes en el proceso de intercambio” (CCEP:17). “La relación mutua *real* de las mercancías es su *proceso de intercambio*” (CCEP:25).

expresa en sus valores de cambio. Según Marx, el tiempo de trabajo tal y como se materializa inmediatamente en la producción de las mercancías, es tiempo de trabajo individual, pero no tiempo de trabajo social;<sup>32</sup> éste sólo se revela como tiempo de trabajo social en el proceso de intercambio:

El tiempo de trabajo social sólo existe, por así decirlo, en forma *latente* en [las] mercancías, y sólo se revela durante su proceso de intercambio. No se parte del trabajo de los individuos en calidad de trabajo [social], sino, a la inversa, de trabajos particulares de individuos privados, los cuales sólo en el proceso de intercambio, y por supresión de su carácter originario, se revelan como trabajo social general. De ahí que el trabajo social general no sea una premisa acabada, sino un resultado en devenir (CCEP:29).

Lo que señala Marx en este pasaje es que el trabajo social abstracto está y no está *inmediatamente* en la producción: está pero sólo “en forma *latente*”, es decir, como trabajo *presupuesto* en el trabajo privado de los individuos, objetivado en las mercancías;<sup>33</sup> no está porque le falta su *posición objetiva*, que sólo se realiza o valida *prácticamente* en y durante el proceso del intercambio mercantil. Pero ¿cómo se realiza esta posición? En primer lugar debemos señalar que el tiempo de trabajo materializado en las mercancías es en sí mismo una abstracción y que, por ende, las mercancías no se pueden relacionar entre sí directamente en el proceso de intercambio en tales términos. De ahí la necesidad de que éste tenga que adquirir una forma de existencia material independiente, escindida de la existencia natural de las mercancías que lo portan, para que todas las mercancías puedan intercambiarse directamente entre sí de acuerdo con las magnitudes de trabajo social que representan sus valores de cambio. Pero, además, como en el proceso de intercambio sólo se hallan enfrentadas mercancías en cuanto valores de uso, esta forma de existencia sólo puede ser tomada por *una mercancía particular* en la que se expresen y midan socialmente los valores de cambio de todas las demás mercancías. La mercancía particular que representa la existencia del valor de cambio de todas las mercancías es, según Marx, la mercancía-dinero. El dinero aparece así como la *forma de existencia inmediata* (el *ser-ahí*, en palabras de Hegel) *de la objetivación de abstracción del trabajo* (es decir, del valor). Es así que sólo por medio de la forma dineraria que adoptan todas las mercancías en el proceso de intercambio, como los tiempos de trabajo materializado en ellas se reducen a tiempos de trabajo social abstracto.

<sup>32</sup> “Sin embargo, tal y como es en forma inmediata, es sólo tiempo de trabajo individual materializado de un contenido particular, pero no tiempo de trabajo general. Por consiguiente no es directamente valor de cambio, sino que aún debe *devenir* tal” (CCEP:26).

<sup>33</sup> “El trabajo que se manifiesta en el valor de cambio se haya *presupuesto* como trabajo del individuo aislado” (CCEP:16).

Según Marx, este proceso de reducción implica las siguientes inversiones, que son características particulares de esta forma de la producción social. Por un lado, el pasaje del trabajo presupuesto en la producción a su posición efectiva implica una *inversión* tal que, como dice Marx, el trabajo privado individual “se torna social por el hecho de que asume la forma de su contrario directo, la forma del carácter general abstracto” (CCEP:17).<sup>34</sup> A su vez, esta inversión hace que el trabajo general abstracto devenga aquí en una unidad en sí misma tal que los trabajos privados y, con ello, sus propios agentes individuales, se “subsuman” a él. Es en este sentido que Marx sostiene que tal unidad social les quita a sus agentes individuales la condición de sujetos, relegándolos a meros órganos del trabajo:

El trabajo, medido de esta suerte por el tiempo, no aparece de hecho como el trabajo de diversos sujetos, sino que los diferentes individuos que trabajan aparecen, antes bien, como meros órganos del trabajo (CCEP:13).

Adicionalmente, esta inversión del carácter de los agentes nos permite entender en qué sentido es posible decir que el trabajo general abstracto es “social” y el trabajo concreto, que crea los valores de uso, es “individual”; una distinción que no podría hacerse de otra manera porque el trabajo concreto está contenido también en lo social. Más aún, la inversión que sufren los trabajos privados, a trabajo general abstracto, junto con la inversión del carácter de los agentes, nos permite entender el carácter del trabajo general abstracto como trabajo alienado de los individuos:

Es el tiempo de trabajo del individuo, su tiempo de trabajo, pero sólo en cuanto tiempo de trabajo común a todos, para lo cual resulta indiferente, por lo tanto, saber de cuál individuo es dicho tiempo de trabajo (CCEP:15).

Esto implica, para Marx, que la objetivación del trabajo resulte ser al mismo tiempo su alienación. La actividad productiva, que aquí es alienante, es así redefinida por Marx como trabajo alienado.<sup>35</sup> Este carácter del trabajo general

<sup>34</sup> Es importante señalar que la consideración de Marx de que el trabajo social es opuesto o contrario al trabajo individual no implica considerar, por un lado, que uno sea el género del otro, porque el género no es lo contrario de la especie: ni, por otro lado, que ellos sean objetos diferentes, una diferencia que excluya toda idea de oposición.

<sup>35</sup> El carácter del trabajo como trabajo alienado es tratado por Marx por primera vez en los *Manuscritos de 1844*. Para revisar un excelente estudio sobre el concepto de trabajo alienado de Marx, véase Arthur, 1986.

abstracto como trabajo alienado de los individuos significa así que, en esta forma históricamente determinada de la producción social, los hombres se enajenan de sí mismos, de su propia actividad productiva y de su objeto.

Por lo anterior podemos decir que, al igual que en la sección sobre el método en la Introducción de los *Grundrisse*, en la *Contribución* la abstracción del trabajo es entendida como una *abstracción en práctica*, específica del modo de la producción capitalista, que subsume y domina a los individuos.

#### 4. LAS SECCIONES PRIMERA Y SEGUNDA DEL TOMO I DE *EL CAPITAL*

##### 4.1 El trabajo abstracto en cuanto sustancia social del valor

Al igual que en los dos textos anteriores, Marx presenta en el capítulo I del tomo I de *El Capital* su conceptualización de la abstracción del trabajo en el contexto de la circulación mercantil simple, en cuanto apariencia inmediata de la producción capitalista,<sup>36</sup> y sus supuestos.<sup>37</sup> De aquí que, al igual que en la *Contribución*, Marx tiene, como punto de partida de su presentación de la abstracción del trabajo, la *forma inmediata* en que aparece el valor de cambio al interior del universo del modo de producción capitalista.<sup>38</sup> Este punto de partida presupone la separación del universo material de los valores de uso y el universo formal del valor, es decir, entre la materia puesta en la forma (los valores de uso en cuanto los soportes de los valores de cambio)<sup>39</sup> y la forma en cuanto tal (los valores de cambio). De ahí que la presentación de la abstracción del trabajo se realice a partir de un doble movimiento: el primero va de la forma inmediata en que aparece el valor de cambio de las mercancías al trabajo

<sup>36</sup> Como se sabe, el capítulo I del tomo I de *El Capital* es una versión posterior del capítulo I de la *Contribución*. En Robles (1999) se argumenta que la circulación mercantil simple, en cuanto la apariencia de la producción capitalista, es el objeto de la primera sección, "Mercancía y Dinero", del tomo I de *El Capital*.

<sup>37</sup> Uno de ellos es el de la división social del trabajo: "A través del cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una *división social del trabajo*. Ésta constituye una *condición* para la existencia misma de la producción de mercancías... Sólo los productos de *trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes*, se enfrentan entre sí como mercancías" (C.I.1:52).

<sup>38</sup> "En primer lugar, el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar" (C.I.1:45).

<sup>39</sup> "En la forma de sociedad que hemos de examinar, [los valores de uso] son a la vez portadores *materiales* del valor de cambio" (C.I.1:44-45).

objetivado en ellas, en cuanto la *sustancia (material)* que lo fundamenta. El segundo va del trabajo objetivado inmediatamente en la producción de las mercancías a la forma dinero, en cuanto la forma de existencia inmediata de la objetivación de la abstracción del trabajo.

#### 4.1.1. Del valor de cambio al trabajo en cuanto *sustancia material* del valor

La noción introductoria de la abstracción del trabajo es presentada por Marx en un pasaje en el cual ésta surge del movimiento de abstracción en el que todas las formas concretas de los diversos trabajos que producen los valores de uso de las mercancías involucrados en su relación de intercambio son negadas abstractamente.<sup>40</sup>

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los *componentes y formas corpóreas* que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas *formas concretas* de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a *trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano* (C.I.1:46-47).

A partir de este pasaje se ha interpretado que la noción de abstracción del trabajo de Marx es resultado de una *simple generalización mental*. Esto es, considerando que el carácter social que hace de los productos del trabajo ser mercancías es el de ser valores de uso para el intercambio, es decir, valores de cambio, y que, en consecuencia, el único carácter objetivo de los trabajos que las producen es el de ser trabajos útiles o concretos disímiles, las nociones de

<sup>40</sup> "... dentro de tal relación, un valor de uso vale exactamente lo mismo que cualquier otro, siempre que esté presente en la proporción que corresponde" (C.I.1:46).

valor y de trabajo abstracto son vistas por algunos de sus discípulos<sup>41</sup> y seguidores,<sup>42</sup> como meras “expresiones abstractas”, desarrolladas por el pensamiento al generalizar los residuos que quedan después de abstraer mentalmente sus propiedades materiales particulares. Esta interpretación supone así que al hacer abstracción mental de las propiedades que son específicas tanto de los diversos tipos de trabajos concretos como de los valores de uso que producen, lo que subsiste de ellos es sólo lo que tienen en común o general, de manera correspondiente, ser trabajos concretos y valores de uso en cuanto tales, y son estas propiedades generalizadas mentalmente las que constituyen los conceptos de trabajo abstracto y de valor, de manera respectiva. De ahí que éstos puedan ser calificados como los conceptos de *trabajo concreto en general* y de *valor de uso en general*, respectivamente.

Con base en los escritos anteriores a *El Capital*, podemos decir que al contrario de esta interpretación, la abstracción del trabajo no es para Marx el resultado de una simple generalidad mental, sino que surge de una *abstracción real* o *abstracción en práctica*, determinada socialmente por las condiciones y relaciones que caracterizan la producción mercantil capitalista. Es precisamente este resultado, a partir de la noción introductoria de la abstracción del trabajo de Marx, lo que tenemos que explicar aquí.

Lo primero que debemos señalar es que en el pasaje anterior Marx describe una *doble reducción* (cualitativa) o, dicho de otra manera, un doble movimiento en dirección al fundamento que conduce a la *forma valor* y a su *sustancia* en cuanto *sustancia material*. Esto es, por una parte, este movimiento es una reducción de la forma inmediata de manifestación, es decir, el valor de cambio, a su fundamento, el valor. O, dicho de otra manera, este movimiento es el pasaje de la apariencia inmediata (el valor de cambio) a la esencia (el valor).<sup>43</sup> Este pasaje

<sup>41</sup> A este respecto podemos mencionar a Werner Sombart, Conrad Schmidt y Bernstein. Para revisar una crítica a las interpretaciones de estos autores, véase Colletti (1977:459-473).

<sup>42</sup> Un ejemplo de esta interpretación se encuentra en Sweezy (1976:40): “El trabajo abstracto es abstracto sólo en el sentido completamente recto de que se *pasan por alto* todas las características especiales que distinguen una clase de trabajo de otra. La expresión trabajo abstracto es, en pocas palabras, como lo atestigua claramente el uso que Marx hace de ella, equivalente de ‘trabajo en general’; es lo *común* a toda actividad humana productiva”. Colletti (1977:460) hace una crítica correcta a la interpretación de Sweezy al señalar que “El defecto de esta interpretación del trabajo abstracto reside no sólo en el hecho de que —si el trabajo abstracto es una generalización mental— no es claro porque lo que se supone que este trabajo produce, es decir, *el valor*, es algo real; pero también en el hecho de que esto abre la puerta a la transformación misma del valor para ser también una generalidad abstracta o idea”.

<sup>43</sup> Por medio del movimiento inverso el valor aparecerá como el *contenido* por el cual el valor de cambio será su “modo de expresión” o su “*forma fenomenal*”. “El valor de cambio

representa así la reducción de la *forma inmediata* expresada en la *materia* —es decir, los valores de cambio en cuanto relación cuantitativa en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra—, a la *forma pura*, el valor. Por otra parte, este movimiento es el pasaje de los trabajos objetivados en la producción de las mercancías, en cuanto valores de uso, al trabajo en cuanto la *sustancia material* del valor. Asimismo, es el pasaje o reducción de una pluralidad de *unidades de materia y forma a la materia*, es decir, la reducción de todos los trabajos —en cuanto trabajos *objetivados o materializados* en *formas* determinadas en los diversos valores de uso de las mercancías— al trabajo *objetivado*, sin consideración de la forma en que se objetivaron; un trabajo que, siendo en sí mismo una *abstracción*, representa sólo el lado de la *materialidad*, o del *contenido material*, de todos los trabajos objetivados en las mercancías. Esto implica que, con la abstracción de las formas concretas de los trabajos objetivados en las mercancías, lo que subsiste *no sea* el carácter *social abstracto* de todo trabajo, sino sólo su determinación común de ser un *gasto de trabajo en sentido (material) fisiológico*. Ambas reducciones representan así el pasaje de un universo de objetos o trabajos cualitativamente diversos a un universo de objetos o de trabajo sin diversidad cualitativa.

Sin embargo, en pasajes posteriores al anterior, los resultados de este segundo movimiento aparecen como resultados contradictorios:

Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma *objetividad espectral*, una mera *gelatina* de trabajo humano indiferenciado, esto es, de *gasto de fuerza de trabajo humana* sin consideración de la *forma en que se gastó la misma*. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto *cristalizaciones de esa sustancia social común* a ellas, son *valores* (C.I.1:47; el énfasis es nuestro).

Y, un poco más adelante, señala lo mismo:

En su calidad de valores, la chaqueta y el lienzo son cosas de *igual sustancia*, expresiones objetivas del *mismo tipo de trabajo*... Si se prescinde del carácter determinado de la actividad productiva y por tanto del carácter útil del trabajo, lo que subsiste de éste es el ser un *gasto de fuerza de trabajo humana*. Aunque actividades productivas cualitativamente diferentes, el

---

únicamente puede ser el modo de expresión, o 'forma de manifestarse', de un contenido diferenciable de él" (C.I.1:45, agregado a). "El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación del valor" (C.I.1:47).

trabajo del sastre y el del tejedor son ambos *gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos*, y en ese sentido uno y otro son trabajo humano. Son nada más que dos formas distintas de gastar la fuerza humana de trabajo... Pero el valor de la mercancía representa trabajo humano puro y simple, *gasto de trabajo humano en general* (C.I.1:54).

En efecto, estos resultados son evidentemente contradictorios: por una parte, Marx dice que uno de los resultados de este movimiento de abstracción es una mera *gelatina* de *gasto fisiológico* de fuerza de trabajo *sin consideración de la forma* en que se gastó, es decir, de trabajo abstractamente humano. Como ya lo señalamos, este resultado nos remite al trabajo objetivado en las mercancías en cuanto *sustancia material*. Pero, por otra parte, Marx también señala que este mismo trabajo objetivado resulta ser la *sustancia social común* a las mercancías y que, como cristalización de esa *sustancia social*, ellas son valores. La *sustancia-trabajo* creadora de valor parece tener así una doble naturaleza contradictoria: *material y social*. ¿Acaso es posible que el trabajo objetivado que representa el valor de las mercancías tenga esta doble naturaleza? En términos de la lógica formal tradicional, la respuesta a esta pregunta sería negativa, puesto que, bajo esa lógica, una misma cosa no puede tener al mismo tiempo una doble naturaleza. La única posibilidad para que esa doble naturaleza del trabajo pueda ser explicada es que la presentación de Marx esté sustentada en la lógica dialéctica. Creemos que si bien es cierto que en los pasajes anteriores Marx no hace explícito el movimiento por medio del cual el trabajo fisiológico, en cuanto *sustancia material*, se transforma en una *sustancia social*, es decir, en trabajo social abstracto, este movimiento está implícito en el desarrollo de su presentación a lo largo de la primera sección del tomo I de *El Capital*. Es precisamente esta transformación implícita la que tenemos que explicitar aquí. No obstante, para hacer esto no debemos rechazar esta contradicción sino asumirla. Como punto de partida de esta explicación debemos asumir que como resultado de este movimiento de abstracción tenemos dos nociones contradictorias del trabajo abstractamente humano: por un lado, como una *sustancia-trabajo en sentido fisiológico*, es decir, "gasto productivo de cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos" (C.I. 1:53), cuya naturaleza es *puramente biológica*; y, por otro, como una *sustancia-trabajo "de naturaleza puramente social"* en la que, por tanto, "ni un átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad..." (C.I.1:58).

Esta contradicción no sólo ha sido el objeto de severas críticas, sino de interpretaciones equivocadas, como aquella que sostiene que el valor está basado en el trabajo incorporado.<sup>44</sup> Antes de explicar la relación dialéctica que

<sup>44</sup> Como Arthur señala (1993:71): "Esto ha permitido a algunos descubrir una teoría del valor trabajo incorporado dentro del texto; en el peor de sus casos, esta perspectiva

existe entre estas dos nociones de trabajo abstracto, abordaré las contradicciones de aquellas interpretaciones basadas en lógica formal que consideran el trabajo *social* abstracto como una simple generalización *fisiológica*.

*Las contradicciones de las interpretaciones del trabajo abstracto como una simple generalización fisiológica*

Al contrario de la interpretación que sostiene que la abstracción del trabajo es una abstracción mental, existe otra, la cual sostiene que ésta es una *abstracción real* en el sentido de que lo que subsiste al abstraer las propiedades concretas de todos los tipos específicos de trabajo objetivados en las mercancías no es sino, como sostiene Marx, un *gasto de trabajo en sentido fisiológico*. Sin embargo, a diferencia de Marx, esta interpretación considera que la *generalidad* de las características *fisiológicas* que son *comunes* a todos los gastos de trabajo es lo que constituye, *directa e inmediatamente*, la universalidad del trabajo en cuanto trabajo abstracto. La abstracción del trabajo es entendida así como el resultado de una generalización simple en *sentido naturalista*; lo que supone que la realidad biológica del trabajo es considerada como aquello que constituye la naturaleza del trabajo abstractamente humano. El trabajo abstracto es identificado así, *directa e inmediatamente*, con la generalidad del trabajo en sentido fisiológico y ambos son fundidos en el concepto de "trabajo-en-general".

La mayoría de los economistas políticos marxistas contemporáneos que sustentan esta interpretación consideran, sin embargo, que la naturaleza del trabajo abstracto no es sólo *fisiológica*, sino que además es *social*, sin estar conscientes de la subjetividad y las contradicciones que esta concepción dual de la naturaleza del trabajo abstracto puede representar.<sup>45</sup> Podemos señalar al menos tres aspectos que expresan con toda claridad las contradicciones de esta interpretación.

---

sostiene burdamente que 'el trabajo es valor' (Mandel, 1990), colapsando la forma completamente dentro del contenido".

<sup>45</sup> Por ejemplo, en *Para entender El Capital*, Ducan Foley identifica el concepto de trabajo abstracto con el de trabajo-en-general en cuanto su naturaleza común de producir valor: "Marx sostiene..., que en una sociedad productora de mercancías lo que produce valor es el trabajo en general, o el trabajo abstracto. Otra forma de comprender este punto es considerar que en una sociedad productora de mercancías todos los tipos de trabajo concreto tienen la capacidad de producir valor. Cuando abstraemos las peculiaridades concretas de los tipos específicos de trabajo, nos quedamos con la naturaleza común de producción de valor" (Foley, 1989:24). Debe señalarse que para Foley el conector lógico "o", con el cual liga trabajo-en-general y trabajo abstracto, no representa una disyunción sino una identidad.

Primero, dado que todo gasto de trabajo en sentido fisiológico es en realidad una *generalidad transhistórica*, su identidad con el trabajo abstracto hace de este último una categoría transhistórica, es decir, el trabajo abstracto como una categoría que no sólo pertenece al modo de producción capitalista, sino a toda forma de producción social. Con esto se contradice a Marx, quien considera que el carácter social del trabajo abstracto es específico del modo de producción capitalista.<sup>46</sup> De esto resulta que el trabajo abstracto (y, por ende, el valor en cuanto objetivación de este trabajo) no pueda ser plena y correctamente conceptualizado si no se explica con toda claridad la diferencia y/o la relación entre el trabajo abstracto, en cuanto una abstracción históricamente determinada que pertenece de manera exclusiva al capitalismo, y el trabajo en sentido fisiológico, en cuanto una generalidad transhistórica.

---

En una de sus contribuciones a *The New Palgrave: A Dictionary of Economics* dedicado a la economía marxista, A. Shaikh considera como idénticos el gasto de trabajo en sentido fisiológico y el trabajo social: "Como parte del fondo general del trabajo de la sociedad, este trabajo es simplemente una porción de la energía humana disponible a la comunidad. En este sentido todo trabajo es esencialmente lo mismo, representando el *gasto de fuerza de trabajo humana en general* en su capacidad como una simple parte de la división del trabajo social general. Este es el trabajo como *trabajo social*" (Shaikh, 1990:42, la traducción y el énfasis es nuestros).

En *Frontiers of Political Economy*, Carchedi sostiene también la identidad del trabajo fisiológico y el trabajo abstracto: "Lo que hace el intercambio posible es la acción del trabajo en general, el gasto de energía humana en abstracto; en corto, el trabajo abstracto. El trabajo abstracto es así el *gasto de energía humana abstraendo sus características específicas*" (Carchedi, 1991:10; la traducción y el énfasis son nuestros).

<sup>46</sup> En la *Contribución*, Marx señala esto explícitamente: "Desde luego que Stuart sabía muy bien que también en épocas preburguesas el producto adquiere la forma de mercancía, y que ésta adquiere la forma de dinero, pero demuestra detalladamente que la mercancía, en cuanto forma básica elemental de la riqueza, y la enajenación, en cuanto forma predominante de la apropiación, sólo pertenecen al periodo burgués de la producción, es decir que el carácter del trabajo creador de valor de cambio es específicamente burgués" (CCEP:44). En los *Grundrisse* Marx dice también que, "Si en teoría el concepto de valor precede al de capital —aunque para llegar a su desarrollo puro deba suponerse un modo de producción fundado en el capital—, lo mismo acontece en la práctica [...] La existencia del valor en su pureza y universalidad presupone un modo de producción en el cual el producto, considerado de manera aislada, ha cesado de ser tal para el productor y muy particularmente para el trabajador individual. En este modo de producción el producto no es nada si no se realiza a través de la circulación [...] Esta propia determinación del valor tiene como supuesto determinado nivel histórico del modo de producción social; ésta, dada conjuntamente con éste, constituye pues, una relación histórica" (G.1:190).

Segundo, si se considera sólo el punto de vista de la naturaleza fisiológica del trabajo al interior del capitalismo, la fusión de la *universalidad* del trabajo abstracto con la *generalidad* fisiológica de todo gasto de trabajo puede resultar no sólo en una interpretación naturalista sino, además, en una interpretación *subjetiva* del concepto de trabajo abstracto. En efecto, puesto que todos los trabajos considerados a nivel fisiológico no sólo no son idénticos entre sí, sino que además cada uno de ellos es un trabajo individual y el trabajo de alguien, la generalidad fisiológica de todos los trabajos individuales sólo podría ser concebida como una *generalidad mental* si no se explica cómo éstos pueden llegar a constituir una *unidad social común* y, por tanto, la *universalidad* que representa el valor en cuanto trabajo social abstracto objetivado en el capitalismo.

Tercero, si la explicación de esta dualidad del trabajo se hace mediante la lógica formal tradicional, sólo se puede arribar a una contradicción formal, puesto que es imposible explicar desde esta lógica cómo el trabajo abstracto puede ser considerado un gasto de trabajo en sentido *fisiológico* y, al mismo tiempo, una objetividad puramente *social*. Esta es, por ejemplo, la contradicción señalada por Rubin:

Una de dos cosas es posible: si el trabajo abstracto es un gasto de energía humana en forma fisiológica, entonces el valor también tiene un carácter material cosificado. O bien, el valor es un fenómeno social, y entonces el trabajo abstracto también debe ser entendido como un fenómeno social vinculado con una determinada forma social de la producción. *No es posible reconciliar un concepto fisiológico del trabajo abstracto con el carácter histórico del valor que crea*. El gasto fisiológico de energía como tal es el mismo para todas las épocas y, podríamos decir, esta energía creó valor en todas las épocas. Llegamos a la más tosca interpretación de la teoría del valor, que contradice de plano la teoría de Marx (Rubin, 1982:189; el énfasis es nuestro).

Desde la perspectiva de Rubin, se debería rechazar cualquier relación entre el concepto fisiológico de trabajo abstracto y el del trabajo abstracto en cuanto una objetividad puramente social, por ser dos conceptos opuestos e imposibles de reconciliar. Sin embargo, como este rechazo no significa, para Rubin, “negar el hecho de que en toda forma social de la economía la actividad laboral de las personas se realiza mediante el gasto de energía fisiológica”, termina diciendo que “[e]l trabajo fisiológico es la *presuposición* del trabajo abstracto, en el sentido de que no podemos hablar de trabajo abstracto si no hay gasto de energía fisiológica por parte de los hombres. Pero este gasto de energía fisiológica sigue siendo una *presuposición*, y no el objeto de nuestro análisis” (Rubin, 1982:190; el énfasis es nuestro). Con este rechazo al trabajo fisiológico y su aceptación como una *presuposición* del trabajo abstracto, la conceptualización

de Rubin aparece como un *dilema*. El problema central del dilema de Rubin reside en su noción *no* dialéctica de presuposición y, por consiguiente, en su falta de comprensión de la relación entre las nociones dialécticas de *presuposición y posición*, y sus implicaciones en la presentación sistemática de Marx.

Por el momento podemos decir que, aunque la conceptualización del trabajo abstracto como trabajo en sentido fisiológico puede llevarnos a una noción transhistórica, subjetiva o naturalista de la abstracción del trabajo, sin embargo, no podemos rechazarla porque no hay duda de que la conceptualización del trabajo abstracto de Marx depende tanto cualitativamente como cuantitativamente del trabajo fisiológico en cuanto contenido material de las determinaciones del valor, como el mismo Marx lo señala explícitamente en el siguiente pasaje de la sección sobre el fetichismo de la mercancía que aparece en el capítulo I del tomo I de *El Capital*:

El carácter mítico de la mercancía no deriva... de su valor de uso. Tampoco proviene del *contenido de las determinaciones de valor*. En primer término, porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, *constituye una verdad, desde el punto de vista fisiológico*, que se trata de funciones del organismo humano, y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., *humanos*. En segundo lugar, y en lo tocante a lo que sirve de fundamento para *determinar las magnitudes del valor*, esto es, la *duración de aquel gasto o la cantidad del trabajo*, es posible distinguir hasta sensorialmente la *cantidad del trabajo de su calidad* (C.I. 1:87).

De esta manera, si uno pretende explicar la conceptualización de Marx acerca de la abstracción del trabajo en cuanto determinación social, la solución no es rechazar toda relación de esta conceptualización con la del trabajo en sentido fisiológico, como por ejemplo lo sugiere Moishe Postone, siguiendo a Rubin, al decir que "Si... la categoría de trabajo abstracto humano es una determinación social, no puede ser una categoría fisiológica", por lo que se debería "ir más allá de la definición fisiológica del trabajo abstracto propuesta por Marx y analizar su significado social e histórico subyacente" (Postone, 1996:145; la traducción es nuestra) ni, por otro lado, como también lo sugiere C. Arthur en el siguiente pasaje:

Necesitamos examinar a este nivel "la manera en que el carácter social del trabajo es establecido". En particular necesitamos examinar la cuestión del *valor de las mercancías* porque el "*trabajo abstracto*" que Marx postula en cuanto la *sustancia del valor no puede ser identificado con la similitud fisiológica*

*de los trabajos* (aun cuando esto último lo entendamos en términos de la realidad del “trabajo puro y simple” como la actividad productora de la riqueza en la sociedad burguesa). Tal trabajo es una fuerza productiva universal en lugar de *trabajo creador de valor* explicado en términos de las relaciones de la producción mercantil (“The Concept of Abstract Labour”: 6-7: énfasis en el original).<sup>47</sup>

Estando de acuerdo con Postone y Arthur en que se necesita examinar la manera en que el carácter social e histórico del trabajo es establecido; nosotros sostenemos que, al contrario de su rechazo a toda determinación fisiológica del trabajo, uno de los problemas importantes que debe ser explicado respecto de la naturaleza de la abstracción del trabajo que Marx postula, es precisamente la relación dialéctica de su aparente doble naturaleza, es decir, como una naturaleza fisiológica y como una abstracción socialmente determinada.

#### 4.1.2. *La posición del trabajo en sentido fisiológico como trabajo social abstracto*

La explicación de la relación dialéctica entre las dos nociones contradictorias de la naturaleza del trabajo abstracto humano la haremos por medio de dos movimientos presentes de manera implícita en la presentación de Marx: el primero corresponde al pasaje del trabajo en sentido fisiológico, como *presuposición antropológica*, a su posición como *determinación inmediata* del trabajo social abstracto al interior del universo de la producción capitalista; el segundo corresponde al pasaje del trabajo en sentido fisiológico, como *determinación inmediata*, a su posición como *trabajo social abstracto*. Como estos movimientos suponen las nociones dialécticas de *presuposición* y *posición*, presenté antes, brevemente, estas nociones.

#### *Presuposición, posición y determinación*

Lo primero que debemos señalar es que, para Marx, a lo largo de su presentación del concepto de capital en *El Capital*, las nociones dialécticas de *presuposición* y *posición* tienen diferentes significados y siguen, hasta cierto punto, las

<sup>47</sup> Tenemos en nuestro poder una copia, sin fecha, de este trabajo. Sin embargo, podemos decir que el mismo es un borrador preliminar de su “Dialectics and Labour”, 1979, en el que no aparece el pasaje aquí citado.

nociones desarrolladas a lo largo de la *Lógica* de Hegel.<sup>48</sup> Entre sus diferentes significados, hemos tomado el de *posición* como: lo que es puesto no es simplemente afirmado para ser real, sino que sólo por su posición llega a serlo. En el contexto presente, esto significa que lo puesto es aquel objeto (cosa o ente) que llega a tener una existencia social determinada, o que ha sido socialmente fundado. Pero, como lo que es puesto tiene *determinaciones presupuestas* (sean naturales, antropológicas o de cualquier otra naturaleza) o *inmediatas*,<sup>49</sup> la *posición* de un objeto debe representar la posición de sus determinaciones presupuestas, como determinaciones puestas por la forma social específica. De aquí que, como todo objeto socialmente determinado, tiene en sí determinaciones esenciales presupuestas o inmediatas. Su posición tiene las siguientes implicaciones: 1) si sus determinaciones no son puestas objetivamente, o no están socialmente establecidas, el objeto no existe socialmente, o representa un concepto que no ha sido fundado socialmente; 2) el significado del objeto definido por la naturaleza de sus determinaciones presupuestas o inmediatas cambia de naturaleza con su posición; en este caso, cambia a una naturaleza social específica. Esto significa que un objeto no puesto, aunque plenamente determinado (es decir, enteramente determinado pero sin posición), es diferente del mismo objeto puesto. De acuerdo con las dos implicaciones anteriores, se puede decir que *posición es determinación*; y 3) dado que un objeto presupuesto es y no es (ya que no ha sido puesto), la relación entre el objeto puesto y sus determinaciones presupuestas es de negación determinada o, como también la denomina Hegel, una relación de subsunción (*Aufhebung*),<sup>50</sup> es decir, con la posición del objeto se conservan sus determinaciones presupuestas como

<sup>48</sup> Una presentación de las nociones de presuposición y posición desarrolladas por Marx y Hegel puede verse en R. Fausto, 1987, capítulo 2 ("Presuposición y posición: dialéctica y significaciones 'oscuras'"), pp. 149-198. Para revisar las nociones hegelianas de posición y presuposición, véase también Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, pp. 224-226.

<sup>49</sup> Para revisar las nociones hegelianas de inmediación y mediación, véase Michael Inwood, pp. 183-186.

<sup>50</sup> "La palabra *Aufheben* [...] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las secciones exteriores, a fin de mantenerlo. De este modo, lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado" (Hegel, 1968:97-98). "El sustantivo *Aufhebung*... significa (1) 'elevando'; (2) 'aboliendo'; y (3) 'conservando'... *Aufhebung* es similar a la NEGACIÓN determinada que tiene un resultado positivo. Lo que resulta de la subsunción de algo, p. ej. el todo en el cual él y su opuesto sobreviven como momentos, es invariablemente más elevado que, o la VERDAD de, lo(s) punto(s) subsumido(s)" (Inwood:283-284).

determinaciones negadas. De esta manera, podemos decir que la abstracción del trabajo no puede ser definida como una entidad social si sus determinaciones inmediatas o presupuestas no son puestas de manera objetiva como determinaciones socialmente establecidas.

Algunos de los ejemplos de la noción de presuposición desarrolladas por Marx se encuentran en la sección sobre el fetichismo de la mercancía, del capítulo I del tomo I de *El Capital*, donde compara la producción de mercancías con otras formas de la producción social. Ahí muestra el papel que desempeña el trabajo, haciendo abstracción de sus particularidades, y el tiempo de trabajo para los casos del Robinson aislado en su isla, el feudalismo, la industria patriarcal y la asociación de hombres libres (o socialismo). Tomemos los casos del Robinson y la asociación de hombres libres. En estos casos, Marx dice que la distribución y realización de las actividades productivas y la planeación del (los) tiempo(s) de trabajo(s) de acuerdo con esas actividades son decisiones, en el caso del Robinson, individuales, mientras que, en el caso de la asociación, de la sociedad. Como consecuencia de esto, el producto de esas actividades es, en el caso del Robinson, un producto exclusivamente personal, mientras que en el caso de la asociación, un producto social. Después de señalar esto, Marx dice, con referencia al caso del Robinson, que ahí "sin embargo, quedan *contenidas... todas las determinaciones esenciales del valor*" (C.I.1:94; el énfasis es nuestro) y, con referencia al caso de la asociación, que "[i]todas las determinaciones del trabajo de Robinson se reiteran aquí, sólo que de *manera social*, en vez de *individual*" (C.I.1:96) ¿Acaso eso significa que para Marx existe el valor en ambos casos? No. Lo que Marx quiere mostrar es que si bien las determinaciones del valor, es decir, las determinaciones de su contenido (tiempo de trabajo, abstracción del trabajo, etc.) están presentes en las formas de producción diferentes de la producción mercantil capitalista y, por tanto, donde no hay intercambio, lo que falta ahí es, como dice Fausto, "la *posición objetiva* de esas determinaciones: y cuando falta la posición, no hay valor ni trabajo abstracto" (1983:105; énfasis en el original). De esa manera, para el caso de la asociación de hombres libres, el caso del Robinson, etc., todas las determinaciones del valor están presupuestas faltándoles su posición objetiva, eso se debe a que, en todos esos casos, éstas sólo existen ya sea como una representación, en la cabeza del Robinson, o de los planificadores, o como resultado de esa representación, pero no como cosas sociales. Según Marx, las determinaciones presupuestas del valor sólo son puestas socialmente en la producción mercantil capitalista. Esto implica que si se considera como premisa la división social del trabajo que corresponde a esta forma de producción, se presupone que las determinaciones del trabajo que produce valor no sólo están ahí presentes, sino que están presupuestamente puestas. Sin embargo, ahora debemos explicar la manera en que Marx presenta esta posición.

Primer movimiento: del trabajo fisiológico como *presuposición antropológica* a su posición como *determinación inmediata* del trabajo social abstracto

En el capítulo V del tomo I de *El Capital*, Marx expone su noción de trabajo en la realidad general antropológica:

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las *fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos*, con el fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza *bajo una forma útil* para su propia vida (C.I.1:215; el énfasis es nuestro).

En el pasaje anterior, Marx atribuye al trabajo (o actividad productiva) un significado fundamental ontológico: la humanidad llega a ser lo que es sólo a partir de la producción material, la cual es la “mediación” en que se establece la unidad del hombre con la naturaleza. Es evidente que esta noción del trabajo corresponde al universo presupuesto de las determinaciones antropológicas generales, donde el trabajo se presenta como una *unidad no diferenciada de materia y forma*, es decir, como un gasto de *fuerza humana* de trabajo en sentido *fisiológico* —“las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos, piernas, cabeza y manos” —, que se objetiva en una *forma útil* con el fin de producir los diferentes productos o valores de uso que satisfacen las necesidades humanas. Esta noción de trabajo es denominada por Marx como trabajo-en-general, cuya unidad se expresa en que el trabajo es la “condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana” (C.I.1:53). Se puede decir que esta noción del trabajo como unidad no diferenciada de materia y forma corresponde al *momento de unidad* en el que el momento de diferencia, es decir, la disociación del trabajo en trabajo fisiológico y trabajo útil, está presupuesto. A su vez, los valores de uso en que se objetiva este trabajo y que “constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta” (C.I.1:44), están constituidos por dos partes: la *material natural* (o *sustrato*) y la *forma*, que viene de la forma útil del trabajo.<sup>31</sup> Esta noción del trabajo-en-general, al igual que la del valor de uso en que éste se objetiva, son consideradas por Marx como nociones universales *transhistóricas* o, en otras

<sup>31</sup> “Los valores de uso (...) son *combinaciones de dos elementos*: material natural y trabajo” (C.I.1: 53).

palabras, como *presuposiciones antropológicas generales* a todas las formas de sociedad.<sup>52</sup>

Como una presuposición antropológica general a toda forma de sociedad, el trabajo-en-general (al igual que los valores de uso en que éste se objetiva) tiene necesariamente que ser *puesto*, al igual que en cualquier forma de producción social, al interior de la forma de producción mercantil capitalista. Sostenemos que esta posición se puede explicar por medio de dos movimientos que se presuponen entre sí.

El primero corresponde al pasaje del trabajo, en cuanto *presuposición o determinación antropológica* general, a su posición como *determinación inmediata* al interior del universo de la producción mercantil capitalista. De esa manera éste es un movimiento que nos conduce del universo antropológico presupuesto, donde todo trabajo se presenta como una unidad *no* diferenciada de materia y forma, al interior del universo de la producción capitalista, donde —presupuestas la división social del trabajo y el intercambio que asocia la disociación entre la producción y el consumo que corresponden a esta forma de la producción—, todos y cada uno de los trabajos, en cuanto trabajos privados recíprocamente independientes, son *puestos inmediatamente* en la esfera de la producción como *unidades diferenciadas o disociadas de materia y forma*.<sup>53</sup> Esta diferenciación del trabajo se manifiesta, por el lado de la *materialidad*, o del *contenido material*, como un gasto de fuerza humana de trabajo en sentido *fisiológico* y, por el lado de la *forma*, como un gasto de fuerza humana de trabajo en una *forma particular y orientada a un fin*. A este primer movimiento lo he denominado *posición inmediata*. Como todo movimiento dialéctico, esta posición inmediata implica la *negación* dialéctica del momento del trabajo en cuanto *unidad* de materia y forma, por el momento del trabajo en cuanto *diferencia* entre materia y forma que está implícitamente contenido en él.

Esta posición inmediata del trabajo como dualidad al interior de la forma de la producción mercantil, significa lo siguiente: por una parte, todo trabajo *privado* en cuanto trabajo fisiológico *no es inmediatamente* trabajo social abstracto, sino que se presenta sólo como una *presuposición o determinación inmediata* a su *posición* como trabajo *social* abstracto. Como tal determinación

<sup>52</sup> "El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y abstractos, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad" (C.I.1:223; el último énfasis es nuestro).

<sup>53</sup> "En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales" (C.I.1:53).

inmediata, el trabajo privado en sentido fisiológico se presenta como un hecho determinado y fijado *inmediatamente* en la esfera de la producción, que, como se verá enseguida, presupone el intercambio mercantil para *ponerse* como trabajo social abstracto. Y, por otra parte, todos y cada uno de los trabajos privados, en cuanto gastos en *formas o modos* particulares, se presentan como trabajos *cualitativamente diferentes* entre sí que, como tales, se oponen entre sí, y en ese carácter como trabajos que producen valores de uso distintos.

Por medio de este primer movimiento, el trabajo en sentido fisiológico y el trabajo útil son así *puestos* como *presuposiciones o determinaciones inmediatas* de todo trabajo al interior de la producción mercantil capitalista. Esta noción del trabajo en sentido fisiológico como determinación inmediata, es precisamente la que Marx presenta, al principio del capítulo 1 del tomo I de *El Capital*, como noción introductoria de la abstracción del trabajo, la cual surge de la naturaleza del intercambio mercantil que hace abstracción de los valores de uso y, con ellos, del trabajo concreto que los produce.

Segundo movimiento: del trabajo en sentido fisiológico como una *determinación inmediata* a su posición como *trabajo social abstracto*

En un pasaje del capítulo I de la *Contribución* (ya referido anteriormente), Marx señala los dos momentos que constituyen el segundo movimiento:

El tiempo de trabajo social sólo existe, por así decirlo, en forma *latente* en [las] mercancías, y sólo se revela durante su proceso de intercambio. No se parte del trabajo de los individuos en calidad de trabajo [social], sino, a la inversa, de *trabajos particulares de individuos privados*, los cuales sólo en el *proceso de intercambio*, y por *supresión de su carácter originario*, se revelan como *trabajo social general*. De ahí que el trabajo social general no sea una premisa acabada, sino un *resultado en devenir* (CCFP:29; el énfasis es nuestro).

El primer momento corresponde al punto de partida de este movimiento: no se parte, dice Marx, “del trabajo de los individuos en calidad de trabajo social, sino, a la inversa de trabajos particulares de individuos privados”.<sup>54</sup> Esto implica que los trabajos privados por los que se parte puedan ser considerados como *determinaciones inmediatas* del trabajo social, es decir, como gastos de fuerza de trabajos privados, tanto en sentido fisiológico como en formas particulares, que se objetivaron inmediatamente en las mercancías en su producción. Por

<sup>54</sup> Es importante observar que este punto de partida tiene como presupuesto la división social del trabajo que pertenece a la producción mercantil capitalista.

esto se puede decir, como afirma Marx, que el tiempo de trabajo social que determina el valor de las mercancías se encuentra en "forma *latente*" en ellas como tiempo de trabajo objetivado en sentido fisiológico.<sup>55</sup>

El segundo momento corresponde a la *posición* de los trabajos privados como trabajo social: éstos, dice Marx, "se revelan como trabajo social general... sólo en el proceso de intercambio". Esto significa que todos los trabajos privados en cuanto determinaciones inmediatas del trabajo social sólo son *puestos* como trabajo social por *mediación* del proceso de intercambio mercantil. Esto lo señala Marx explícitamente en el siguiente pasaje:

Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los *trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social* en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores (C.I.1:89-90).

A este movimiento en que, "por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo", los trabajos privados son puestos como trabajo social, lo he denominado *posición mediata*. Es precisamente por mediación de esta posición que simultáneamente los productos de los trabajos privados adquieren la forma definitiva de mercancías, es decir, adquieren la objetividad de valor y de valor de uso, y los trabajos privados que las producen son puestos de manera efectiva en un doble carácter social, es decir, como trabajo abstracto que produce valor y como trabajo útil concreto que produce valor de uso. Eso lo indica Marx con toda claridad en el siguiente pasaje:

Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa... A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un *doble carácter social*... [E]l carácter *social útil* de [los] trabajos privados, pues, sólo [se] refleja bajo la forma de que el producto del trabajo tiene que ser útil, y precisamente serlo para otros; el carácter social de la igualdad entre los

<sup>55</sup> Lo mismo sucede con el trabajo útil cuya objetivación constituye el valor de uso de las mercancías: "Por otra parte, tienen que *acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores*, ya que el trabajo humano empleado en ellas cuenta si se le emplea en una forma útil. Pero que sea útil para otros, que satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo su intercambio puede demostrar" (C.I.1:105).

diversos trabajos, sólo bajo la forma del *carácter de valor* que es común a esas cosas materialmente diferentes, los productos del trabajo (C.I.1:90; *texto parcialmente modificado*. El énfasis es nuestro).

Como un movimiento dialéctico, esta posición implica que el “carácter originario” de los trabajos privados, que se objetivaron inmediatamente en las mercancías en su producción (como unidades diferenciadas de materia y forma), se *niegue* por el doble carácter social que éstos adquieren en el intercambio. En relación con el carácter abstracto del trabajo, podemos decir que, en virtud de que todo trabajo privado es, en cuanto determinación presupuesta o inmediata del trabajo social abstracto, un trabajo en sentido fisiológico, su constitución o posición como trabajo social abstracto por medio del proceso de intercambio es al mismo tiempo la *negación o subsunción* de “su carácter originario” como trabajo fisiológico, es decir, una posición que niega, conserva y supera su determinación presupuesta o inmediata. En efecto, si la determinación fisiológica del trabajo constituye la *presuposición inmediata* (o, para el primer movimiento, la *presuposición antropológica*) de la realidad social del trabajo como trabajo abstracto, esta determinación, en cuanto es una *presuposición*, representa una *negación*, es decir, la determinación fisiológica del trabajo no está en el trabajo social abstracto en cuanto tal, sino que está ahí pero subsumida (no suprimida). Esa subsunción significa así que el trabajo abstracto preserva su determinación fisiológica como *presuposición negada* y, por tanto, como un *momento* de él.

Este movimiento implica, desde luego, una contradicción: todo trabajo privado individual en sentido fisiológico permanece activo, pero ahora actuando en la forma de trabajo social abstracto y, por tanto, al permanecer activo, actúa en contradicción consigo mismo. O dicho en otras palabras, todo trabajo privado individual se desdobra en trabajo individual y trabajo universal abstracto, donde el primero no sólo es subsumido, sino además se invierte en el segundo. Lo que significa que, con esta inversión, todo gasto de trabajo en sentido fisiológico es negado como trabajo privado individual y realizado como una universalidad que pertenece a una forma social específica, es decir, como trabajo social abstracto. De esta manera, todo gasto de trabajo privado individual es completamente realizado al precio de su negación. Esta es la contradicción viviente que todo trabajo privado individual tiene que enfrentar una vez que toma el carácter de trabajo general abstracto al interior de la forma de producción social capitalista.

De esta manera, refiriéndonos no sólo a la posición mediata, sino también a la inmediata, podemos sostener lo que dice Fausto: “la realidad que constituye el trabajo abstracto no es la realidad biológica de la universalidad del trabajo, sino que es la *posición* de esta realidad, y, en ese sentido, la posición

no es más biológica. La generalidad en sentido fisiológico (no más de que la generalidad abstracta y subjetiva) (...) no constituye el trabajo abstracto: ella es sólo la realidad natural *presupuesta* a la (*posición*) de éste. La realidad social hace *válido* lo que era apenas una realidad natural" (Fausto, 1983:91-92). El hecho de que la posición de la forma del trabajo como trabajo abstracto no sea fisiológica sino social, implica, por un lado, que el trabajo en sentido fisiológico y su generalización a todo gasto productivo de trabajo no puedan ser identificados, directa e inmediatamente, con el trabajo social abstracto y con la universalidad que éste representa en la forma de la producción capitalista. Y, por otro lado, que el tiempo de trabajo social abstracto se encuentra en forma *latente* (o, en *potencia*) en las mercancías, como un gasto de trabajo en sentido fisiológico, antes del intercambio mercantil. O, dicho en términos de las relaciones de posición y de presuposición que esto implica: en la producción de las mercancías, el trabajo fisiológico es puesto y el trabajo social abstracto presupuesto; el intercambio mercantil hace que lo presupuesto sea puesto y viceversa, es decir, el trabajo social abstracto es puesto y el trabajo fisiológico presupuesto. Es en este sentido que, para Marx, todos los trabajos privados individuales, en cuanto gastos de trabajo en sentido *fisiológico*, se presentan como trabajos *abstractamente iguales* entre sí y, en ese carácter, como trabajos *potencialmente* productores de valor. En efecto, dado que los gastos de trabajo privados en sentido fisiológico no sólo no son necesariamente iguales, sino que además cada uno de ellos es un trabajo individual y el trabajo de alguien, todos ellos, para representar una unidad social en la que son expresados los valores de las mercancías, tienen que ser *puestos objetivamente* como trabajos *indiferenciados socialmente determinados* y, por tanto, como trabajos *socialmente validados*. Es esta posición objetiva la que se realiza por mediación del proceso de intercambio mercantil.

Esta posición objetiva de los trabajos privados como trabajo social implica, además, la *inversión* entre *materia* y *forma*. Por una parte, la objetivación de las *formas* concretas del trabajo en las mercancías pasa ahora a ocupar el lado de la *materia*; representando el contenido *material* de la *forma material*, es decir, el valor de uso de las mercancías. Las determinaciones inmediatas del trabajo útil concreto, al igual que los valores de uso en que se objetiva, son así puestas por medio del intercambio como la *materia* y el contenido material puestas. Esta posición tiene a su vez las siguientes implicaciones sociales: por un lado, los trabajos concretos, en cuanto trabajos privados particulares dotados de utilidad, tienen que producir las mercancías en cuanto valores de uso materiales que se requieren para satisfacer el conjunto de necesidades al interior de esta forma social, incluidas las necesidades del consumo productivo. Y, por otro lado, como el universo puesto es precisamente el de la *forma*, los valores de uso representarán, además, la *materia* puesta en la *forma*; es decir, los valores de

uso en cuanto la materia puesta dentro de este universo, serán considerados como los *soportes materiales* del valor de cambio que representa la forma en cuanto tal.<sup>56</sup> Por otra parte, la objetivación del trabajo en sentido fisiológico, que es una determinación *material inmediata* del trabajo, pasa con su posición como trabajo social abstracto, a ocupar el lado de la *forma*, constituyéndose en la *sustancia social común* a las mercancías, es decir, su *forma de valor*. En cuanto cristalización de esa *sustancia*, el valor de las mercancías se constituye en el *contenido social* de la *forma social* de la mercancía.

Es precisamente esta posición del trabajo como abstracción social real la que, al igual que los textos analizados anteriormente, se realiza *prácticamente por mediación* de la producción y el intercambio mercantil capitalista.<sup>57</sup> “Sólo la expresión de equivalencia de las mercancías heterogéneas saca a luz el carácter específico del trabajo en cuanto formador de valor, reduciendo de hecho a lo que les es común, a trabajo humano en general, los trabajos heterogéneos que se encierran en las mercancías heterogéneas” (C.I.1:62). Esta posición es concebida por Marx como una *abstracción puesta en práctica*, es decir, “una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social” (CCEP: 13). A partir de lo anterior nos parece evidente que si para Marx todo trabajo privado e individual debe ser considerado inmediatamente como un gasto productivo de trabajo fisiológico y, por tanto, como una presuposición natural inmediata, su posición en cuanto trabajo social abstracto requiere de una *mediación social determinada* que permita que todo trabajo individual sea puesto como trabajo *socialmente indiferenciado* y, por consiguiente, reducido a su carácter social de *igualdad*.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> “En la forma de sociedad que hemos de examinar, [los valores de uso] son a la vez los portadores materiales del valor de cambio” (C.I.1:45).

<sup>57</sup> “El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la *validex igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general*, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la *forma de mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres *como poseedores de mercancías* se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante” (C.I.1:73-74; énfasis en el original).

<sup>58</sup> “Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en sentido fisiológico, y es en esta condición de trabajo humano *igual*, o de trabajo *abstractamente* humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una *forma particular y orientada a un fin*, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso” (C.I.1:57; el énfasis es nuestro).

*El trabajo abstracto puesto como un universal  
concreto por medio de la forma dinero*

Hasta aquí hemos explicado cómo, para Marx, los trabajos privados en sentido fisiológico que se objetivaron en la producción de las mercancías son puestos como trabajo social abstracto por mediación del proceso de intercambio mercantil. Sin embargo, como en el intercambio las mercancías no se relacionan entre sí en términos de los trabajos que éstas representan ni el intercambio es un proceso de trueque, esta posición sólo puede realizarse mediante una forma de existencia material independiente del valor, escindida de la existencia natural de las mercancías que lo portan. Esta forma de existencia del valor es la forma dinero.

Según Marx, la posición de los trabajos privados individuales en su opuesto, el trabajo social abstracto, presupone la *necesidad* de la transformación de la mercancía en dinero.<sup>59</sup> Esto lo dice explícitamente en el siguiente texto de *Teorías sobre la plusvalía*:

[E] *trabajo privado* debe representarse directamente como lo *contrario* a él, [como] *trabajo social*; este trabajo metamorfoseado es, como lo *contrario directamente* a él, *trabajo general abstracto*, que, por tanto, se representa también en un equivalente general. Solamente mediante su enajenación se presenta realmente el trabajo individual como lo *contrario* a él. Pero la mercancía tiene que poseer esta expresión general antes de ser enajenada. Esta necesidad de que el trabajo individual se presente como trabajo general es la necesidad de la representación de la mercancía como dinero. Mientras este dinero sirve de medida y de expresión del valor de la mercancía en el *precio*, obtiene la mercancía esta representación (TPV.III:120).

En este pasaje Marx señala, en primer lugar, que el trabajo social general abstracto es lo contrario directamente, o lo opuesto, a los trabajos privados individuales.<sup>60</sup> Sin embargo, no se puede hablar de contradicción entre los dos sí, por un lado, se considera al primero sólo como un simple género de los segundos ni, por otro, se considera a los dos como objetos diferentes. En el primer

<sup>59</sup> Para revisar una explicación más amplia de esta transformación en el tomo I de *El Capital*, véase "La dialéctica de la génesis de la forma de dinero" en este libro.

<sup>60</sup> Aunque en este pasaje Marx considera los trabajos privados individuales como unidades diferenciadas de materia y forma, es decir, trabajos en sentido fisiológico que se gastan en formas concretas particulares, nosotros los consideraremos sólo como trabajos en sentido fisiológico. Lo dicho anteriormente nos permite hacer esta consideración.

caso no se podría hablar de contradicción, puesto que el género no es lo opuesto a la especie; a lo sumo subsume a la especie. En el segundo caso, aunque puedan suponerse diferentes, esta diferencia no necesariamente implica una contradicción. Creemos que esta última tendría sentido sólo si se considerara al trabajo abstracto como un *universal concreto*, esto es, como un objeto o ente que contiene al mismo tiempo *la universalidad y la singularidad*. Nos referimos a un pasaje del capítulo I de la primera edición de *El Capital* para explicar lo que entendemos por el significado de universal singular que representa, para Marx, el trabajo abstracto.

Es como si además y aparte de los leones, tigres, liebres y de todos los restantes animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera (también *el animal*, la encarnación individual de todo el reino animal. Tal individuo, que en sí mismo engloba todas las especies efectivamente existentes de la misma cosa, es un ente *general*, como *animal*, *Dios*, etc. (C.I.3:998).

Aunque difiere de lo que sucede con los animales, podemos tomar esta metáfora de Marx para el caso del trabajo social abstracto (y, desde luego, del valor social en cuanto que es trabajo social abstracto objetivado), para indicar que éste debe ser considerado como aquel trabajo social que representa la "encarnación" individual de la *totalidad* de todos los trabajos privados individuales. Sólo de esta manera el trabajo social abstracto y los trabajos privados individuales podrían ser contrarios porque, por un lado, el primero aparecería como el género de los segundos: el trabajo abstracto aparecería como la generalidad de todos los trabajos privados individuales; pero, más importante, porque al mismo tiempo el trabajo social abstracto existiría *al lado* de todas las especies de trabajos y de los trabajos individuales que lo componen (un género que es *al mismo tiempo* una "especie" perteneciendo al género). Esta condición de *género e individuo* es lo que podría hacer del trabajo social, general abstracto, lo contrario del trabajo privado individual. Eso significa que si el trabajo abstracto es un ente universal singular, debe ser considerado en sí misma<sup>61</sup> no sólo como una *unidad social abstracta* de la *totalidad* de todos los trabajos privados individuales (es decir, la "encarnación" de todos ellos), sino además teniendo

<sup>61</sup> "Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida que son expresiones de la *misma unidad social*, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre mercancías" (C.I.1:58).

una *existencia independiente* por sí misma.<sup>62</sup> Para que esta *unidad social* (unidad-en-la-diferencia) pueda llegar a tener una existencia inmediata, se requiere que todos los trabajos privados individuales objetivados en la producción de las mercancías adopten una *forma material de existencia unitaria e independiente*. En los resultados inmediatos de la producción, esta unidad aparece presupuesta, no puesta todavía, es decir, esta unidad aparece como la totalidad de los trabajos privados objetivados en (o de los valores individuales de) las mercancías, pero que no han sido puestos aún como trabajos (o valores) sociales. En el intercambio, esta unidad presupuesta sólo es puesta objetivamente cuando esa totalidad de los trabajos objetivados en las mercancías confieren a una mercancía particular la *forma de equivalente general*, cuya posición es el dinero. O dicho en otras palabras, si como resultado inmediato de la producción, los valores individuales de las mercancías representan la objetivación presupuesta del trabajo social abstracto, es decir, como trabajos objetivados en sentido fisiológico, estos trabajos objetivados sólo pueden representar la objetivación puesta de la abstracción del trabajo cuando la "forma corpórea" de una mercancía particular "cuenta como la encarnación visible, como crisálida social general, de todo trabajo humano" (C.I.1:82).

Refiriéndonos al proceso de la génesis del dinero, en nuestro análisis anterior del "Fragmento a la versión primitiva de la *Contribución*" decíamos que toda mercancía, en cuanto producto realizado con vistas al intercambio, contiene en sí misma el germen del dinero, puesto que para cualquier productor su mercancía se presenta inmediatamente en la forma de *equivalente general* en que se expresan y miden los trabajos objetivados de todas las demás mercancías, y toda otra mercancía se presenta como *equivalente particular* del trabajo objetivado en su mercancía. La necesidad de que los trabajos objetivados en todas las mercancías se expresen y midan de modo unitario en una forma exterior, hace que el desenvolvimiento del proceso mismo de intercambio tenga como resultado necesario la constitución de un equivalente general del valor, cuya posición en una *forma material determinada* es el *dinero* en cuanto la forma unitaria externa de existencia inmediata de los trabajos objetivados en todas las mercancías. Esto es, la *forma*, el valor en cuanto trabajo abstracto objetivado se "*encarna*" en una *materia determinada*, es decir, el valor de uso de la mercancía que toma el papel de dinero (los metales preciosos) y, de esta manera, como señala Marx, "la *forma natural* de [esta] mercancía se convierte en *forma de valor*" (C.I.1:64).

<sup>62</sup> "Sin embargo, el trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo. El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales" (C.I.1:48).

Como la necesidad de reducir todo trabajo objetivado individualmente a esta unidad social se hace patente como representación de la mercancía como dinero, con la constitución del dinero y por su mediación en el intercambio mercantil, todos los gastos de trabajos privados individuales —en sentido fisiológico— objetivados en la producción de las mercancías, son así puestos como formas de trabajo social y simultáneamente reducidos a trabajo igual y, por tanto, a trabajo universal, social abstracto. De esta manera, todas las mercancías se representan en el dinero como existencia del trabajo social abstracto; “una forma en la que todas poseen la misma forma; todas aparecen como encarnación directa del trabajo social; y, en cuanto tal, todas ellas, como efecto de la existencia del trabajo social, son *directamente cambiables* —en proporción a su magnitud de valor— por todas las otras mercancías” (TPV III, 120). De ahí que por la mediación del dinero las mercancías se puedan relacionar objetivamente como equivalentes, es decir, como una relación de igualdad entre trabajos objetivados propios y ajenos, y, por consiguiente, como una relación de valor. Es importante señalar que esta igualdad que así se constituye es mencionada por Marx como “igualdad de esencias” (C.I.1:73).<sup>63</sup>

Con esto se podría decir que si el valor social representa la objetivación de la abstracción del trabajo, la forma de dinero, en cuanto forma en que el valor se actualiza o pone externamente, representa, en lenguaje hegeliano, el “*ser ahí*” de las mercancías en cuanto valor y, por tanto, el “*ser ahí*”, o la existencia inmediata de la objetivación de la abstracción del trabajo. Esto supone que la forma dinero no sólo representa la forma de existencia concreta en que se manifiestan y actualizan todos los trabajos objetivados como una unidad social homogénea y, por tanto, como una universalidad que es al mismo tiempo un concreto singular, sino, además, es la forma en que éstos pueden ser medidos y, por consiguiente, conmensurables. Con esto podemos indicar, además, que si la forma dinero surge como forma de expresión del valor de las mercancías, el valor y su sustancia, es decir, el trabajo social abstracto, sólo son *puestos* por medio de la forma del valor en cuanto dinero. Lo que funda, o es un fundamento, es así también fundado.

<sup>63</sup> Esto implica que, para Marx, el valor sea el contenido del cual el valor de cambio es su modo de expresión, su forma fenomenal: “[E]l valor de cambio únicamente puede ser el modo de expresión, o ‘forma de manifestarse’, de un contenido diferenciable de él” (C.I.1:45, agregado a).

#### 4.2 El trabajo abstracto que confronta al capital y que produce capital

La posición del trabajo abstracto en la primera sección del tomo I de *El Capital* parece diferir una vez que el valor es puesto como capital a partir de la segunda sección. Como se analizó en el punto anterior, en la primera sección, cuyo objeto es la circulación mercantil capitalista en cuanto apariencia inmediata de la producción en este sistema, Marx presenta la posición del trabajo abstracto a partir de sus determinaciones presupuestas e inmediatas, culminando con su posición por mediación de la forma dineraria que el valor de las mercancías toma en el intercambio mercantil. En este análisis de la circulación mercantil simple, M-D-M, el dinero no sólo deviene en mediador evanescente que hace posible el intercambio mercantil, sino además deviene en la forma inmediata de existencia del valor y, por tanto, de la abstracción del trabajo.

En la segunda sección, Marx presenta la transformación del dinero en cuanto forma de valor en capital en tanto valor-sujeto.<sup>64</sup> Según Marx, para que esta transformación tome lugar, el dinero en cuanto capital potencial tiene que incorporar, por medio de la circulación (D-M-D), un valor de uso adecuado para ponerse realmente como capital, es decir, un valor de uso que sea la materia sustancial que le es propia. Este valor de uso es la fuerza de trabajo, la potencia del trabajo. Como el capital es puesto aquí como *sujeto*, el capital debe aparecer poniendo sus propias determinaciones.<sup>65</sup> Esto implica que, como una determinación del capital, la fuerza de trabajo como valor de uso para el capital sólo pudo haber sido puesta por el capital mismo. Un valor de uso que al ser puesto como no-capital por el capital, el capital mismo es puesto como capital. Como se sabe, la posición de este valor de uso fue el resultado histórico de la posición misma del capital, al despojar al trabajo de toda objetividad.

<sup>64</sup> “El valor adelantado originalmente no sólo... se conserva en la circulación, sino que en ella *modifica su magnitud de valor*, adiciona un *plusvalor* o se *valoriza*. Y este movimiento lo *transforma en capital*... El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento convirtiéndose así en un *sujeto automático*... el valor se convierte aquí en el *sujeto de [este] proceso*... [en] *sujeto dominante*... El valor, pues, se vuelve *valor en proceso, dinero en proceso, y en ese carácter, capital*” (C.I. I:184-188 y 189).

<sup>65</sup> El capital, dice Marx, “no bien ha llegado a ser capital en cuanto tal, produce sus propios [pre]supuestos (...) Estos [pre]supuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir —y que por tanto aún no podían surgir de su acción *como capital*—, se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad *puesta por él: no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia*. Ya no parte de presupuestos, para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto, y, partiendo de sí mismo, produce los [pre]supuestos de su conservación y crecimientos mismos (C.I. 421-422; énfasis en el original).

Esto hace que el trabajo, “como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está presupuesto por el capital y, por otra parte, presupone a su vez al capital” (G.1:236).

En el apartado 3 del capítulo IV, que abarca toda la segunda sección, la fuerza de trabajo es puesta como aquella mercancía *sui generis* cuyo consumo en cuanto valor de uso es “objetivación de trabajo, y por tanto creación de valor” (CI.1:203).<sup>66</sup> Este es un valor de uso (materia) que consiste así en producir valor y plusvalor (forma). Es esta mercancía la que, en cuanto valor de uso, confronta al dinero como capital en la esfera del intercambio. En un pasaje de los *Grundrisse*, Marx señala que este valor de uso que confronta al dinero como capital ya está *puesto como trabajo abstracto*:

[E]l trabajo como *aquel* valor de uso que se contrapone al dinero puesto como capital, no es tal o cual trabajo, sino el *trabajo por antonomasia*, el trabajo abstracto: absolutamente indiferente ante su carácter determinado particular, pero capaz de cualquier carácter determinado. A la sustancia particular que constituye un capital determinado, tiene que corresponder, desde luego, el trabajo en cuanto particular. Pero como el capital *en cuanto tal* es indiferente a toda particularidad de su sustancia —tanto en calidad de totalidad plena de la misma, como en cuanto abstracción de todas sus particularidades—, el trabajo contrapuesto a él posee subjetivamente la misma plenitud y abstracción en sí. En el trabajo corporativo, artesanal, por ejemplo —en el cual el propio capital tiene aún una forma limitada, todavía completamente sumergida en determinada sustancia, o sea, que aún no es *capital propiamente dicho*—, también el trabajo se presenta aún como sumergido en su carácter determinado particular; no en la plenitud y abstracción, no como *el* trabajo, tal cual éste se enfrenta al capital. Vale decir que... el capital... [confronta]... la *totalidad* de todos los trabajos... *potencialmente*, y resulta fortuito exactamente cuál de ellos se le enfrenta. Por otra parte, el trabajador mismo es absolutamente indiferente respecto al carácter determinado de su trabajo; para él, éste carece en cuanto tal de interés, salvo únicamente, por ser *trabajo* en general y, como tal, valor de uso para el capital (G.1:236-237).

En efecto, como lo que importa para el dinero, puesto como capital en su contraposición con este valor de uso, es su capacidad de producir valor y plusvalor, abstrayendo todas sus particularidades; este valor de uso se le presenta como la *materia sustancial* que lo pone como capital: el trabajo en abstracto. O, dicho de otra manera, la razón por la cual el trabajo es propiamente conceptualizado como

<sup>66</sup> En la primera sección del tomo I de *El Capital*, el capital y la fuerza de trabajo, en cuanto valor de uso para el capital, están presupuestos, no puestos.

"abstracto" dentro de la relación de capital, es porque todo capital trata a la totalidad de todos los trabajos como idénticos, debido a que tiene el mismo interés de explotarlos sin importar su especificidad concreta. Eso implica una inversión tal que todo trabajo individual que confronta al capital se presenta ahora *inmediatamente* como trabajo abstracto. Los diferentes trabajos concretos cuentan para el capital como una totalidad abstracta, meramente como expresiones de su identidad abstracta en su potencial para la valorización. Esto supone que, siendo el capital sujeto, el trabajo abstracto sólo puede ser negativamente puesto como un fundamento subsumido que como tal (re)produce capital.<sup>67</sup>

Con esto se cierra el ciclo de la presentación de la abstracción del trabajo de Marx que aparece en las dos primeras secciones del tomo I de *El Capital*. El trabajo en cuanto abstracción socialmente determinada no es sólo puesto por mediación del dinero en la esfera del intercambio mercantil, sino que es puesto como tal desde su confrontación con el dinero, puesto como capital en esta misma esfera del intercambio mercantil.

## 5. CONCLUSIONES

Lo primero que debemos señalar es que en los diferentes textos de Marx analizados, encontramos que no hay ruptura, sino cierta continuidad y complementariedad (en términos dialécticos) entre las diversas determinaciones, que corresponden a diferentes niveles de abstracción o concreción, de su concepto de trabajo abstracto. En cada uno de estos textos se enfatiza alguna o algunas de las relaciones dialécticas entre las diversas determinaciones de este concepto, y que a muchos de sus intérpretes y seguidores les parecen proposiciones disyuntivas. El trabajo abstracto así no resulta ser un concepto simple, sino uno complejo cuya concreción es, como se mostró, "la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso" (G. I:21). Por eso, el trabajo abstracto sólo puede ser correctamente conceptualizado a partir de la naturaleza y/o carácter del conjunto de sus determinaciones y relaciones dialécticas.

Las nociones dialécticas de presuposición y posición nos sirvieron como una especie de "operadores lógicos" en la comprensión de las relaciones existentes entre las diferentes determinaciones del concepto de trabajo abstracto de Marx. Sin mencionar todas, las relaciones dialécticas existentes entre algunas de las determinaciones del concepto de trabajo abstracto que encontramos se pueden sintetizar en las siguientes:

<sup>67</sup> Para una aproximación más detallada sobre el pasaje de la primera a la segunda sección del tomo I de *El Capital*, donde Marx trata el pasaje al capital en general, véase "Sobre la dialéctica del concepto de capital" en este libro.

1) El trabajo abstracto no es la abstracción general del trabajo que representa conceptualmente al trabajo en el universo de las presuposiciones antropológicas generales. Esta abstracción general es sólo la *determinación antropológica presupuesta* a su *posición* objetiva como trabajo social abstracto al interior del universo del modo de producción capitalista. En este sentido, el trabajo abstracto no es una categoría transhistórica o ahistórica, sino una categoría social históricamente determinada. La abstracción del trabajo se presenta así por primera vez en la historia como prácticamente cierta.

2) La abstracción del trabajo no representa una generalización simple: ni como una representación mental del trabajo concreto en general ni como una abstracción naturalista en el sentido de una generalización de los rasgos comunes de todo trabajo como trabajo fisiológico. En el primer caso, el trabajo abstracto sería considerado una categoría subjetiva. En el segundo, éste no sólo podría ser considerado una categoría subjetiva, sino también una categoría transhistórica.

3) El trabajo en sentido fisiológico es una forma de existencia del trabajo en cualquier sociedad. Sin embargo, a pesar de que el trabajo en este sentido es en sí una abstracción, no es, directa e inmediatamente, el trabajo abstracto. Este trabajo es la presuposición inmediata a su posición como trabajo social abstracto en el modo de producción capitalista. Esto tiene las siguientes implicaciones: por un lado, la naturaleza del trabajo abstracto no es biológica, sino social y, por otro, todo trabajo individual considerado a nivel fisiológico es *subsumido* (o *negado*) por su carácter de trabajo social abstracto; lo que implica que el trabajo social abstracto preserva al trabajo fisiológico como su *presuposición* o *inmediatez* negada y, en consecuencia, como un *momento* del mismo, y que todo trabajo individual en el sentido fisiológico permanece activo, pero ahora actuando en la forma de trabajo abstracto y, por tanto, al permanecer activo, actúa en contradicción consigo mismo.

4) Los trabajos ejercidos privada e individualmente en la producción, constituyen la base de la división social del trabajo de este sistema. Sin embargo, los trabajos privados de los individuos constituyen sólo los presupuestos a su posición como trabajo social abstracto. Los trabajos privados no se suprimen, sino que se conservan como los fundamentos negados de su opuesto, el trabajo social abstracto. La posición de los trabajos privados como trabajo social abstracto se realiza por medio de las relaciones de intercambio que se establecen entre las mercancías en que estos trabajos están objetivados. Esto implica que sólo habrá trabajo social abstracto si se realiza al mismo tiempo una *reducción tanto cualitativa como cuantitativa* de los trabajos privados objetivados en las mercancías. Esta reducción no

es una abstracción mental o teórica, sino, como dice Marx, "una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social" y que "sólo se pone en práctica en el proceso de intercambio".

5) En el modo de producción capitalista, el trabajo, en cuanto abstracción social, se presenta como la *mediación social* por la cual el sistema en su totalidad se reproduce. Eso supone que, como mediación, el trabajo no sea entendido como una mediación que sucede exclusivamente en la esfera del intercambio, sino como una que abarca la totalidad de la producción social y las relaciones sociales que le corresponden.

6) La abstracción del trabajo en cuanto una universalidad, sólo es puesta objetivamente, es decir, como una determinación socialmente fundada, cuando el valor toma la *forma de dinero*. De esta manera puede decirse, en términos dialécticos, por un lado, que si la forma de valor representa la objetivación de la abstracción del trabajo, la forma dinero, en cuanto forma en que el valor se actualiza, representa "el ser ahí", o la *existencia inmediata* de la objetivación de la abstracción del trabajo, y, por otro, que lo que funda (o es un fundamento), es así también fundado; es decir, si el valor y el trabajo abstracto son los fundamentos del dinero, éstos sólo llegan a ser socialmente fundados por medio del dinero. Si el trabajo abstracto se presenta como una abstracción por la que los individuos son subsumidos y dominados en "una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso" (C.I.1:99), el dinero "vela de hecho, en vez de revelar", este carácter social fetichizado del trabajo.



#### IV

### LA NECESIDAD DEL DINERO: CÓMO HEGEL AYUDÓ A MARX A SUPERAR LA TEORÍA DEL VALOR DE RICARDO

Patrick Murray

Por mucho tiempo la teoría del valor de Marx se ha confundido con la teoría ricardiana del trabajo y, ahora, con Piero Sraffa, en su intento por revivir el pensamiento de Ricardo, descubrimos toda una escuela de economistas marxistas (o posmarxistas) que desarrollan su trabajo con base en supuestos neoricardianos.<sup>1</sup> Sin embargo, el corte del que se desprende la teoría del valor en Marx es distinto al de la teoría de Ricardo; aspecto que señala Marx desde el primer capítulo de *El Capital*, donde subraya la importancia (y originalidad) de la distinción que hace entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Además, a este último lo caracteriza en tanto que constituye al valor como "socialmente necesario", describe al valor como una "sustancia social" y una "objetividad espectral" e introduce una innovación seminal, pocas veces reconocida en la economía política: el análisis de la *forma-valor*. Espero, en este ensayo, exponer de manera sencilla la lógica dialéctica de la forma-valor, tal y como Marx la presenta. Para ello me remonto a la influencia que Marx recibió de la filosofía de Hegel —en particular de su lógica— para mostrar cómo aquél adquirió los recursos conceptuales que le permitieron superar las teorías del valor y del capital de Ricardo. A menos que se aprecie la lógica distintiva que opera en las teorías del valor y del capital de Marx, sus logros únicos pasarán desapercibidos. En oposición a los lamentos de Joan Robinson, de que el conocimiento superficial del "puro cuento hegeliano" dio al traste con *El Capital*, sostengo que fueron precisamente las lecciones aprendidas en Hegel lo que hacen de *El Capital* una obra admirable.

El acercamiento crítico de Marx a la lógica de Hegel, particularmente la lógica de la esencia y el concepto —en tanto teorías puras y cómo fueron puestas en

<sup>1</sup> El tema de este capítulo, y otros relacionados, los he desarrollado también en *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Murray, 1988) y "Karl Marx as Historical Materialist Historian of Political Economy" (Murray, 1988a).

práctica notablemente en la *Filosofía del derecho*—, fue un elemento inicial y decisivo en su desarrollo intelectual. Hegel (1968:54) caracterizó el estudio de la lógica como “la educación y disciplina absolutas de la conciencia”, y Marx tenía una conciencia “bien disciplinada”. Asimismo, Hegel señaló la falta de esta educación en cuanto a la lógica como la falla más importante del empirismo científico:

La ilusión fundamental en el empirismo científico consiste siempre en que hace uso de las categorías metafísicas de materia, fuerza, unidad, multiplicidad, universal, y aun infinito, etc., y con dichas categorías *razona*, y de ese modo presupone y aplica las formas del razonamiento, y todo ello sin saber que admite por este hecho un conocimiento metafísico, lo que equivale a emplear y ligar estas categorías sin discernimiento crítico y de un modo inconsciente (Hegel, 1980:27;1974:42).

Marx tenía en mente esa “ilusión fundamental”, cuando en la nota a pie de página de su tratado de la forma-valor, en la primera edición de *El Capital*, increpa a los economistas:

It is hardly surprising that the economists, wholly under the influence of empirical [*stofflicher*] interests, have overlooked the content of the form of the relative expression of value, when before Hegel, professional logicians even overlooked the content of the form of the paradigms of judgment and syllogism (Marx y Engels, 1966:274; traducción del autor\*).

En la primera parte del capítulo me centro en ciertos aspectos del desarrollo de la conciencia lógicamente “disciplinada” de Marx; con ello busco identificar lo que aprendió de Hegel y la crítica que de él hizo. Así, espero resaltar la crítica madura de Marx a la economía política, tema que constituye el eje de la segunda parte.

Creo que la filosofía de Hegel funcionó como una guía heurística para Marx conforme desarrolló su crítica del capitalismo, aspecto al que se hace mejor referencia en los manuscritos de París, donde se hace la crítica de Hegel. Desde luego éste contribuyó a la comprensión que Marx tenía del capitalismo,

\* El autor cita y traduce la versión alemana del texto de Marx y Engels. Existe la versión castellana: “Apenas cabe extrañarse de que los economistas, sometidos por entero al influjo de intereses materiales, hayan pasado por alto el contenido formal de la expresión relativa de valor, cuando antes de Hegel los lógicos de profesión pasaban por alto el contenido formal de los paradigmas del juicio y de la conclusión” (Marx, C.I.3:991, nota 20) [Nota del traductor].

pero concebir a Marx como el lógico del capital no hubiera hecho de él un intérprete más confiable de Hegel.<sup>2</sup> Sin embargo, mi propósito es explicar la forma en que Marx usó a Hegel, partiendo de la *manera en que él lo entendió*, sin juzgar su interpretación.

Puesto que la lógica hegeliana de la esencia, donde la *esencia aparece necesariamente como algo diferente a sí misma*, es el recurso conceptual que fundamenta la teoría del valor de Marx —el valor aparece necesariamente como algo diferente a sí mismo, a saber, dinero (precio)—, ella será, en mucho, el centro de nuestra atención en los siguientes párrafos.

## 1. LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE MARX

### 1.1 El modelo clásico\* de esencia-apariencia y su crítica hegeliana

El modelo clásico de esencia-apariencia confunde la esencia con una cosa real aunque extrañamente no observable, oculta tras la cortina de las apariencias, que no admite relación lógica alguna entre esencia y apariencia. (Éste es el modelo que opera en la teoría del valor de Ricardo: el valor es algo real e independiente, “trabajo incorporado” oculto en las mercancías, y no se le dedica reflexión alguna para mostrar la conexión lógica entre el valor y su apariencia, el precio). De hecho, estas dos características del modelo clásico llegan a ser virtualmente lo mismo si la esencia se cosifica, se mantiene por sí misma lógicamente libre de las apariencias. La relación esencia-apariencia se concibe sobre el modelo de dos tipos de cosas: una, manifestación sensorial, pero prescindible (apariencias); la otra, real pero no observable, excepto para la razón pura (esencia). En este modelo de esencia y apariencia, la ciencia debe ser un camino de un solo sentido que relaciona de manera externa (ya que no hay relación interna entre entidades independientes) las apariencias con sus bases reales en el mundo de las esencias. Nunca se hace la pregunta de por qué *esta* esencia tiene *estas* apariencias.

Un ejemplo sobresaliente de este tipo de pensamiento lo proporciona Descartes, en sus *Meditaciones*, al analizar el cambio que sufre un trozo de cera al fundirse en una gota. Después de asombrarse de cómo apreciamos que un trozo de cera es la misma cosa después de que todas sus apariencias sensoriales han sido alteradas, Descartes concluye:

<sup>2</sup> El hecho de que Marx leyera a Hegel a partir de distintos hegelianos, incluidos ciertos novatos como Széligy y Proudhon, pudo haber empañado su propia visión de Hegel.

\* Hemos traducido “standard model” por modelo clásico [Nota del traductor].

Tal vez era lo que pienso ahora, a saber, que esta cera no existía como yo creí, y lo mismo pasó con su dulzura de miel, con su olor florido, con su blancura, con su figura, con su sonido. Esta cera es un cuerpo que hace unos momentos me parecía sensible bajo unas formas y ahora se me presenta bajo otras completamente distintas (Descartes, 1980:61).

Descartes atribuye las primeras cualidades (extensión, flexibilidad, duración y movilidad) al cuerpo de la cera. Al hacer esta famosa distinción entre cualidades primarias y secundarias (color, tacto, gusto, olor, sonido), él se compromete con el modelo clásico de esencia y apariencia que da cuenta de distintas apariencias al referirlas a una esencia común subyacente.

Hegel reconoce en el modelo cartesiano un caso clásico de cosificación y olvido de la Ilustración; objeta que Descartes aplique las cualidades primarias a la lógica de las cualidades secundarias, esto es, a la lógica de la inmediatez (la lógica del ser); él encuentra apoyo en las propias palabras de Descartes:

Observemos que mi percepción [o la acción por la cual percibimos] no es una visión ni un contacto ni una imaginación, ni lo ha sido nunca aunque lo pareciera; es una inspección del espíritu... (Descartes, 1980:62).

De acuerdo con Descartes, la percepción no es cosa de imaginación (actividad sensorial), sino actividad del entendimiento puro. En cierto sentido las observaciones de Descartes no difieren de las hechas por Hegel, pues éste reconoce en las afirmaciones de aquél la aceptación de que la distinción entre esencia y apariencia —cualidades primarias y secundarias— pone una diferencia entre dos lógicas del pensamiento: intuición y entendimiento. Descartes se equivoca al cosificar los conceptos del entendimiento (cualidades primarias), forzándolos al colocarlos en el mismo molde de las intuiciones inmediatas o cualidades secundarias.<sup>3</sup> Pero las cualidades primarias son en principio —a insistencia de Descartes— no observables, imperceptibles. De la misma forma, Descartes olvida que los conceptos del entendimiento sólo emergen a partir de la abstracción de las intuiciones sensibles. En términos de la ingeniosa metáfora de Francis Bacon, Descartes es una abeja distraída, por pensar que conoce la cera sólo por virtud del entendimiento; se confunde a sí mismo con una araña.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Descartes escribe: “Pero cuando distingo la cera de sus formas exteriores, y, como si le hubiera quitado sus vestiduras, la considero desnuda...” (Descartes, 1980:62).

<sup>4</sup> En el aforismo xciv del *Novum Organum*, Bacon escribe: “Los empíricos, semejantes a las hormigas, sólo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término

A la luz de lo anterior, vemos por qué Hegel escribe “la esencia debe aparecer”. La esencia debe mostrarse a sí misma en algo que no es inmediatamente ella misma, precisamente porque no tiene existencia inmediata —de suyo no es la lógica del ser. La esencia debe aparecer porque es un ser de reflexión, por lo que pertenece a la lógica de la reflexión, en la que algo está dado por virtud de la reflexión. Ese algo es la apariencia. (Después de todo ¿qué tanto hubiera sabido Descartes respecto de la cera, si no la hubiera percibido?).<sup>5</sup> Bajo esta concepción dialéctica de esencia y apariencia,<sup>6</sup> la ciencia deja de ser el camino de un solo sentido que de forma externa relaciona la apariencia con la esencia; ella opera en ambos sentidos, de la apariencia a la esencia y de la esencia a la apariencia.<sup>7</sup> La apariencia deja de verse como algo externo a la esencia. Así, la concepción dialéctica de esencia en Hegel viene a superar la visión unilateral del modelo clásico, que pasa por alto la naturaleza de la reflexión. La esencia para Hegel implica la figura lógica completa, las apariencias (que son apariencias sólo porque son reflejo) y aquello que es reflejado en ellas. A partir de la afirmación de Hegel, “la esencia debe aparecer como algo distinta a sí misma”, no se concluye, y sería una equivocación terrible hacerlo, que debemos ignorar las apariencias precisamente porque no son la esencia. Por el

---

medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y de los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia” (Bacon, 1980:69).

<sup>5</sup> Descartes afirma que la imaginación (inclúyase aquí la sensación) no es esencial para su pensamiento: “Observo, además, que esta virtud de imaginar, en cuanto difiere del poder de concebir, no es necesaria a mi naturaleza o a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu...” (Descartes, 1980:81).

<sup>6</sup> No tengo argumentos concluyentes para la noción de necesidad que aquí opera, pero es un hecho que en nuestro manejo del lenguaje no es común encontrar afirmaciones no causales de la necesidad, *v.g.* sin propiedad no puede haber robo. Se ha dedicado un caudal de energía filosófica —notablemente David Hume e Immanuel Kant— a estas reivindicaciones de la necesidad. La distinción analítico-sintética que desarrolló Kant explica mucho de estas reivindicaciones en términos de análisis, esto es, en tanto que tautologías. Le llevó bastante tiempo escribir una obra densa en la que trata de explicar la necesidad en términos no tautológicos. Es justo ver en Hegel a un precursor de Quine, al rechazar la distinción analítico-sintética, y con ello el esfuerzo nominalista de reducir toda necesidad a una cuestión humana de uso convencional de términos. La lógica dialéctica extiende los juicios ordinarios en relación con la conexión entre conceptos, sin el “dogma” de la distinción analítico-sintética ni la prohibición filosófica que se opone a nuestras atribuciones ordinarias de necesidad.

<sup>7</sup> Marx, en *El Capital*, va en pos de este doble movimiento en sus argumentos sobre el valor y el capital. Véase el tratamiento del valor en la segunda parte de este capítulo.

contrario, las apariencias *forman parte* del concepto completo de la esencia; ellas son interdependientes. Esta es, precisamente, la lógica que se debe entender para apreciar lo que separa la teoría marxista del valor de la teoría ricardiana.

## 1.2. Marx y su crítica a la lógica hegeliana

Con todo y que Marx retoma la crítica hegeliana de las categorías convencionales, su comprensión de la dialéctica de la esencia es menos optimista que la dialéctica que le atribuye a Hegel. Según Marx, Hegel cree que los opuestos inherentes a la esencia pueden reconciliarse a partir de la mediación de un tercero; por ejemplo, el Estado puede reconciliar los antagonismos que provoca la sociedad civil. Para Marx, sin embargo, la oposición entre esencia y apariencia tiene que arrancarse de raíz, no mediar; la lógica de la esencia implica conflictos irreconciliables más que una diferenciación necesaria que impele cada vez más hacia una unidad más elevada. Las terceras partes, como el cielo, el Estado o el dinero, indican conflictos subyacentes, no el logro de la armonía. Las diferencias con Hegel que Marx percibe respecto de las lógicas de la esencia y el concepto, son claramente examinadas en el contexto de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y el ensayo sobre la filosofía hegeliana, que se encuentra entre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

### *La filosofía del derecho*

En la filosofía política de Hegel, la encarnación de las mediaciones en el Estado está representada en el poder legislativo [*the law-making power*], el lugar donde el monarca y las burocracias entran en contacto con el pueblo, los átomos de la sociedad civil, para reconciliar los intereses diversos y opuestos. Marx desarrolla una serie de argumentos empíricos contra la teoría hegeliana de ese poder legislativo como mediador; nos encontramos en el momento posterior a las implicaciones lógicas de la discusión. Marx las establece de la siguiente forma:

La relación racional, el *silogismo*,\* parece estar, pues terminada. El *poder legislativo*, el término mediador es un *mixtum compositum* por los dos extremos, del principio soberano y de la sociedad civil, de la individualidad empíri-

\* En la versión inglesa que cita el autor esta palabra aparece como "syllogism", mientras que en la versión castellana es traducida como "conclusión". Nosotros creemos que "silogismo" le da mejor sentido a lo que Marx quiso decir [Nota del traductor].

ca y de la universalidad empírica, del sujeto y del predicado. Hegel concibe, en suma, el *silogismo* como un término mediador, como un *mixtum compositum*. Puede decirse que en su desenvolvimiento de la explicación se manifiesta toda la trascendencia y el dualismo místico de su sistema. El término mediador es el hierro color de madera, la oposición enmascarada entre la universalidad y la singularidad (Marx, 1968:105).

Aquí, Marx encuentra que lo inadecuado de la concepción de Hegel del poder legislativo se ubica en la insuficiencia fundamental de su lógica de las mediaciones, tipificada por el silogismo racional. La promesa de reconciliación de la lógica del concepto resulta una jactancia vacía, una espada de madera.

Para Marx, la de Hegel es una lógica acomodaticia, ya que sobrepasa un cierto nivel sin revolucionarse. La relación entre la sociedad civil y el Estado es un claro ejemplo. El Estado hegeliano trasciende lo inadecuado de la sociedad civil sin transformar su átomo lógico, lo abstracto, el individuo egoísta. Las contradicciones de la esfera política resultan del hecho de no enfrentar las contradicciones irreconciliables de la sociedad civil.

#### *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*

En los *Manuscritos* Marx argumenta que la filosofía de Hegel proporciona una reconciliación falsa entre lo particular y lo universal, entre el pensamiento y la naturaleza: Hegel no consigue escapar a las antinomias de la lógica de la esencia tal y como Marx la construye. Más aún, en este ensayo, Marx fusiona la lógica de la filosofía de Hegel con la de las formas de la economía capitalista, anticipando con ello el papel que desempeñará su crítica a las lógicas de la esencia y del concepto de Hegel, en *El Capital*. Marx asocia explícitamente a Hegel con la economía política clásica:

La posición de Hegel es la de la moderna economía política. Considera el *trabajo* como el *ser* del hombre, como el ser del hombre en el acto de verificarse a sí mismo; sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación [*Entäußerung*]\* o como hombre *enajenado* (Marx, MEF:155).

\* En la versión castellana de este párrafo, *Entäußerung* se traduce por el equivalente "enajenación", mientras que la versión inglesa opta por el de *externalization* (externalización), otra acepción del concepto alemán. Esta última es la que da pie al señalamiento de Patrick Murray, quien cita: "*Hegel shares the standpoint of the modern national*

Este pasaje resulta descriptivo debido a que Marx todavía no hace un uso diferenciado del término *trabajo*. Tal y como se lee, Marx parece afirmar que el trabajo es por naturaleza negativo y positivo, que siempre implica externalización (léase enajenación). Interpretar así el trabajo haría ininteligible la crítica de Marx a Hegel. Aquél entiende por trabajo, al trabajo enajenado, la forma socialmente específica de trabajo que existe bajo el capitalismo.

Esta observación de Marx ya no es, en consecuencia, una felicitación ingenua a la celebración de Hegel de la autocreación humana, que aparece en la *Fenomenología*, ni su teoría del valor es un mero eco acrítico de la teoría del valor de Ricardo. La observación implica que Hegel atrapa la esencia de la humanidad bajo las condiciones de trabajo abstracto, alienado. El doble carácter de la sociedad capitalista permea tanto la economía política clásica como la filosofía de Hegel; ambas lograron avances científicos innegables, pero siempre “en el marco de la externalización [*Entäußerung*]”.

En *El Capital* Marx desarrolla la dialéctica de la forma-valor para demostrar la necesidad de que el valor tenga una expresión externa, que no es idéntica a sí misma. Esa expresión es el dinero. En la filosofía de Hegel, la lógica es la expresión externa del pensamiento abstracto, el dinero del espíritu. Que la lógica aparezca como una esfera por sí misma es para Marx una consecuencia necesaria de la actividad abstracta (enajenada) del pensamiento:

Lo positivo de Hegel, aquí en su lógica especulativa, es [mostrar] que los conceptos determinados, las formas fijas de pensamiento universales en su independencia frente a la naturaleza y el espíritu, son un resultado necesario de la enajenación general [*Entfremdung*] de la naturaleza humana, y por consiguiente también del pensamiento humano... (Marx, MEF:170).

El sistema del idealismo absoluto de Hegel es para Marx una muestra de la conexión *necesaria* que existe entre el pensamiento enajenado, abstracto, y una lógica autónoma, tal y como su análisis de la forma-valor demostrará más tarde el porqué, bajo condiciones de trabajo abstracto, enajenado (trabajo productor de valor), necesitamos el dinero.

Ahora podemos apreciar la forma en que Marx observó la vía que siguió el sistema de Hegel en su conjunto: la idea se externaliza [se enajena] ella misma como naturaleza y espíritu, sólo para finalizar regresando a sí misma como el absoluto. La historia de la externalización [enajenación] de la idea (*Entäußerungsgeschichte*) sigue a la par la dialéctica por medio de la cual el dinero se transforma en capital:

---

*economists. He grasps labor as the essence, as the self-confirming essence of man; he sees only the positive side of labor, not its negative side. Labor is man's coming-to-be for himself within externalization [Entäußerung] or as externalized man” (Marx, 1964:177) [Nota del traductor].*

el dinero se externaliza [enajena] a sí mismo en mercancías (medios de producción y fuerza de trabajo) y regresa a sí mismo (con un excedente) en el proceso de valorización (*Verwertungsprozess*). La idea lógica se externaliza [enajena] a sí misma en naturaleza y espíritu (humano), pero reconoce a la naturaleza y al espíritu (humano) sólo como representaciones de ella misma. "Por tanto para él [para Hegel] toda la naturaleza [y nosotros podemos añadir aquí el 'espíritu'] sólo repite las abstracciones lógicas en una forma sensorial, externa" (Marx, MEF: 173).

Cuando el dinero se transforma en capital, se externaliza [enajena] en objetos naturales, fuerza de trabajo, y productos de trabajos humanos sobre objetos naturales. Al hacerlo, el capital pone la tierra y la fuerza de trabajo (naturaleza y espíritu humano) como valores. Al finalizar su proceso de valorización, el capital retorna a la abstracción fijada desde su punto de partida: el dinero. A los ojos del capital, la tierra y el trabajo humano carecen de valor por sí mismos, al igual que en el esquema de cosas del idealismo absoluto, "La naturaleza como naturaleza... está vacía de sentido" (Marx, MEF: 174). Al olvidar sus fuentes, ambos, el curso de la externalización [enajenación] de la idea, que sigue la vía lógica de la negación de la negación a gran escala, y el ciclo de negaciones del capital (comprando, produciendo, vendiendo) en el proceso de valorización, se condenan ellos mismos a recorrer espirales terribles.

Estas consideraciones permiten hacer una observación sobre *El Capital* a la que volveremos más tarde, donde Marx enmarca la lógica del capital en términos de la interpretación que él mismo hace de la lógica del concepto de Hegel, según la cual el concepto no puede liberarse de las antinomias de la lógica de la esencia.

### 1.3 La importancia de la lógica hegeliana en los trabajos de juventud de Marx

Ahora contamos con los antecedentes para apreciar hasta qué punto resultó decisivo para sus trabajos de juventud, que Marx haya puesto atención a la lógica de Hegel. Ya en su tesis doctoral y notas asociadas, dicha lógica desempeña un papel relevante. Así, Marx argumentó que la trascendencia propuesta por Platón, su creación de un mundo de ideas, el absoluto paralelo al mundo sensible, se desprende de su aceptación acrítica de lo dado. Más aún, esta aceptación lleva a Platón a crear una mitología que utiliza imágenes dadas, proporcionadas por los sentidos, como símbolos y como mitos para el absoluto. De ese modo, un dualismo no reconciliado se expresa necesariamente en un tercero: los mitos de Platón. Como figura central de su tesis doctoral, Marx ve en la desviación del átomo de Epicuro el viraje brusco de su camino regular, la manifestación necesaria del principio (defectuoso) del individuo subjetivo, libre, que Marx identifica como la esencia de la filosofía de Epicuro.

“Sobre la cuestión judía” es un ejemplo extraordinario de la forma en que Marx opera con la lógica de la esencia: el cielo es la expresión necesaria de las divisiones irreconciliables de la sociedad cristiana; el Estado moderno es la expresión necesaria de las contradicciones irreconciliables de la vida civil y política; y el dinero es la expresión necesaria de las antinomias de la economía capitalista.

La crítica de Marx a Feuerbach y al enfoque que mantienen los jóvenes hegelianos respecto de la religión, se conforma a partir de su distintiva lógica de la esencia. Feuerbach se refiere a la religión como alienación, precisamente porque es la apariencia de la esencia humana en algo distinto a lo humano, a saber, lo divino. Sin embargo, Marx critica a Feuerbach por no ver que la alienación es el resultado necesario del carácter contradictorio de la esencia humana impulsada hacia la religión:

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente (Marx, 1977b:666).

Es la división entre los seres humanos lo que necesariamente da pie para que aflore la religión: eliminar a los dioses no significa eliminar esas contradicciones. Este avance que contiene la lógica marxista de la esencia, hace que Marx se aleje del programa de los jóvenes hegelianos. Atacar la religión no significa que se enfrente el problema fundamental del cual la religión sólo es su expresión necesaria. De manera análoga, Marx rechazará posteriormente el análisis que hace Proudhon acerca de la relación entre valor y precio, rechazando, en consecuencia, el socialismo proudhoniano (y el del ricardianismo de izquierda).<sup>8</sup>

Hagamos un resumen del pensamiento de Marx respecto de la lógica de la esencia:

1) Existe una lógica de la esencia en situaciones que implican dualismos irreconciliables, como, por ejemplo, en el capitalismo, entre los aspectos privado y social del trabajo.

<sup>8</sup> H.G. Backhaus hace un seguimiento detallado de esta analogía (Backhaus, 1980: 108).

2) El dualismo que implica una lógica de la esencia no sólo es irreconciliable, sino irreconciliable hasta tanto el dualismo no sea superado. De esa manera, Marx rechaza la concepción de Hegel sobre cómo el concepto pretende reconciliar los opuestos heredados por la esencia.

3) La esencia debe aparecer como algo distinto a sí misma, por ejemplo, el trabajo abstracto (valor) debe aparecer como valor de cambio (dinero, precio) y la plusvalía debe aparecer como ganancia.

4) Ya que la esencia debe aparecer como algo distinto a sí misma, los esfuerzos por establecer la identidad de las apariencias con la esencia son, necesariamente, unilaterales (este aspecto entra en juego con la crítica que Marx hace a la propuesta proudhoniana de los "bonos horario" y, en general, respecto de los temas sobre valor-precio). Las apariencias son indispensables para la esencia, le pertenecen. De esta manera, una explicación científica no sólo va de la apariencia a la esencia (como lo hace Ricardo en su teoría del valor), sino de la esencia a la apariencia (como lo hace Marx en su explicación de la forma-valor). Incluso el uso de este tipo de lenguaje puede dar origen a interpretaciones equivocadas, ya que *la esencia es en realidad la totalidad de la figura lógica, las apariencias y aquello que necesariamente no aparece ("esencia")*. Así, el trabajo productor de valor y el precio pertenecen a una totalidad lógica.

5) Que la esencia *debe* aparecer como algo distinto a sí misma nos habla de sus defectos. Así, por ejemplo, el análisis de la forma-valor descubre que hay algo defectuoso respecto del valor. De esta manera, Marx asocia consistentemente la "lógica del tercer término" de la esencia con la relación y la enajenación.

6) Como Tony Smith señala en su texto *The Logic of Marx's "Capital"*, "un momento individual que forma parte de una esencia está completamente subordinado a la esencia que lo gobierna" (Smith, 1990:51). La lógica de la esencia se caracteriza por relaciones de dominación, dominación de parte de las abstracciones (un aspecto central en *El Capital*).

## 2. LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE MARX

Ahora me gustaría demostrar que la atención que puso Marx a la lógica de las categorías es tan vital para su crítica de la economía política como lo fue para su crítica de la filosofía. Comenzaré con algunos ejemplos que retomo de sus primeros trabajos sobre este tema, posteriormente mostraré en detalle algunas aportaciones maduras que aparecen en su crítica de la economía política.

## 2.1 Los primeros trabajos de Marx en economía política

Hacia la parte final del manuscrito inconcluso denominado "Trabajo alienado" de los *Manuscritos*, Marx hace una retrospectiva del curso que siguió su compromiso con la economía política:

*La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.*

Partiendo de la economía política hemos llegado al concepto de *trabajo enajenado (de la vida enajenada)*, como resultado del movimiento de la *propiedad privada*. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originalmente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano (Marx, MEF:80).

En este pasaje encontramos atisbos de la perspectiva madura de Marx acerca de que el trabajo productor de valor (esencia) aparece necesariamente como algo distinto a sí mismo, a saber, valor de cambio (apariencia). Más aún, aquí, Marx establece un vínculo entre la lógica de la esencia y la religión, como lo hará más tarde en su crítica a Feuerbach. Dos párrafos adelante, Marx vincula su interpretación del trabajo enajenado con una crítica preliminar, aunque explícita, a Proudhon:

La economía política parte del trabajo como de la verdadera sustancia de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon a favor del trabajo y contra la propiedad privada. Nosotros comprendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo enajenado consigo mismo*, y que la economía política sólo ha formulado las leyes del trabajo enajenado (Marx, MEF:80-81).

Lo que Marx trae a colación es la futilidad de tratar de eliminar la propiedad privada sin terminar con el dualismo que impregna al trabajo enajenado, de la misma forma que los jóvenes hegelianos no pudieron eliminar la sagrada familia sin revolucionar la familia terrenal. El trabajo enajenado aparece necesariamente como propiedad privada. La lógica de la esencia que opera en esta crítica inicial a Proudhon, se presenta nuevamente en la crítica que hace a los "bonos-horarios" proudhonianos que aparecen en los *Grundrisse*.

Los comentarios que Marx hace a James Mill contienen chispazos electrizantes de su tratamiento maduro sobre la relación precio-valor (de manera más específica, la relación precio de producción-precio de mercado) y de la forma-valor.<sup>9</sup> El pasaje donde aparece la relación valor-precio (precio de producción-precio de mercado) proporciona un ejemplo inicial sobresaliente de la lógica de la esencia que opera en Marx respecto de la economía política.

Mill —como en general toda la escuela de Ricardo— comete el error de formular la *ley abstracta*, sin mencionar el cambio o la abolición constante de esta ley, que es precisamente lo que le permite existir. Por ejemplo, si es una ley constante que los costos de producción determinan el precio (valor) en última instancia o, más bien, cuando periódicamente, casualmente, la oferta y la demanda se equilibran, también es una ley no menos *constante* que este equilibrio no se da; es decir, que valor [considero que "precio" es lo que Marx tiene aquí en mente] y costos de producción no se encuentran en una relación necesaria... De este movimiento *real*, del cual la ley no es más que un momento abstracto, casual y unilateral, los economistas modernos hacen algo accidental, inesencial (Marx, 1980b:125).

Marx no puede ser más explícito al dirigir su propia lógica dialéctica contra la versión tradicional que opera en la teoría del valor ricardiana: la ley en la cual los costos de producción determinan el valor no existe con independencia; sólo existe por virtud de la oscilación real de los precios, el "proceso *real*" que los ricardianos dejan de lado por considerarlo no esencial.<sup>10</sup>

He aquí la prefiguración del análisis que Marx hace de la forma-valor en *El Capital*:

La propiedad privada aparece, para las dos partes, como representante de una propiedad privada de otra naturaleza, como el *equivalente* de otro producto natural; la una representa la existencia de la *otra*, y la relación recíproca entre ellas hace de cada una el *sustituto* de la otra y de sí misma.

<sup>9</sup> Hacia el final del capítulo 1 consideró la relación entre valor-precio como aparece en el tercer capítulo de *El Capital* y la discusión del valor de mercado, precio de producción y precio de mercado que aparece en el tercer tomo.

<sup>10</sup> Cuando Marx escribe que los precios y los costos de producción "no se encuentran en una relación necesaria", parecería contradecir directamente mi afirmación de que hay una conexión necesaria entre la ley del valor y la oscilación de los precios. Sin embargo, considero que aquí quiere decir que un producto individual con cierto costo de producción no debe tener necesariamente cierto precio. Por el contrario, la no identidad del precio y la expresión monetaria de los costos de producción es la norma.

La existencia de la propiedad privada en cuanto tal se ha vuelto la de un *sustituto*, la de un *equivalente*. Ya no existe como unidad inmediata consigo misma sino solamente como referencia a *otra*... Su existencia como *valor* es distinta de su existencia inmediata, es exterior a su esencia específica; es una determinación *enajenada* de sí misma; es sólo un modo de existencia *relativo* de su esencia (Marx, 1980b:142).

Marx comenta de inmediato: "Corresponde a otro lugar la exposición de la determinación más precisa de este valor y de la manera en que se convierte en *precio*" (Marx, 1980b:142). Con todo y que Marx cumple con este compromiso en *El Capital*, algunas páginas adelante indica que el punto final de este examen preliminar de la forma-valor descansa en el dinero: "En el régimen del *dinero*... se hace manifiesto el dominio completo de la cosa enajenada *sobre* el hombre" (Marx, 1980b:145-146). Marx identifica claramente la lógica esencial del valor, que culmina aquí en dinero, con el dominio que ejercen las cosas abstractas sobre quienes desarrollan trabajo productor de valor: "Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la *cosa* sobre la *persona*, del producto sobre el productor" (Marx, 1980b:146).

## 2.2. La lógica de la esencia en operación: la teoría del valor de Marx

A pesar de que sigue teniendo partidarios la idea de que Marx simplemente asumió la teoría del valor ricardiana, se trata de un enorme malentendido. El hecho es que Marx supera la teoría ricardiana del valor. Observar la lógica de la esencia distintiva que prevalece en Marx nos permitirá ver cómo lo hace. En el siguiente pasaje Marx llama nuestra atención para observar las diferencias que mantiene respecto de la teoría ricardiana del valor trabajo:

Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, tratan la forma del valor como una cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía (C.I.1:98, nota 32).

Al trabajar sobre la *forma-valor*, la teoría de Marx supera la dependencia que tenía la teoría clásica respecto del modelo clásico de esencia y apariencia, que no puede mostrar cómo la esencia (valor) debe aparecer (como dinero).

Otro elemento que permite distinguir la teoría dialéctica de Marx de la teoría ricardiana se encuentra al inicio del párrafo del primer capítulo de *El Capital* titulado "La forma de valor o el valor de cambio":

De lo que aquí se trata, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de esa forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece (C.I. I:59).

Marx declara su intención dialéctica de colocar la categoría dinero dentro del campo más extenso de la teoría del valor. No sólo es el valor de cambio la forma necesaria como aparece el valor, el dinero es necesariamente la forma final del valor de cambio.

Marx presenta su teoría del valor en dos movimientos: primero se desplaza del valor de cambio hacia el valor, esto es, de la apariencia a la esencia subyacente que explica su comportamiento; después, en el análisis de la forma-valor, Marx demuestra por qué es necesario que el valor aparezca como algo distinto de lo que es, como valor de cambio, una cosa (dinero). La exposición, en la sección 2 sobre el doble carácter del trabajo que produce mercancías, une los dos movimientos (que se encuentran en las secciones 1 y 3 del primer capítulo de *El Capital*, respectivamente).

No hay nada particularmente dialéctico en el primer movimiento. Marx comienza con la relación ordinaria de intercambio:

Tomemos otras dos mercancías, por ejemplo el trigo y el hierro. Sea cual fuere su relación de cambio, ésta se podrá representar siempre por una ecuación en la que determinada cantidad se equipara a una cantidad cualquiera de hierro, por ejemplo: 1 *quarter* de trigo = *a* quintales de hierro. ¿Qué denota esta ecuación? Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas, tanto en 1 *quarter* de trigo como en *a* quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera (C.I. I:45-46).

¿Qué es esa "tercera cosa"? Es el valor, "una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado", una "sustancia social":

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del

trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado...

Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humano sin consideración de la forma en que se gastó la misma... En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores (C.I.1:46-47).

Existe un paralelismo sorprendente, no accidental, entre este pasaje y aquel donde Descartes anota sus conclusiones respecto del trozo de cera que se funde en una gota.<sup>11</sup> Descartes y Marx enfrentan enigmas similares: ¿cómo es que dos objetos totalmente distintos en sus cualidades sensibles —el trozo y la gota de cera— pueden ser lo mismo? ¿Cómo dos mercancías cualitativamente distintas pueden ser idénticas en términos de valor? Descartes resuelve su dificultad recurriendo a las cualidades primarias de la sustancia material: cualidades no sensibles, no imaginables y únicamente cognoscibles por el entendimiento puro. Marx recurre a la “objetividad espectral” de esa “sustancia social”, el valor de mercancías conmensurables. Así, para Descartes el residuo de cera que permanece una vez abstraídas todas las cualidades secundarias y todo aquello que la hace ser cera, es algo totalmente abstracto e intelectual (nada sensible o intuitivo). De igual manera, para Marx la forma en que dos mercancías son idénticas, esto es valor, es algo abstracto en última instancia —el producto de un proceso social de abstracción— que no contiene ni un grano de valor de uso concreto o de trabajo útil.

Este primer movimiento atrapa el pensamiento no dialéctico respecto de la esencia y la apariencia, al cual queda confinada la teoría ricardiana del valor. No así para el segundo movimiento, que responde a la pregunta que nunca se hace la teoría ricardiana: ¿por qué el valor aparece en la forma de valor de cambio? Marx prepara la respuesta a esta cuestión penetrando más en la naturaleza del trabajo cuya “gelatina” es el valor. El punto crucial en esta preparación está en reconocer que tanto el valor como el trabajo productor de valor son abstracciones, “seres de reflexión”, más que algo inmediato, natural o sensible.

De la misma forma que la mercancía posee un carácter dual, valor de uso y valor de cambio, el trabajo que produce mercancías es dual:

<sup>11</sup> Véase el pasaje ya citado: Descartes, 1980:6.

El trabajo sastreril y el textil son elementos constitutivos de los valores de uso chaqueta y lienzo, merced precisamente a sus cualidades diferentes; son sustancia del valor chaqueta y del valor lienzo sólo en tanto se hace abstracción de su cualidad específica, en tanto ambos poseen la misma cualidad, la del trabajo humano (C.I.1:55).

Ya en la sección I de *El Capital*, Marx había investigado la naturaleza de este "trabajo humano" abstracto. El trabajo que se petrifica como valor es trabajo abstracto en el sentido "fisiológico", esto es, gasto de fuerza de trabajo humano sin importar que haya un fin definido. Pero para que una hora de trabajo cuente como una hora en términos de valor, debe cumplir varias condiciones:

1) Debe ser una hora de "trabajo simple promedio"; horas de trabajo complejo cuentan por más. Y, lo que cuenta como una hora de trabajo simple promedio varía históricamente, no está determinado naturalmente.

2) Para ser "socialmente necesaria", la hora de trabajo debe producir la cantidad de mercancías equivalente al número de mercancías producidas en una hora promediada entre todos los productores de la misma mercancía. Una hora de trabajo que produce más mercancías que el promedio cuenta como un valor mayor y viceversa.

3) Una hora de trabajo que es socialmente necesaria en términos del inciso 2) es socialmente necesaria en un sentido posterior —uno que construye la demanda en el propio concepto de valor— sólo si la demanda por ese tipo de mercancía cubre la oferta. Si la oferta de una mercancía excede la demanda, una hora de trabajo de dicha mercancía que es socialmente necesaria en términos del inciso 2) produce menos que una hora valor y viceversa. Esta tercera consideración implica una relación coconstitutiva entre valor y precio,<sup>12</sup> un elemento profundamente no ricardiano de la teoría del valor de Marx.<sup>13</sup> De acuerdo con la teoría de Ricardo, los precios son la variable totalmente dependiente de los insumos del trabajo, construida en un sentido técnico. En la teoría ricardiana no hay lugar para una dialéctica del valor y el precio.

<sup>12</sup> Paul Mattick Jr., escribe: "El 'trabajo abstracto' en el sentido de Marx es indefinido, excepción hecha cuando está en relación con un sistema de precios" (Mattick Jr., 1981:777). En un tenor similar, Guglielmo Carchedi escribe: "... los precios no están determinados por los valores, antes al contrario son su forma concreta de existencia" (Carchedi, 1986:201).

<sup>13</sup> Como señala Carchedi: "La diferencia básica entre la noción marxista y neoricardiana del valor es que para esta última el valor es trabajo incorporado y está determinado por las relaciones técnicas de producción, independientemente de la demanda" (Carchedi, 1988:96).

Estas tres consideraciones quieren decir que la teoría del valor de Marx no puede ser interpretada como una teoría del trabajo en ningún sentido ordinario o naturalista. El trabajo que se consume en la producción de cualquier mercancía particular, el “trabajo incorporado”, no determina el valor de esa mercancía<sup>14</sup> (por las tres razones antes aludidas).<sup>15</sup> El valor no es un concepto apropiado para todo trabajo humano—como en la teoría naturalista. Sólo es válido si las condiciones 1) a 3) se cumplen; esto es, en sociedades competitivas de mercado donde todos los bienes se producen como mercancías. *Valor* es el término que utiliza Marx para la forma específica, enigmática y oculta que el trabajo toma bajo el capitalismo. No pudo haber sido más explícito en este pasaje de la *Contribución a la crítica de la economía política*:

Puesto que, de hecho, el valor de cambio de las mercancías no es otra cosa que la relación de los trabajos de los individuos entre sí en cuanto trabajo igual y general, que no es sino la expresión material de una forma específicamente social del trabajo, resulta una tautología decir que el trabajo es la *única* fuente de valor de cambio y, por ende, de la riqueza, en la medida en que la misma consta de valores de cambio (CCEP:18).<sup>16</sup>

Al considerar la forma específicamente social del trabajo en el capitalismo, la teoría del valor de Marx es, en definitiva, de diferente hechura que la teoría

<sup>14</sup> Que la de Marx no es una teoría del “trabajo incorporado”, queda claro en su polémica contra Proudhon y los *bonos horario*. Esto lo discutiremos más adelante.

<sup>15</sup> Geert Reuten, que distingue los modelos esencia-apariencia de acuerdo con los mismos lineamientos que sigo entre “dialéctica ontológica” y “dialéctica conceptual”, se preocupa de que algunos “teóricos del trabajo abstracto” puedan seguir insertos en una teoría del “trabajo incorporado”. Esto podría suceder si uno piensa que el trabajo productor de valor es “trabajo abstracto” en “sentido fisiológico”, del que Marx escribe: “Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico...” (C.I.1:57). Entonces, si uno caracteriza el trabajo productor de valor dejando de lado las tres condiciones que se examinaron con anterioridad, uno puede terminar suscribiendo una teoría del trabajo abstracto incorporado que no se separa del modelo clásico, u ontológico, de esencia-apariencia y, por tanto, no se aparta de la sombra del árbol ricardiano. Como observa Paul Mattick Jr., incluso el neoricardiano Ian Steedman insiste en que es “trabajo abstracto incorporado” lo que los neoricardianos suman al calcular los valores del trabajo (Mattick Jr., 1981:776-777). Reflexionar sobre las consecuencias que traen consigo las tres características del trabajo creador de valor que acabamos de considerar, se fuerza en nosotros el modelo dialéctico de esencia-apariencia y, con ello, la posibilidad de abandonar el modelo del trabajo incorporado. Véase el artículo de Reuten que aparece en este libro.

<sup>16</sup> Dos párrafos después Marx simplemente escribe: “...el trabajo que crea valor de cambio es una forma específicamente social de trabajo” (CCEP:19).

clásica del trabajo que culmina en Ricardo. Marx describe su caracterización acerca de la naturaleza dual del trabajo productor de mercancías como “el eje [*Sprungpunkt*] en torno al cual gira la comprensión de la economía política” (C.I.1:51). El que reconozca que el valor y el trabajo productor de valor son abstracciones que dependen del proceso *real* de abstracción que transpira la producción y distribución capitalistas —nada que ocurra de manera natural, sensorialmente— se acerca a la afirmación planteada por Hegel de que las cualidades secundarias y primarias de Descartes no son similares en términos lógicos: la primera es inmediata, la segunda es reflexiva. Hegel nos enseña que la materia no es alguna sustancia por debajo de las apariencias, que sólo *sucede*, que no es observable; por el contrario, no es algo en el modelo de las cosas sensibles. La materia es un ser de reflexión, una esencia en el sentido dialéctico, esto es, el tipo de ser que debe aparecer como algo distinto a lo que es. La diferencia entre las teorías del valor de Marx y Ricardo sigue esta línea: *el trabajo productor de valor es lógicamente distinto al trabajo concreto*. Este último es inmediato, sensorial, particular; el primero es reflexivo, abstracto, universal. Debido a que es una abstracción, un ser de reflexión, el valor no puede aparecer de forma inmediata, debe aparecer como algo distinto a lo que es.<sup>17</sup> El dinero prueba ser la forma necesaria como aparece el valor —y ser necesario para la existencia del valor— y aun así no es valor. En efecto, no hay una *medida fija de valor*, físicamente existente (y no puede haber ninguna).<sup>18</sup>

En su exposición de la teoría del valor, respecto del paso del primero al segundo movimiento, Marx señala, “El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor...” (C.I.1:47). Lo que tenemos aquí es una incontrovertible afirmación de la necesidad, una de muchas, de parte de Marx.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Chris Arthur vincula también la teoría de la forma-valor de Marx con su postura de rechazo al modelo clásico de esencia-apariencia: “Si no se reconoce la necesidad de una forma material de la aparición del valor, entonces la teoría del valor no es otra cosa que un esencialismo metafísico” (Arthur, 1979a:68).

<sup>18</sup> Geoffrey Pilling lo plantea en estos términos: “De hecho, quienes piensan que puede haber alguna medida invariable de valor no entienden la naturaleza del capital” (Pilling, 1980:194). Para este autor, Ricardo es uno de ellos, pues: “No es accidental que no haya indicio alguno de la noción de fetichismo en el trabajo de la que bien podría denominarse ‘Escuela de Sraffa’, que ha regresado a Ricardo para buscar algunas respuestas ante la crisis actual de la teoría económica. Ha sido precisamente esta escuela la que ha buscado una solución en lo que hemos tratado de mostrar como un problema mal entendido —a saber, la búsqueda de una medida abstracta del valor—, sea una mercancía ‘estándar’ o una mercancía ‘compuesta’” (Pilling, 1980:195-196).

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, la primera nota a pie de página del capítulo 3 del tomo I de *El Capital*. Más adelante en ese capítulo Marx escribe: “La forma del precio lleva implícita

La necesidad aquí implicada no es la tautología producto de la deducción ni la necesidad causal. Las aseveraciones dialécticas de esta especie de necesidad no son tautológicas ni causales.<sup>20</sup> ¿Qué justificación proporciona Marx para afirmar este tipo particular de necesidad? La respuesta se encuentra en la sección 3 de *El Capital* "Sobre la forma-valor". En ésta, Marx revela con exactitud cómo la investigación sobre el carácter dual del trabajo productor de mercancía prepara el camino para la aparición de la forma-valor.

En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor. Si recordamos, empero, que las mercancías sólo poseen objetividad como valores en la medida en que son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano; que su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social, se comprenderá de suyo [*so versteht sich auch von selbst*], asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías (C.I.1:58).

*Una vez que reconocemos lo que el valor es, a saber, una objetividad abstracta, reflexiva, "social", es evidente que no puede tener una apariencia inmediata.* Aquí, la necesidad descansa —como en la crítica de Hegel a Descartes— en reconocer las diferentes lógicas de la inmediatez y reflexión.

Marx inicia el análisis de la forma-valor con su forma más simple: "x mercancía A vale y mercancía B". La característica seminal de esta expresión de valor es su polaridad. La mercancía A expresa su valor en la mercancía B; A es activa y B es pasiva. La mercancía B es el espejo donde la mercancía A se reconoce a sí misma por primera vez como un valor. El valor de A no puede aparecer en A misma, sólo puede ser expresado relativo a A en otra mercancía.<sup>21</sup>

---

la enajenabilidad de las mercancías por el dinero y la necesidad de esa enajenación [*Vermisserung*]" (C.I.1:126). Aseveraciones de este tipo de necesidad se encuentran en varios pasajes de la obra de Marx ya citados en ese capítulo.

<sup>20</sup> Tony Smith está en lo cierto al insistir en que "La teoría de Marx, como la de Hegel, implica aseveraciones de una necesidad sistemática" (Smith, 1990:38).

<sup>21</sup> Samuel Bailey, crítico de la teoría ricardiana y que con la de Marx estaba hasta cierto punto impresionado, observó esta polaridad necesaria en la expresión del valor: "Es imposible determinar o expresar el valor de una mercancía si no es por medio de una cantidad de otra mercancía" (Bailey, citado en Backhaus, 1980:106).

No me es posible, por ejemplo, expresar en lienzo el valor del lienzo. *20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo* no constituye expresión alguna de valor. La igualdad, por el contrario, dice más bien: 20 varas de lienzo no son otra cosa que 20 varas de lienzo, que una cantidad determinada de ese *objeto para el uso* que es el lienzo. El *valor* del lienzo, como vemos, sólo se puede expresar *relativamente*, es decir, *en otra mercancía* (C.I. I:60).

Así, Marx habla de la mercancía A en tanto que forma relativa de valor. La mercancía B, en la cual se refleja el valor de A, es la forma de equivalente. Reconocer estas dos formas como necesariamente polares resulta crucial para el análisis de la forma-valor.

La forma-valor es un imán social: la forma relativa de valor y la forma de equivalente son extremos que se pertenecen mutuamente y, sin embargo, se excluyen también de manera mutua. Decir que la expresión de valor es necesariamente polar, significa que la expresión de valor requiere de una relación refleja. El uso reiterado que hace Marx de la expresión "reflejar" o "valor-reflejado", para caracterizar la mercancía en forma de equivalente, pone de relieve este rasgo. La polaridad de la forma-valor apunta hacia la lógica de la esencia. En tanto que esencia del valor de cambio, el valor debe manifestarse en algo distinto a sí mismo.

Para apreciar en su totalidad la caracterización que hace Marx de la forma-valor, debemos recordar que la esencia implica enajenación, y aparece sólo porque se manifiesta a sí misma en algo que no es ella misma (mediante la alienación). El valor se reconoce a sí mismo sólo en el reflejo de sí mismo en otro objeto. El trabajo que produce valor es trabajo enajenado. Que la lógica del valor siga el patrón de la enajenación es una herencia religiosa, en el sentido de la crítica que hace Marx. Al discutir la forma relativa del valor, Marx hace referencia explícita a la crítica que lanza contra Feuerbach:

En su igualdad con la chaqueta [el lienzo, en tanto que forma relativa de valor] manifiesta su carácter de ser valor, tal como el carácter ovejuno del cristiano se revela en su igualdad con el cordero de Dios (C.I. I:64).

El cristiano sólo alcanza su realización cuando es reflejo del cordero de Dios, por lo cual, la naturaleza del cristiano que queda revelada es la de una oveja. Para Marx la enajenación religiosa del cristiano es la expresión necesaria de su naturaleza ovejuna. De la misma forma, el hecho de que la mercancía exprese su valor únicamente mediante otra mercancía manifiesta la enajenación del trabajo que la produce.

En este contexto habría que subrayar el "debe" de la afirmación hegeliana: "la esencia debe aparecer". La esencia se limita a aparecer porque contiene en

igualdad que encuentran en el intercambio de valores equivalentes. Marx señala que los socialistas utópicos o “burgueses” no sólo querían el pastel, sino comerse todo o, como él mismo lo pone en relación con John Gray, “Los productos deben ser producidos como mercancías, pero no intercambiables como tales” (CCEP:71). Estos “socialistas no científicos” simplemente no tienen la capacidad de aprender las relaciones lógicas que articulan las categorías de mercancía, valor y precio.

## 2.4 La lógica del capital

La lógica de la circulación simple de mercancías que acabamos de examinar, se ajusta tanto a la lógica hegeliana de la esencia como a la de Marx. Ahora sostengo que Marx presenta deliberadamente al capital en términos que evocan el tratamiento que durante su juventud le dio a la lógica del concepto de Hegel y, consecuentemente, refuerza la crítica acerca de que la lógica del concepto de Hegel es una “espada de madera”, una reconciliación defectuosa que deja los elementos contrarios en mutua oposición.<sup>24</sup>

Cuando Marx habla del valor en la esfera de la circulación simple, habla de “sustancia” (social). No obstante, describe al capital con frases como “sujeto automático”, “el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso”, “sujeto dominante de tal proceso” y “sustancia en proceso, dotada de movimiento propio”. En el concepto de capital, la sustancia se revela a sí misma como sujeto, aunque uno automático. Aquí, Marx trae a colación la crítica que Hegel le hace a Spinoza por concebir al absoluto como sustancia y no como sujeto.

Al hacer una comparación de los dos siguientes párrafos —el primero, la descripción que hace Hegel del infinito pensado en el nivel lógico del concepto; el segundo, una descripción del capital en el *Urtext* de Marx— se deja ver qué estaba en la mente de Marx al identificar la lógica del capital con la lógica del concepto de Hegel.

Sólo [*erst*] el infinito verdadero, que se coloca a sí mismo como finito, al mismo tiempo va más allá de sí mismo en tanto que otro y permanece ahí, dado que es otro, en unidad consigo mismo (Hegel, 1962:183).

<sup>24</sup> Como me lo han hecho notar Jeanne A. Schuler, Tony Smith y Geert Reuten, hay buenas razones para dudar con respecto de que la lógica del concepto de Hegel se aplique al capital. Yo mismo tengo mis sospechas, sin embargo, aquí me limito a hacer lo que el propio Marx se vio haciendo con Hegel en *El Capital*, no a plantear si estaba justificado a hacerlo.

Es preciso que su ingreso mismo [del dinero] en la circulación sea un momento de su permanecer en sí mismo, y su permanecer en sí mismo un ingreso en la circulación (CCEP:262).

Marx subraya la identidad de la circulación simple con la lógica hegeliana de la esencia y de la circulación del capital con la lógica hegeliana del concepto (como él la concibió), al apelar a la asociación del judaísmo con la primera y al cristianismo con la segunda. Al mismo tiempo, estas asociaciones traen a colación que, para Marx, el concepto hegeliano es tan “religioso” como es esencia. La asociación del capital con la cristiandad no puede ser más explícito que en este pasaje:

Como valor originario se distingue de 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 sola persona—, puesto que sólo en virtud del plusvalor de £ 10, las £ 100 adelantadas se transforman 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 (C.I.1:189).

Un poco antes de este párrafo, Marx contrasta la lógica de la circulación simple y la circulación del capital con aquellas del judaísmo y el cristianismo, respectivamente:

El capitalista sabe que todas las mercancías, por zarrapastrosas que parezcan o mal que huelan, en la fe y la verdad son *dinero*, judíos interiormente circuncidados, y por añadidura medios prodigiosos para hacer del dinero más dinero (C.I.1:189).

El hecho de que en *El Capital* Marx se empeñe en asociar la lógica del capital con la lógica del concepto de Hegel y con el cristianismo, demuestra la permanente relevancia que tienen sus escritos de juventud para la crítica madura de la economía política, particularmente para su teoría del capital.

Recuérdese que Marx escribió que la lógica de Hegel es el resultado necesario de la totalidad de su filosofía gobernada por el pensamiento abstracto: la lógica es necesariamente la forma de manifestación del pensamiento abstracto —justo como el dinero es la forma necesaria de aparición del trabajo abstracto desempeñado bajo las condiciones del capitalismo.<sup>25</sup> “La lógica es el dinero del espíritu”.

<sup>25</sup> Véase *supra* la discusión desarrollada en el subinciso “Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844”.

Avanzar en las consecuencias que producen estas asociaciones arroja luz sobre el significado que tiene la lógica dialéctica de la forma-valor para la teoría del capital de Marx. Al mismo tiempo que Marx critica a Hegel en la última parte de los *Manuscritos*, explora la lógica del valor, incluida, por supuesto, la lógica del capital. Como vimos con anterioridad, Marx asocia la externalización [enajenación] de la idea lógica en la naturaleza y el espíritu con el proceso de valorización, por medio del cual el dinero se transforma en capital. Nótese ahora que en ambos casos el ciclo comienza —y termina— no con el pensamiento abstracto o el valor, sino con sus formas de aparecer necesarias, la lógica y el dinero. Esto nos indica que la lógica dialéctica de la esencia y del valor ya estaban integradas en la concepción que Marx tenía de la filosofía del espíritu de Hegel y su teoría del capital. Mientras el valor lucha por expandirse en una espiral sin fin, el capital no es dinero, tampoco un proceso de producción, ni ninguna mercancía. Lo que nos ha enseñado nuestra exploración de la teoría del valor de Marx, es que en tanto categoría de valor, el capital mismo es necesariamente algo no-manifiesto, no observable, y debe aparecer como algo distinto a lo que es. Lo que distingue al capital de la lógica del valor a nivel de la circulación mercantil simple es que, a pesar de no ser idéntico a ninguno de ellos, se reconoce en el dinero, en la producción y en las mercancías. La fórmula  $D-M-D'$  (o más plenamente  $D-M \dots P \dots M'-D'$ ) es necesariamente la forma de aparición del capital.<sup>26</sup>

Esta incrustación de la lógica dialéctica de la forma-valor en la introducción del concepto de capital de Marx, implica que su teoría del capital es tan profundamente posricardiana como lo es su teoría del valor. Sin tener conciencia del significado de la forma social, la teoría ricardiana del capital coloca la producción capitalista como “la producción de mercancías por medio de mercancías”, o  $M \dots P \dots M'$ . Lo que determina la teoría de la producción capitalista de Marx no son las cantidades físicas de las condiciones técnicas de producción ni los salarios reales, como sí lo hace la teoría ricardiana, sino sumas de dinero —forma necesaria de aparecer del valor— invertidas en capital.<sup>27</sup> Así, las lecciones de lógica que Marx aprendió de Hegel son centrales para la superación de la teoría ricardiana del valor, ya sea a nivel de la circulación simple o del capital.

<sup>26</sup> Esta es una extensión natural de los vínculos que señalé con relevancia a la crítica que hace Marx de Hegel en los *Manuscritos*; fue Martha Campbell quien me ayudó a observar este aspecto.

<sup>27</sup> Véase Moseley, 1993.

## LA DIALÉCTICA DE LA FORMA DEL VALOR O LA GÉNESIS LÓGICA DEL DINERO

Mario L. Robles Báez

La presentación de la forma del valor de Marx es una de las partes más difíciles de su crítica de la economía política y uno de los pasajes más claramente dialécticos que aparecen en *El Capital*. Aún hoy, la dialéctica de la forma del valor de Marx no ha sido tratada de manera adecuada. El artículo "Zur Dialektik der Wertform", de Backhaus (1969), puede ser considerado como uno de los primeros trabajos que han tenido influencia entre los académicos marxistas para llamar su atención sobre la forma-valor. Después de la publicación de este artículo, un número amplio de marxistas empezaron a apreciar la importancia de la dialéctica de la forma en la teoría del valor de Marx y, por tanto, en su teoría del dinero. Entre aquellos marxistas que han desarrollado algunos de sus trabajos de investigación sobre la dialéctica de la forma del valor se encuentran Arthur (1979, 1993), Zelený (1980), Eldred y Hanlon (1981), Fausto (1983, 1997), Dussel (1985), Uchida (1988), Williams (1989), Smith (1990), Murray (1993) y Robles (1997a, 1998). Para todos, la dialéctica hegeliana desempeña un papel central en la construcción de la forma dinero de Marx.

El objetivo de este trabajo es realizar un acercamiento a la *dialéctica de la forma del valor* de Marx, cuya presentación se encuentra en el parágrafo 3 del capítulo 1 del tomo I de *El Capital* y en dos textos de la primera edición alemana: la versión original del capítulo 1, "La mercancía", y el apéndice titulado "La forma de valor". Esta dialéctica es la *génesis lógica del dinero*, es decir, el desenvolvimiento lógico que nos conduce al dinero (precio) como la forma de existencia inmediata (o de apariencia) del valor a partir de la forma más simple que se presenta en la relación entre dos mercancías; un desenvolvimiento en el que la relación contradictoria de las dos determinaciones de las mercancías se desdobra en mercancías y dinero.

En la primera parte de este trabajo se analizan algunos aspectos del contexto y el método lógico de la presentación de las formas del valor de Marx. La segunda parte presenta el desenvolvimiento de las relaciones dialécticas de las

formas del valor, que partiendo de la forma más simple y abstracta de valor, derivan en aquellas que son progresivamente más complejas y culminan con la forma dinero. Espero mostrar que en ese desenvolvimiento Marx no sólo utilizó las categorías dialécticas de "lo Uno y los Muchos", "Repulsión y Atracción" y la "Medida" de la doctrina del Ser, sino, además, otras categorías que pertenecen a las doctrinas de la Esencia y el concepto de la *Lógica* de Hegel. A lo largo de este trabajo se discuten críticamente las interpretaciones que autores como Benetti y Cartelier, William, Eldred y Nalón, y Zelený tienen sobre aspectos cruciales de la presentación de Marx. Este es un trabajo que conjunta y amplía otros dos trabajos publicados con anterioridad (Robles, 1997 y 1998).

#### 1. SOBRE EL CONTEXTO Y EL MÉTODO LÓGICO DE LAS FORMAS DE VALOR

En *El Capital*, la presentación de la génesis lógica del dinero de Marx se encuentra localizada en el párrafo 3 del capítulo 1 del tomo I, que aparece después de la presentación de la categoría de mercancía, y sus dos determinaciones, y antes de la del concepto de capital-en-general. En la estructura lógica del tomo I, esta localización de la génesis del dinero responde a una presentación dialéctico-sistemática de las formas que toma el valor, procediendo de la forma más simple y abstracta a las formas más complejas y concretas. En el capítulo 4, el valor es puesto en su forma más desarrollada, es decir, como sujeto capital. En cuanto sujeto, el capital es definido aquí como un valor que se valoriza a sí mismo, es decir, un valor en proceso que se mantiene e incrementa a sí mismo al asumir alternativamente las formas de dinero y mercancías. La importancia de la forma dinero reside aquí en que, para Marx, ésta es la *forma universal y autónoma de existencia del valor* en cuanto capital; una forma en la cual el capital, a lo largo de su propio ciclo de vida, comprueba su identidad consigo mismo en todo momento. Como "en el capital la sustantivación del valor se manifiesta en una potencia mucho más elevada que en el dinero", la presentación del concepto de capital, dice Marx, "*presupone* ya el pleno desarrollo del valor de cambio de la mercancía y, por tanto, su sustantivación en dinero" (TSPV: III:116). Por esto, el dinero como primera forma de autonomización del valor es una categoría más simple y abstracta que la forma de capital. Esta es la razón por la que la presentación de la forma dineraria del valor antecede a la del capital.<sup>1</sup> Pero, como el dinero en cuanto dinero es la

<sup>1</sup> El lugar que Marx asigna al dinero en la estructura lógica de *El Capital* es paralelo, hasta cierto punto, al que Hegel asigna a la medida en la doctrina del Ser de la *Lógica*; al igual que la sección sobre la medida (que incluye un capítulo sobre el pasaje a la

forma final del valor (de cambio) de las mercancías, es decir, una forma en la que no sólo se sustantiva y se vuelve autónomo el ser de las mercancías en cuanto valores, sino además provee su medida definitiva y, por tanto, establece la conmensurabilidad de las mercancías como manifestaciones del trabajo social;<sup>2</sup> la forma dineraria del valor presupone, a su vez, la forma de mercancía con sus dos determinaciones: valor de uso y valor (de cambio). La mercancía en cuanto forma de valor es así una categoría más simple y abstracta que la de dinero. Por eso, Marx presenta la categoría de mercancía antes que la de dinero. Eso implica que sólo en el contexto de la presentación del concepto de capital, las categorías de valor, mercancía y dinero, y su relación dialéctica, tengan un significado.

En *El Capital*, la presentación del pasaje de la mercancía al dinero está dividida en dos movimientos que responden a la relación dialéctica entre esencia y apariencia: el primero va del valor de cambio (apariciencia) al valor (esencia) y el segundo del valor (esencia) a la forma dineraria del valor (forma de apariencia).<sup>3</sup> En relación con el *primer movimiento*, primero debemos señalar que Marx identifica al valor de cambio con la forma de valor;<sup>4</sup> es decir, el valor de cambio como la forma de apariencia del valor de las mercancías. Sin embargo, como el valor no ha sido puesto todavía, su presentación no comienza con el valor de cambio como una forma de valor *puesta*, sino como su *forma de apariencia inmediata*, es decir, como una relación cuantitativa entre valores de uso distintos,<sup>5</sup> en la que su fundamento, es decir, el valor, está *presupuesto*. De aquí

---

esencia) precede a la doctrina de la esencia en la *Lógica*, en el capítulo 4 de *El Capital* la presentación de la forma dinero del valor precede a la de la transición a la esencia del capital.

<sup>2</sup> Esto es planteado por Marx en el siguiente pasaje de *Teorías sobre la plusvalía*: "Por eso, en cuanto a la existencia de la mercancía como *dinero* no sólo hay que destacar que las mercancías se dan en el dinero una determinada *medida* de sus magnitudes de valor —en cuanto expresan todo su valor en el valor de uso de *la misma* mercancía—, sino, además, que se presentan todas como existencia del trabajo social, general abstracto; una forma en la que todas poseen la misma forma; todas aparecen como encarnación directa del trabajo social; y, en cuanto tal, todas ellas, como efecto de la existencia del trabajo social, son *directamente cambiables* —en proporción a su magnitud de valor— por todas las otras mercancías..." (TSPV, III:120).

<sup>3</sup> Este doble movimiento es sugerido por Murray en el ensayo que antecede a éste.

<sup>4</sup> El encabezado del párrafo 3 del capítulo 1 del tomo I así lo señala: "La forma de valor o el valor de cambio".

<sup>5</sup> "En primer lugar, el valor de cambio se presenta como *relación cuantitativa*, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar" (C.I.1:45).

que su presentación comience con el movimiento que conduce del valor de cambio, como una forma de apariencia *inmediata* del valor de las mercancías, al valor como el contenido que lo fundamenta.<sup>6</sup> Al final de este movimiento, el valor resultará ser el contenido del cual el valor de cambio será, dice Marx, “el modo de expresión, o ‘forma de manifestarse’” (C.I.1:45, agregado b). Es crucial señalar que al final de este movimiento el valor estará y no estará puesto. Estará puesto como valor presupuesto. El hecho de que el valor esté presupuesto no anula que sea el contenido del valor de cambio. No estará puesto porque le falta ser determinado socialmente; lo que sólo sucederá con la posición de la forma dineraria del valor. Este momento, más analítico que sintético, constituye el movimiento que precede a la presentación de las formas de valor.

Es así que, sólo después de que el valor ha sido puesto como el contenido del valor de cambio de las mercancías, Marx puede desplegar el desenvolvimiento dialéctico-sistemático de las formas de valor (de cambio), que culmina con el dinero como la forma de *existencia social inmediata* y autónoma del valor de las mercancías. Lo primero que debemos señalar es que la igualdad de valor que se constituye por medio del primer movimiento es, para Marx, una igualdad de esencias.<sup>7</sup> Esto nos remite a la dualidad esencia-forma de la *Lógica* de Hegel. Lo que funda es la esencia (valor) y lo fundado es la forma (valor de cambio). Como una esencia que no puede aparecer en sí misma ni reflejarse en la misma mercancía que lo contiene,<sup>8</sup> el valor “como un ser de *reflexión*, una esencia en sentido dialéctico... debe aparecer como una otra cosa diferente de sí mismo” (Murray, 1993:51). Si no fuera así, el dinero sería superfluo. Eso significa que el valor sólo puede aparecer o reflejarse en, y por tanto, existir socialmente a partir de, una *forma material* diferente a la de la mercancía que lo porta; una forma en que de manera necesaria se manifieste y ponga a sí mismo. Pero, como sólo se tienen aquí mercancías, esta posición únicamente puede lograrse al manifestarse “en la relación social entre diversas mercancías” (C.I.1:58). Como ninguna mercancía puede expresar su propio

<sup>6</sup> Este movimiento es, al mismo tiempo, una reducción a la sustancia del valor, es decir, el trabajo abstracto.

<sup>7</sup> Al referirse a Aristóteles en el capítulo 1 del tomo I de *El Capital*, Marx dice que “Aristóteles advierte además que la *relación de valor* en que se encierra esta *expresión de valor*, implica a su vez el hecho de que la casa se equipare cualitativamente al lecho, y que sin tal *igualdad de esencias* no se podría establecer una relación recíproca, como magnitudes commensurables, entre esas cosas que para nuestros sentidos son diferentes” (C.I.1:73).

<sup>8</sup> “De ahí que por más que se dé vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor” (C.I.1:58).

valor en sí misma, es decir, en su propio *otro* que es su propia forma material, el valor de "una" mercancía tiene que reflejarse en su *otro de otra* que sea lo mismo que ella, es decir, en la *forma material* (el *valor de uso*) de "una" "otra" mercancía. Esto implica que el valor de las mercancías no se manifiesta por medio de la relación consigo misma, sino por medio de una *relación negativa consigo misma*. Los valores de las mercancías así puestos devienen formas de valor (de cambio), cuya forma final unificada será la forma dinero; forma que será al mismo tiempo su medida (externa) definitiva. En términos de la dialéctica de la materia y de la forma, este movimiento nos conduce a la posición de la forma (valor) en la materia (valor de uso) o, en otros términos, al dinero como la materialización de la forma. Esto implica la inversión del primer movimiento (la reducción de la forma fenomenal a su fundamento) en un *segundo movimiento* que conduce de regreso "al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor" (C.I.1:47). Este movimiento inverso, más sintético que analítico, constituye el desenvolvimiento *dialéctico de las formas de valor* (de cambio) o la *génesis del dinero*.

Es precisamente el movimiento dialéctico de la *posición* del valor de las mercancías, en cuanto forma dinero y, por tanto, la *posición de su existencia social* a partir de su *reflexión objetiva* que se establece en la relación entre las mercancías, el objetivo de la presentación de las formas de valor de Marx en cuanto momentos de la génesis de la forma de dinero:

De lo que aquí se trata,... es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber: la de dilucidar la *génesis* de [la] forma dineraria, siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la relación de valor existente entre las mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero. Con lo cual, al mismo tiempo, el enigma del dinero se desvanece (C.I.1:59).

En este pasaje, Marx claramente indica que su presentación de la génesis de la forma dineraria del valor corresponde a la presentación dialéctico-sistemática de las *expresiones de valor* o formas de valor contenidas en la relación de valor entre las mercancías, que culminan con esta forma. Como todo movimiento dialéctico-sistemático, este segundo movimiento es guiado por una cadena lógica de expresiones de valor, en cuanto momentos constitutivos de la forma dineraria, que se mueve de la forma más simple (es decir, la forma simple o singular de valor), derivando a aquellas que son progresivamente más complejas (es decir, la forma total o desplegada y después la forma general de valor) y terminando con la forma de dinero que toma una mercancía, en cuanto la forma de existencia social inmediata del valor de todas las demás mercancías. Este movimiento dialéctico se fundamenta en la relación antitética de las dos

determinaciones de las mercancías: el valor y el valor de uso; relación que se manifiesta en el desenvolvimiento dialéctico de la polaridad entre las formas relativa y equivalente del valor que toman las mercancías y que culmina con el desdoblamiento en mercancías y dinero:

*La antítesis polar, esto es, la concatenación indisoluble y asimismo la exclusión constante entre forma relativa de valor y forma de equivalente, de tal modo que 1) una mercancía no puede asumir una de esas formas sin que otra mercancía asuma la contrapuesta, 2) cuando una mercancía reviste una de esas formas no puede adoptar simultáneamente la opuesta dentro de la misma relación de valor; esa antítesis polar entre los dos elementos de la expresión de valor se desarrolla y se consolida en la misma medida en que se desarrolla o perfecciona la forma de valor en general (C.I.3:1038; cursivas en el original).*

Al final de este movimiento, la mercancía dineraria debe probar ser la *forma material* adecuada de aparición del valor y de su magnitud inmanente: una forma a partir de la cual los valores de las mercancías puedan adquirir no sólo una forma de existencia social materialmente separada, escindida de la existencia material de las mercancías que los portan, sino también una *medida* (externa) definitiva; una forma en la que todas las mercancías, en cuanto expresiones de la misma sustancia de valor, posean la misma forma social y ser así directamente intercambiables entre sí, de acuerdo con sus magnitudes de valor.<sup>9</sup> Sólo en cuanto que la mercancía puede adquirir esta doble existencia, como mercancía y dinero, las dos determinaciones opuestas de la mercancía pueden subsistir independientemente una junto a la otra: "El valor de cambio escindido de las mercancías mismas y existente él mismo como una mercancía junto a ellas, es: *dinero*. Todas las propiedades de la mercancía en cuanto valor

<sup>9</sup> Esto lo señala Marx con toda claridad en las *Teorías sobre la plusvalía*: "en cuanto a la existencia de la mercancía como *dinero* no sólo hay que destacar que las mercancías se dan en el dinero una determinada *medida* de sus magnitudes de valor —en cuanto expresan todo su valor en el valor de uso de *la misma* mercancía—, sino, además, que se presentan todas como *existencia* del trabajo social, general abstracto; una forma en la que todas poseen la misma forma; todas aparecen como encarnación directa del trabajo social; y, en cuanto tal, todas ellas, como efecto de la existencia del trabajo social, son *directamente cambiables* —en proporción a su magnitud de valor— por todas las otras mercancías" (TSPV.III:120).

"El dinero no resuelve solamente el problema cuantitativo de proporcionar una medida común a los valores, sino además resuelve el problema cualitativo de establecer la comensurabilidad real de las mercancías al relacionarlas como valores" (Arthur, 1993:81).

de cambio se presentan en el dinero como un objeto distinto de ella, como una forma de existencia social escindida de su forma de existencia natural" (C. I:70). Así, con la posición de la mercancía dinero, las dos determinaciones contenidas en la unidad no mediada de la mercancía consiguen explícitamente manifestarse en el desdoblamiento de la mercancía en la *diferencia* entre mercancía y dinero; una diferencia que se transforma en una *oposición* externa entre mercancía y dinero.<sup>10</sup>

Es crucial señalar que la presentación de la génesis del dinero de Marx no es histórica, sino lógica. En este sentido, las formas de valor constituyen los *momentos de la génesis lógica, no histórica, de la forma dineraria del valor* (o el desenvolvimiento lógico del valor de cambio que termina con la constitución de la forma de dinero como dinero). Las referencias históricas que Marx introduce a lo largo de su presentación deben ser leídas como un discurso paralelo (o presupuesto) a la secuencia lógica. Eso significa que el contexto de la presentación de Marx es el *origen lógico* o la *prehistoria lógica* del dinero, es decir, el proceso que abarca todas las formas de expresión del valor que preceden a la constitución lógica del dinero. Sólo después de que la forma de dinero es puesta, el intercambio generalizado puede ser tratado. Por eso la presentación del proceso de intercambio (en el capítulo 2 del tomo 1 de *El Capital*) es precedida por la presentación de las formas de valor; presentación que es complementada por el desarrollo lógico (o *historia lógica*) de las formas del dinero (en el capítulo 3).

Decir que la presentación de la "génesis de la forma dineraria del valor" de Marx no corresponde a un proceso histórico, sino a uno lógico o, más precisamente, dialéctico, no significa, sin embargo, que ésta deba ser entendida como un discurso conceptual en sentido subjetivo sino, por el contrario, como un discurso dialéctico del concepto que, como Fausto indica, designa una determinación que se presenta tanto como una determinación del sujeto como una determinación del objeto (Fausto, 1988:124). Ese carácter dialéctico de la presentación de la génesis del dinero de Marx significa que debe ser entendido como un desenvolvimiento conceptual de las diferentes expresiones del valor en cuanto momentos o determinaciones presupuestas del dinero, donde cada forma de valor en cuanto un momento del dinero es puesta como una determinación positiva distinta, y no menos separable de las demás. Como, en el

<sup>10</sup> "El simple hecho de que la mercancía tenga una doble existencia, una vez como producto determinado que contiene idealmente (contiene de modo latente) su valor de cambio en su forma de existencia natural, y luego como valor de cambio manifiesto (*dinero*), que a su vez ha cercenado toda vinculación con la forma de existencia natural del producto, esta doble y *distinta* existencia debe pasar a ser *diferencia*, y la diferencia debe pasar a ser *oposición* y *contradicción*" (C. I:72).

desenvolvimiento de las formas del valor, el dinero *no* aparece como dinero, sino como formas de equivalente, estas formas "no existen sino bajo una forma negativa, como momentos negados al interior del dinero" (Fausto, 1983:157). Eso significa que las formas de valor están *presupuestas* en la forma de dinero en cuanto momentos negados,<sup>11</sup> pero que aquí son puestas en forma positiva a partir de la presentación de su génesis. Por lo mismo, el dinero está *presupuesto* en el desenvolvimiento de las formas de valor. En este sentido, es posible decir "que al nivel del objeto, los momentos del dinero que la teoría distingue, están y no están. Ellos están en el sentido de que ellos existen, hasta cierto nivel, en el objeto; ellos no están en el sentido de que ellos existen sólo como determinaciones negadas" (Fausto, *ibid.*). La presentación de la génesis del dinero de Marx podría ser considerada así como una negación de la negación; esto es, los momentos del dinero que no están en él sino como sus determinaciones negadas, son aquí puestos, al negarlos como determinaciones negadas, en forma positiva.

Como se puede observar a partir de lo señalado hasta aquí, la relación entre la dialéctica de Hegel y la de Marx es muy estrecha. Desde esta perspectiva podemos decir que la presentación del movimiento de los momentos lógicos de la génesis de la forma dinero de Marx tiene cierto paralelismo con la discusión que plantea Hegel acerca de la categoría del Ser en su *Lógica*, especialmente sobre "el ser para-sí" y sobre la "medida". Por una parte, el orden dialéctico-sistemático de la presentación de Marx responde, hasta cierto punto, al desarrollo de las nociones de Hegel de "Uno y Múltiple" y "Repulsión y Atracción", del capítulo sobre "El ser para-sí" que aparecen en su *Lógica*:

El ser-para-sí es *en primer lugar* un inmediato existente-para-sí, un *Uno*.

*En segundo lugar* el uno traspasa la *multiplicidad* de los unos —lo cual es *repulsión*—, y este ser-otro de lo uno se elimina de la idealidad del mismo, lo cual es *atracción*.

*En tercer lugar* la determinación recíproca de la repulsión y atracción, por la que ellas se derrumban en el equilibrio, y la cualidad, que en el ser-para-sí se había impulsado hasta su extremo, traspasan a la *cantidad* (Hegel, 1968:139). La unidad existente en sí misma no está, como el Ser, desprovista de toda referencia conectiva: es una referencia, tanto como el Ser-allí-y-entonces era, no una referencia, sin embargo, que conecta algo con otro, sino, como la unidad de lo mismo y lo otro, es una *conexión consigo misma*, y esta conexión, notoriamente, es una *conexión negativa*. Por esto lo Uno manifiesta una incompatibilidad total consigo mismo, una autorepulsión:

<sup>11</sup> En términos dialécticos, negación (*Aufhebung*) significa negar-asumir, negación-asunción, o bien algo que se niega o está negado, pero que al mismo tiempo se conserva.

y lo que lo hace mismo ser explícitamente, es los Muchos. Nosotros podemos denotar este lado en el proceso del Ser-para-sí por el término figurativo de Repulsión (Hegel, 1991: § 97, 142).

La relación entre la secuencia de estas nociones de la *Lógica* de Hegel y la secuencia de las formas de valor de Marx, puede delinarse de la siguiente manera. El punto de partida es "una" mercancía junto con sus dos determinaciones contradictorias, valor y valor de uso, como algo dado inmediatamente o presupuesto. La incompatibilidad de la "una" mercancía consigo misma, es decir, su autorepulsión, se manifiesta en que no puede expresar su propio valor en sí misma. Debido a esto, el *primer momento* constituye la *relación unitaria* de valor entre dos mercancías (es decir, la forma simple de valor o forma I), en que el valor de "una" mercancía no se expresa relativamente en su propia "otra" determinación, sino en la de "una" "otra" mercancía, es decir, en el valor de uso de la "una" "otra" mercancía, que toma la forma de valor equivalente. Las dos determinaciones de la mercancía están así puestas como *unidas* pero en la relación de valor de "una" mercancía con "una" "otra" mercancía. Para la "una" mercancía, esta relación es así una *relación negativa consigo misma*. En este primer momento, el momento de pluralidad o multiplicidad está presupuesto, no puesto todavía. Después, por medio de la *repulsión* del "uno" en muchos "unos", el momento de unidad es negado por su otro, por el *momento de multiplicidad* (es decir, la forma total o desplegada o forma II), en el que el valor de "una" mercancía se expresa en los valores de uso de las "muchas" "otras" "unas" mercancías que componen el mundo mercantil. Después, con la negación de este segundo momento, se culmina, por medio de la *atracción*, con la posición del *momento de unidad-en-multiplicidad* (es decir, la forma general o forma III), en que las "muchas" otras mercancías expresan su valor en "una" única mercancía: la mercancía dinero, que representará el valor para-sí. Esta secuencia de los momentos del dinero responde así a un orden dialéctico-sistemático en el que no sólo cada momento es más complejo y concreto que su antecesor, sino que responde a la relación entre unidad y multiplicidad que culmina con la unidad-en-la-multiplicidad. Más aún, mientras Hegel introduce estas relaciones para deducir la categoría de *cantidad*, Marx las introduce para deducir la forma de dinero como forma de existencia inmediata y autónoma que adquiere el valor de las mercancías y en la que puede, además, poner o expresar *adecuadamente* su carácter cuantitativo. Si bien Hegel apunta a la cantidad y, más allá de ella, a la medida, para Marx la categoría de *medida* (externa) definitiva del ser de las mercancías en cuanto valores, es decir, la forma dinero, procede de las formas de valor que constituyen los momentos de su génesis.

Por otra parte, se podría también decir que el orden dialéctico-sistemático de la presentación de la forma de equivalente de Marx responde, hasta

cierto punto, a lo que Hegel piensa sobre el desarrollo inmanente de la categoría de medida planteado en su *Lógica*:<sup>12</sup>

La medida es ante todo unidad *inmediata* de lo cualitativo y cuantitativo, de modo que *en primer lugar*, es un *cuanto* que tiene su significado cualitativo y está como *medida*. La determinación progresiva de éste consiste en que *en él*, o sea, en él en sí determinado, se presenta la distinción de sus momentos, del ser determinado cualitativo y cuantitativo. Estos momentos se determinan luego ellos mismo como totalidades de la medida, que por lo tanto son *independientes*. Dado que se refieren esencialmente uno a otro, la medida se convierte *en segundo lugar*, en *relación* de cuantos específicos como *medidas independientes*. Pero su independencia reposa esencialmente, a la vez, en la relación cuantitativa y en la diferencia de magnitud; así su independencia se vuelve un traspasar el uno al otro. La medida de este modo cae en lo *carente de medida*. Pero este más allá de la medida es la negatividad de ella sólo en sí misma; y por lo tanto *en tercer lugar*, se halla puesta la *indiferencia* de las determinaciones de la medida, y la medida como real, como la negatividad contenida en ella, se halla puesta como *relación inversa de medidas*. Éstas, como cualidades independientes, reposan esencialmente sólo en su cantidad y en su relación negativa recíproca, y con esto muestran que sólo son momentos de su verdadera unidad independiente, que es su reflexión-dentro-de-sí y el poner aquellos [momentos], esto es, *la esencia*.

... la medida se ve subordinada aquí a relaciones superiores, y el *desarrollo inmanente* de la medida se ve reducido antes bien a la forma simple de la medida inmediata (Helgel, 1968:288-289).<sup>13</sup>

Como ninguna mercancía puede relacionarse consigo misma y, por tanto, ponerse en una relación de equivalencia consigo misma, para medir su (cuán-

<sup>12</sup> Esto es sugerido por Anitra Nelson en su libro *Marx's concept of Money*, 1999, capítulo 7. Sin embargo, nuestra interpretación es diferente a la de ella. Debemos señalar que la secuencia de las formas de equivalente sigue la secuencia individual, particular y universal (I-P-U) del silogismo de existencia que aparece en la *Lógica* de Hegel.

<sup>13</sup> Nos referimos también a los siguientes pasajes del capítulo sobre "la medida real": "La medida, considerada ahora como real es, *en primer lugar*, la medida independiente de una corporeidad, que se refiere a *otras*, y en este referirse las específicas, así como por este medio específica la materialidad independiente. Esta especificación, como un referirse extrínseco a muchos otros en general, es la producción de otras relaciones, y con esto de otras medidas; y la independencia específica no continúa consistiendo en una *única* relación directa, sino que traspasa a una *determinación específica*, que es una serie de *medidas*."

to de) valor que contiene necesita relacionarse con las otras mercancías. El punto de partida es la relación más simple de valor entre dos mercancías, donde el (cuánto de) valor (socialmente medido) está *presupuesto*. En esta relación, el (cuánto de) valor de "una" mercancía se mide extrínsecamente en la corporeidad material de "una" "otra" mercancía, la cual representa su *medida singular inmediata*. Con la determinación progresiva, el (cuánto de) valor de "una" mercancía se mide en forma desplegada en la corporeidad material de todas las demás mercancías; representando éstas sus *medidas particulares e independientes*. Pero como toda mercancía es valor cuyo cuánto requiere medirse extrínsecamente, en segundo lugar, al expresar todas las mercancías sus valores en la corporeidad material de las demás mercancías, el (cuánto de) valor de cada una de las mercancías se mide en forma desplegada en los valores de uso de todas las demás mercancías. Todas y cada una de las mercancías representan así una totalidad o una *serie infinita de medidas independientes* del (cuánto del) valor de todas las mercancías. Esta infinitud de medidas implica que se carezca de una medida única, de una forma universal de equivalente en que se midan los valores de todas las mercancías de forma unitaria; por

---

*En segundo lugar*, las relaciones directas, que se engendran por esta vía, son medidas en sí determinadas y exclusivas (afinidades electivas); pero dado que su diferencia mutua es a la vez sólo cuantitativamente, se presenta una progresión de relaciones, que en parte es sólo extrínsecamente cuantitativa, pero también se halla interrumpida por relaciones cualitativas, y forma una *línea de nudos* de relaciones *específicas independientes*. *En tercer lugar*, sin embargo, se introduce en esta progresión, para la medida, la *falta de medida* en general, o más precisamente la *infinitud* de la medida, en que las independencias que se excluyen son justamente una sola, y lo independiente entra en relación negativa consigo mismo.

A. La relación (o razón) de las medidas independientes

Las medidas significan ahora (medidas) ya no solamente inmediatas, sino independientes, en tanto se convierten en sí mismas en relaciones de medidas que son especificadas, y así, en este ser-para-sí son algo multiplicado, cosas físicas, ante todo materiales. Pero el todo, que es una relación de tales medidas, es,

a) ante todo *inmediato* él mismo; así los dos lados, que se hallan determinados como tales medidas independientes, subsisten uno fuera del otro en cosas particulares, y se hallan puestas en *conexión* de manera *extrínseca*.

b) Pero las materialidades independientes se hallan determinadas en lo que son cualitativamente, sólo mediante la determinación cuantitativa que tienen como medidas, por ende mediante su misma relación cuantitativa hacia otras, y como *diferentes* respecto a éstas (las llamadas *afinidades*) y por cierto como *miembros de una serie* de tal relación cuantitativa;

c) este referirse indiferente y múltiple termina a la vez en el ser-para-sí *exclusivo*, que es la llamada *afinidad electiva*" (Hegel, 1968:305-306).

esto "la medida cae en lo carente de medida." Pero, en tercer lugar, como en esta carencia de medida que es su negatividad en sí misma, el *equivalente universal* en cuanto medida real se haya presupuesto "como relación inversa de medidas", con esta inversión, el desarrollo immanente de la medida se reduce a la forma simple de equivalente en el sentido de que los valores de todas las mercancías, como la excepción de una de ellas, se expresan en una clase *exclusiva* de mercancías: "La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria o funciona como dinero" (C.I.1:85). Con la forma de dinero, el (cuánto de) valor de las mercancías, presupuesto en el punto de partida, se pone a sí mismo en la *corporeidad material* de una clase *exclusiva* de mercancías como su *medida externa definitiva*.

Como la forma de dinero es tomada por una clase exclusiva de mercancías que representa al mismo tiempo la *universalidad* de las mercancías, o la mercancía universal en que las otras mercancías pueden expresar y medir sus valores, ésta debe ser entendida como una entidad que contiene dentro de sí misma lo *individual* y, al mismo tiempo, lo *universal*; o, dicho en otras palabras, la forma de dinero debe ser un *universal singular concreto*. En un pasaje del capítulo 1 de la primera edición de *El Capital*, Marx se refiere metafóricamente a esto:

Es como si además y aparte de los leones, tigres, liebres y de todos los restantes animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera también *el animal*, la encarnación individual de todo el reino animal. Tal individuo, que en sí mismo engloba todas las especies efectivamente existentes de la misma cosa, es un ente *general*, como *animal*, *Dios*, etc. (C.I.3:998).

Como un universal singular, la corporeidad material de la mercancía dineraria aparece como la "encarnación" del valor de todas las mercancías. Sólo de esta manera la mercancía dineraria y las demás mercancías pueden ser contrarias porque, por un lado, la primera aparece como la forma genérica del equivalente para todas las demás mercancías<sup>14</sup> y, por otro, porque, al mismo tiempo, la mercancía dineraria existe *al lado de* todas las demás mercancías (un género que es al mismo tiempo una "especie" perteneciendo al género). Esta condición de género e individuo es lo que hace del dinero lo contrario de la mercancía.

<sup>14</sup> "En esta forma III, que es la segunda forma refleja y por ende está incluida en ésta [la forma desplegada], el lienzo *aparece*, por el contrario, como la *forma genérica* del equivalente para todas las demás mercancías" (C.I.3:998).

2. LA DIALÉCTICA DE LAS FORMAS DE VALOR:  
DE LA FORMA SIMPLE DEL VALOR A LA FORMA DINERO

*Las propiedades dialécticas frente  
a las propiedades formales de las formas de valor*

En la literatura existen dos interpretaciones sobre la lógica de las formas de valor de Marx. Por un lado, las sustentadas en la lógica formal, las cuales sostienen que las formas de valor de Marx son relaciones de valor entre las mercancías, como relaciones de equivalencia. Y, por otro, las basadas en la lógica dialéctica, las cuales sostienen que las formas de valor son relaciones de valor en cuanto expresiones de valor entre mercancías y que, como tales, no son relaciones de equivalencia, sino de naturaleza diferente.

Permítasenos presentar y comparar las propiedades lógicas de las relaciones de valor entre las mercancías que suponen ambas interpretaciones por medio de un esquema en el que se muestran las relaciones entre dos mercancías y sus determinaciones:

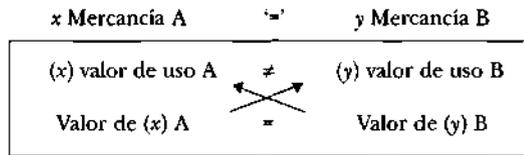


Figura 1. Relaciones entre dos mercancías y sus determinaciones.

En el esquema anterior se presentan tres tipos diferentes de relaciones entre dos mercancías: 1) la relación “valor de (x) A = valor de (y) B” representa una relación de valor, cualitativa y cuantitativa, al nivel de la esencia: por el lado cualitativo, ésta es una relación que equipara a las dos mercancías como cualitativamente iguales y sin la cual no se podría establecer una relación recíproca entre ellas.<sup>15</sup> Por el lado cuantitativo, esta relación de valor es de equivalencia. Como esta relación implica su inversa, “valor de (y) B = valor de (x) A”, ellas son necesariamente simétricas; 2) las relaciones “valor de (x) A  $\rightarrow$  (y) valor de uso B” y “valor de (y) B  $\rightarrow$  (x) valor de uso A” representan las relaciones de

<sup>15</sup> Véanse las referencias a este respecto en las notas 7 y 25.

valor entre dos mercancías como *expresiones de valor*, es decir, el valor de “una” mercancía se expresa en el valor de uso de la “una” “otra” mercancía. Como se verá enseguida, dependiendo del contexto, estas expresiones de valor pueden corresponder a relaciones de exclusión, de inclusión o de conjunción, que, como tales, no son relaciones de equivalencia y, por tanto, simétricas; y 3) la relación (x) valor de uso A  $\neq$  (y) valor de uso B no es una relación de valor. Sin embargo, si bien las mercancías como valores de uso distintos no pueden relacionarse en términos cuantitativos, su desigualdad como tales es el motivo material necesario de su intercambio recíproco.

Al sostener que las formas de valor de Marx son principalmente relaciones de valor como relaciones de equivalencia, las interpretaciones formales necesariamente tienen que considerar que las formas de valor responden a las tres propiedades de estas relaciones. Esto es:

- 1) *Reflexividad*:  $(x)A = (x)A$
- 2) *Simetría*: si  $(x)A = (y)B$ , entonces  $(y)B = (x)A$
- 3) *Transitividad*: si  $(x)A = (y)B$ , y  $(y)B = (z)C$ , entonces  $(x)A = (z)C$

Desde luego que las relaciones de valor, consideradas como *relaciones de igualdad* entre los valores contenidos en las mercancías, son relaciones de equivalencia que responden a las tres propiedades anteriores. En las formas de valor de Marx, estas relaciones de igualdad entre los valores de las mercancías están y no están. El hecho de que, para Marx, la forma de dinero no esté puesta todavía en el desenvolvimiento de las formas de valor y que, en consecuencia, el valor y la magnitud del valor de las mercancías no estén puestos todavía como algo socialmente determinado, no significa que el valor y su determinación cuantitativa no estén presentes en este desenvolvimiento: “La forma de valor”, dice Marx, “no sólo tiene que expresar *valor en general*, sino *valor*, o *magnitud de valor, cuantitativamente determinado*” (C.I.1:65). Como ya fue señalado, en el desenvolvimiento de las formas de valor que preceden a la constitución de la forma dinero, el valor y la magnitud de valor socialmente determinados de las mercancías están presupuestos. Por esto mismo, las relaciones de valor en cuanto relaciones de igualdad están ahí, pero como relaciones *presupuestas* de igualdad.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Esto nos permite hacer una crítica a la crítica que hace la interpretación, la cual considera que el desenvolvimiento de las formas de valor de Marx corresponde al desarrollo de las relaciones del intercambio efectivo como relaciones de equivalencia. Las consecuencias de esta interpretación son evidentes: para que las formas de valor puedan ser consideradas como relaciones de equivalencia que corresponden a formas de relaciones de intercambio efectivo, el valor y la magnitud de valor de las mercancías

Al contrario de las interpretaciones formales, Marx considera que las formas de valor son *expresiones de valor*, que, como tales, son relaciones que violan las tres propiedades de las relaciones de equivalencia:

1) *No-reflexividad o irreflexividad*. Las relaciones  $(x)A = (x)A$  y valor de  $(x)A \rightarrow (x)$  valor de uso de A no son expresiones de valor porque el valor de una mercancía no puede expresarse a sí mismo, sino que sólo puede hacerlo en la relación reflexiva (en términos dialécticos) con otra mercancía. Estas relaciones representan una tautología<sup>17</sup> que no expresa valor ni magnitud de valor alguno. Sólo expresa la autoidentidad del valor de uso de una misma mercancía: "No me es posible, por ejemplo, expresar en lienzo el valor del lienzo. 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo no constituyen expresión alguna de valor. La igualdad, por el contrario, dice más bien: 20 varas de lienzo no son otra cosa que varas de lienzo, que una cantidad determinada de ese objeto para el uso es el lienzo" (C.I.1:60).

2) *No-simetría o asimetría*. Las relaciones valor de  $(x)A \rightarrow (y)$  valor de uso de B y valor de  $(y)B \rightarrow (x)$  valor de uso de A son expresiones de valor de dos mercancías diferentes, cuya relación no es simétrica. La relación entre estas dos expresiones de valor puede ser de dos tipos. Por un lado, puede ser una relación de *exclusión*, que corresponde a la antítesis polar entre la forma relativa de valor y la forma de equivalente: "la misma mercancía no puede, en la misma expresión del valor, presentarse simultáneamente bajo ambas formas. Éstas, por el contrario, se excluyen entre sí de manera polar" (C.I.1:60). Hemos tomado la definición planteada por Eli de Gortari de una relación dialéctica de exclusión como aquella que más se acerca al entendimiento de Marx:

---

tendrían que haber sido consideradas como ya puestas, y el dinero, en cuanto su medida (externa) definitiva, debió ser introducido como un *postulado* o un *numerario* desde el principio de la presentación, lo que no supone Marx.

<sup>17</sup> "Este principio [la identidad como el principio de identidad], en su expresión positiva:  $A = A$ , no es, en primer lugar, más que la expresión de una vacua tautología. Por tanto, se ha observado correctamente que esta ley del pensamiento no tiene contenido y no lleva más adelante. De esta manera, es la vacua identidad a la que permanecen apegados los que quieren tomarla como tal, por algo verdadero y citarla siempre, afirmando que la identidad no es la diferencia, sino que la identidad y la diferencia son diferentes. Ellos no ven que ya de este modo dicen que la identidad es algo diferente; pues dicen que la identidad es diferente de la diferencia (Hegel, 1968:363).

"La simple enunciación de la identidad de un concepto consigo mismo, esto es, la expresión de que:  $x = x$ , carece de la cualidad peculiar del juicio que es su carácter determinante. Por lo tanto, la tautología rigurosa no constituye un juicio" (De Gortari, 1983:182).

*Juicio de exclusión o excluyente*, en el cual se considera la falta completa de coincidencia entre la totalidad de un término y la totalidad del otro; incluye las relaciones:  $(xy', x'y)$ . Su fórmula verbal llana es la proposición: "Es  $x$  o es  $y$  pero no es ambas cosas a la vez" (De Gortari, 1983:186).<sup>18</sup>

Según de Gortari, "El juicio de exclusión también se conoce como..., operador *OR exclusivo*" (De Gortari, 1983:190). A este operador lo representaremos como " $o^*$ ".

Por otro lado, la relación entre dos expresiones de valor puede ser también una relación de *inclusión*: "La segunda forma se compone de una *suma* de meras igualdades de la primera forma. Pero cada una de esas igualdades —como por ejemplo *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*— incluye también la relación recíproca: *1 chaqueta = 20 varas de lienzo*, donde la chaqueta representa su valor en el lienzo y precisamente por eso el lienzo aparece como equivalente" (C.I.3:996) Eli de Gortari define esta relación como:

*Juicio de inclusión o incluyente*, que es la consideración de ambos términos en su totalidad y en su coincidencia; contiene las relaciones:  $(xy, xy', x'y)$ . Su fórmula corriente es la proposición: 'Es  $x$  o es  $y$  o es ambas a la vez' (De Gortari, 1983:185).

El juicio de inclusión, dice de Gortari, "tiene también los nombres de..., operador *OR*", es decir, un operador lógico *OR no exclusivo*. A este operador lo representaremos como " $o$ ".

Consideramos que el tipo particular de relación que corresponde a cada relación entre dos expresiones de valor depende del contexto. Por un lado, el contexto puede exigir que en *cada instante* sólo una de las relaciones se realice o sea puesta, en cuyo caso el operador " $o^*$ " exclusivo es el que mejor la representa, como en el caso de la relación entre la forma simple y su inversa. Por otro, en caso de que se consideren *varios instantes* en que varias relaciones puedan coexistir, el operador " $o$ " no exclusivo es el que mejor las representa. En ambos casos, las relaciones no corresponden a relaciones de implicación y, por tanto, no son simétricas.

3) *No-transitividad o intransitividad*. Las relaciones: valor de  $(x) A \rightarrow (y)$  valor de uso de  $B$ , valor de  $(y) B \rightarrow (z)$  valor de uso de  $C$  y valor de  $(x) A \rightarrow (z)$  valor de uso de  $C$ , son tres diferentes expresiones de valor que no son transitivas, cuyas relaciones pueden corresponder a relaciones de exclusión o de inclusión, dependiendo del contexto en que se presenten.

<sup>18</sup> Nosotros hemos tomado cada uno de los términos  $(x, y)$  que conforman un juicio, como una relación simple de valor. Así, por ejemplo, en este caso  $x$  representa  $(xA = yB)$ , y  $y$  representa  $(yB = xA)$ .

Por último, existe la posibilidad de relaciones de *conjunción*. Por ejemplo, la forma general de valor corresponde a este tipo de relación porque la totalidad de la serie de expresiones que la componen está puesta en forma unitaria e inmediata. A esta relación la representaremos por el operador lógico “y”.

Para representar las expresiones simples de valor en forma de grafo, permítasenos considerar lo siguiente: sean  $x_A, y_B, z_C, w_D$ , las respectivas cantidades  $x, y, z, w$ , de las mercancías A, B, C, D. La relación entre dos mercancías cualesquiera en la que “una” mercancía que expresa su valor en la “otra” mercancía se encuentra en la forma relativa de valor y la “otra” mercancía cuyo valor de uso sirve como material de la expresión de valor funciona como forma equivalente, se representará como “la ‘una’ mercancía” → “la ‘otra’ mercancía”.

### *Forma I: la forma simple de valor*

Marx comienza el desenvolvimiento de las formas de valor con el momento de unidad, que como punto de partida es considerado sólo como una unidad simple en la que la contradicción interna de las dos determinaciones de la mercancía se exterioriza en la relación de valor entre dos mercancías. Esa unidad simple es la relación más simple de valor entre dos mercancías, en la que “una” mercancía expresa su valor en el valor de uso de la otra. Esta es la *forma simple de valor* o *forma I*, que es considerada por Marx como el *germen* o *forma celular* del cual surge la forma dineraria del valor, o en palabras hegelianas, el *en-sí* del dinero, que contiene el secreto total de esta forma. Esto lo dice Marx en el siguiente pasaje:

El economista ha pasado por alto hasta ahora el punto extremadamente simple de que la forma: *20 yardas de lino = 1 chaqueta* es sólo la base no desarrollada de *20 yardas de lino = \$ 2*, y que por lo tanto la *forma de mercancía más simple*, en la que su valor no se expresa todavía como una relación con las otras mercancías sino sólo como algo *diferenciado* de la forma natural de la mercancía misma, contiene el *secreto total de la forma dinero* y con éste, en embrión, de *todas las formas burguesas del producto del trabajo* (carta de Marx a Engels, junio 22 de 1867, en *Marx-Engels*, 1975:177).

Marx representa la forma simple de valor de una mercancía de la siguiente manera:

$x$  mercancía A =  $y$  mercancía B, o bien:  
 $x$  mercancía A vale  $y$  mercancía B

o, como grafo:

$$x A \rightarrow y B$$

la cual es expresada concretamente como:

20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o bien:  
20 varas de lienzo valen 1 chaqueta

Lo primero que podemos señalar sobre la forma I es que ésta supone al valor como "ser de reflexión" (en términos dialécticos): el valor de "una" mercancía (la mercancía A) sólo puede reflejarse en su determinación opuesta negativamente, es decir, en el valor de uso de "una" "otra" mercancía cualquiera (la mercancía B). La *forma* (el valor) de la "una" se refleja así en la *materia* (el valor de uso) de la "una" "otra". La "una" mercancía, cuyo valor (forma) busca expresarse, escoge a "una" "otra" mercancía diferente como la *materia* en que se expresa su valor (que, como se verá más adelante, al hacer esto la *excluye* de expresar simultáneamente su propio valor). O dicho en otros términos, la no-reflexividad de una mercancía consigo misma, que se manifiesta en que una mercancía no puede expresar su propio valor en su propio valor de uso ni puede, por tanto, ponerse en una relación de equivalencia consigo misma, es negada en la forma simple de valor por medio de la expresión del valor de "una" mercancía en el valor de uso de "una" "otra" mercancía independiente; "una" "otra" mercancía que es lo mismo que la "una" mercancía. Sólo a partir de esta negación, el valor de "una" mercancía se pone a sí mismo externamente cuando es determinado como algo diferente del valor de uso de la misma mercancía, y como una cualidad que, siendo social, se realiza sólo por medio de su relación con "una" "otra" mercancía.<sup>19</sup>

Por medio de esta expresión negativa del valor de una mercancía, la contradicción original entre el valor (forma) y el valor de uso (materia) se convierte en la polaridad entre la forma relativa y la forma equivalente que asumen cada una de las dos mercancías involucradas:

<sup>19</sup> A este respecto, Uchida observa que "Al final de la discusión del 'ser determinado' de la *Lógica* de Hegel, el 'ser' es definido como lo que ha llegado a ser independiente o 'algo' (*Etwas*), y se distingue de un 'otro' independiente (*ein Anderes*). Lo 'otro' es 'un otro algo' y no es sino un 'algo' mismo, al cual se relaciona negativamente. Por lo tanto la relación de 'algo' con 'otro' es una relación de auto-reflexión. El 'ser' es así definido como 'ser-para-sí' (*Fürsichsein*)" (Uchida, 1988:50).

El valor del lienzo,... sólo se puede expresar *relativamente*, es decir, *en otra mercancía*. La *forma relativa de valor* del lienzo supone, pues, que *otra mercancía cualquiera* se le contraponga *bajo la forma de equivalente*. Por lo demás, *esa otra mercancía* que hace las veces de *equivalente*, no puede revestir *al mismo tiempo la forma relativa de valor*. Ella *no expresa su propio valor*. Se reduce a proporcionar *el material para la expresión del valor de otra mercancía* (C.I.1:60).

La expresión simple de valor asigna a cada una de las mercancías diferentes formas de valor de acuerdo con el papel que desempeñan sus determinaciones contradictorias comunes: la "una" mercancía que expresa *relativamente* su valor (forma) en la "una" "otra" mercancía en cuanto valor de uso (materia) es situada en la *forma relativa simple de valor*, mientras que la "una" "otra" mercancía en cuanto valor de uso, que sirve como la *forma material* de la expresión de valor de la "una" mercancía, es situada en la *forma de valor equivalente singular*. La primera es la fuerza activa, la segunda la expresión pasiva de la primera. Ambas formas son así *determinaciones formales*, que, en este caso, son *formas simples* que corresponden a la relación más simple entre dos mercancías. Como una relación consigo misma como su "otro", o una relación *negativa consigo misma*, la forma I es así la exteriorización de la unidad contradictoria de las dos determinaciones de "una" mercancía. Como tal unidad contradictoria, ambas formas no sólo son, dice Marx, "aspectos interconectados e inseparables", de la misma expresión de valor "que se condicionan de manera recíproca", sino que "constituyen a la vez extremos *excluyentes* o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor" (C.I. 1:60).<sup>30</sup> Eso significa que la relación entre la mercancía que expresa su valor *relativamente* y aquella que le sirve como *equivalente*, corresponde a una relación de *exclusión* y, por tanto, de *oposición*.

Es precisamente con base en el análisis de la expresión simple de valor en cuanto relación entre polos, los cuales se condicionan y excluyen de manera recíproca, que Marx deduce las tres peculiaridades de la forma de equivalente: el valor de uso, el trabajo concreto y el trabajo privado, los cuales pertenecen a la mercancía que funciona como equivalente, devienen en las formas de manifestación de sus respectivos opuestos: el valor, el trabajo abstracto y el trabajo social, que pertenecen a la mercancía situada en la forma relativa. Esto no lo tratamos aquí.

Debemos señalar que el hecho de que la forma I represente un mero *germen* del dinero no significa que éste no exista del todo en ella: la forma

<sup>30</sup> Según H. Williams, Marx analiza esta polaridad con base en "la noción de la unidad de los opuestos de Hegel" (Williams, 1989:171).

singular de equivalente *es* la forma embrionaria del dinero, o el en-sí del dinero. El dinero está ahí, pero presupuesto, no puesto todavía. Se puede decir así que, en el punto de partida, el dinero está y no está: está ahí, pero como forma singular de equivalente que, por el momento, no es todavía la forma de dinero. La proposición que expresa esto puede escribirse como sigue: "el dinero *es* el equivalente singular". De acuerdo con Fausto (1983:158), esta proposición puede ser expresada por un juicio del tipo A (el dinero) *es* B (el equivalente singular) en donde la cópula "*es*" expresa una relación reflexiva en sentido dialéctico: "A 'es' B quiere decir que A 'pasa' 'en' B, [lo que] significa que A se 'niega' (pero no se anula) en B, o también que A está simplemente presupuesta, siendo puesta solamente B". Eso significa que, en la forma I, el sujeto "dinero" es sólo una presuposición que, como tal, "pasa" a su predicado, "el equivalente singular", que es el único término puesto ahí. Así, la forma singular de equivalente no es el dinero porque, como un predicado, no corresponde al sujeto dinero como dinero puesto.

Es posible argumentar que la forma I supone dos aspectos que permiten considerarla como una relación *no-simétrica*. Esos aspectos se refieren al papel que tiene el valor de uso al interior de esta forma. Primero, como sabemos por la teoría de la mercancía, el valor de uso de cualquier mercancía funciona como el *soporte material* de su propio valor. Pero, en la expresión de valor  $x$  mercancía A  $\rightarrow$  y mercancía B, el valor de uso de la mercancía B sirve como el *materias* sobre el que se expresa el valor de la mercancía A, aunque continúe siendo el soporte material de su propio valor. Segundo, la no-simetría significa también aquí que el valor de uso no aparece en esta expresión de valor en la misma forma para cada una de las dos mercancías: por un lado, el valor de la mercancía A se expresa, cualitativa y cuantitativamente, en el valor de uso de la mercancía B, pero, por otro lado, la forma equivalente es una determinación formal que no remite a la forma de una mercancía (A) en cuanto ella está reflejada en el valor de uso de la otra (B), sino a la determinación formal que gana el valor de uso, de la mercancía (B) en cuanto que ella sirve de "reflector" a la forma, al valor, de la otra mercancía (A).<sup>21</sup>

La presentación de la forma I de Marx ha sido objetada por varios autores. Una primera objeción se basa en la consideración de que esta forma

<sup>21</sup> A este respecto, Arthur también señala que: "Una asimetría esencial entre las mercancías en la forma relativa y en la forma de equivalente es que como equivalente una mercancía tiene la condición de *intercambiabilidad inmediata* en tanto que representa el *valor de esa mercancía en la forma relativa*, mientras que en la forma relativa una mercancía se intercambia con su equivalente sólo a través de la mediación constituida a través de esta otra mercancía que expresa su *valor relativo a la primera*" (Arthur, 1979:76).

representa, como Eldred y Hanlon<sup>22</sup> y Benetti y Cartelier<sup>23</sup> aseguran, un esquema particular del intercambio efectivo o, como Benetti y Cartelier también indican, un trueque.<sup>24</sup> ¿Acaso el análisis de la forma I representa el análisis de un intercambio efectivo o del trueque? El hecho de que, por un lado, el desenvolvimiento de las formas de valor de Marx sea la presentación lógica de la génesis del dinero a partir de la relación reflexiva de valor entre una mercancía en otra y de que, por otro lado, el intercambio efectivo sólo pueda ser tratado después de que el dinero haya sido puesto, son razones suficientes para que la respuesta a esta pregunta sea negativa. Si esto es así, entonces ¿qué es lo que Marx estudia cuando analiza la forma simple de valor? Con el análisis de la forma I, Marx analiza la *expresión de valor*, o mejor, la *expresión más simple de valor* que se presenta en la relación entre dos mercancías. Pero, como la forma dineraria del valor no está puesta todavía a este nivel del análisis lógico, se debe explicar dónde se expresa o aparece la expresión de valor en la forma I. Esa explicación puede implicar una contradicción porque si es verdad que la expresión de valor no puede aparecer como una apariencia sensible en las mercancías, en un estadio lógico donde la forma de dinero como una mercancía particular no ha sido puesta todavía, también es verdad que la expresión de valor debe aparecer en la relación objetiva entre dos mercancías. Entonces, ¿dónde aparece la expresión de valor? De acuerdo con Fausto (1983:15),

<sup>22</sup> Ellos rechazan la forma simple de valor de Marx como forma de valor por dos razones relacionadas con esta consideración: por un lado, porque la relación de intercambio entre sólo dos mercancías no corresponde a la derivación del concepto de valor de Marx. "Puesto que... la derivación de este concepto recae en la existencia de relaciones de intercambio generalizado", y, por otro, porque la relación entre dos mercancías "tiene poco que hacer con las relaciones prácticas en la sociedad capitalista" (Eldred y Hanlon, 1981:32).

<sup>23</sup> "La construcción de esta forma se apoya sobre dos hipótesis que conviene explicitar desde ahora.

H1: la forma I representa un *intercambio (efectivo)*...

H2: la relación construida sobre la base de la hipótesis 1 es *reflexiva*..." (Benetti y Cartelier, 1980:152; esta referencia corresponde a la traducción de Alicia Pérez Prina publicada en Carlo Benetti, *Antología*, 1985:51).

Por su parte, Cartelier dice que "Uno de los propósitos de la teoría de la forma de valor (...) es sacar a la luz las condiciones de las relaciones del intercambio efectivo" (Cartelier, 1991:259).

<sup>24</sup> "De allí proviene la 'dificultad' de la forma I, que es doble: por una parte, como lo señala Marx, la falsa apariencia. Pero entonces se debe admitir que la supresión de la falsa apariencia equivale a afirmar la existencia del *trueque*, ya que en la forma I *todas* las mercancías (dos en este caso particular) pueden ser equivalentes (se verá que el desarrollo de la forma I se reduce a la generalización del trueque)" (Benetti y Cartelier, 1980:146; Carlo Benetti, 1985:47).

la única respuesta posible a esta pregunta es que la expresión de valor “aparece en el *juicio* —la expresión de una expresión— ‘x mercancía A vale y mercancía B’”. Pero, ¿acaso esto no implica considerar esta expresión como una subjetiva? La respuesta a esta pregunta es negativa, puesto que como expresión de una relación objetiva, la expresión de una expresión objetiva no es subjetiva. Ésta es, como dice Fausto, en términos del lenguaje, la expresión de una relación objetiva, la relación de valor entre dos mercancías.

Una segunda objeción relacionada con la anterior se refiere, por un lado, al signo “=” que Marx utiliza para representar la expresión de valor entre las dos mercancías y, por otro, al término de “equivalente”, que designa la forma que toma la mercancía en que se expresa el valor de la otra. Según Benetti y Cartelier:

... el signo de igualdad aparece como incorrecto: no es en tanto fracción de una misma especie de magnitud (el trabajo social) que la mercancía A y la mercancía B entran en relación, sino en tanto mercancías individualizadas (en su defecto, el problema mismo tratado por Marx desaparece)... Que el establecimiento de la relación del lienzo y la chaqueta presuponga al valor como espacio de commensurabilidad, no impide de ninguna manera que no estemos en presencia de una relación de equivalencia: la relación (1) no es reflexiva. La presente observación tiene como objeto descartar la evidencia sugerida por  $x$  mercancía A = y mercancía B, según la cual el intercambio sería una relación de equivalencia (la terminología de Marx que llama *equivalente* a la mercancía B es por otra parte, muy ambigua) y por ello, socavar la legitimidad del postulado (...) del intercambio como *relación inmediata entre dos mercancías objetos* (Benetti y Cartelier, 1980:143; Benetti, 1985:45).

La respuesta a Benetti y Cartelier nos remite a los tres tipos de relación que se establecen en la relación entre dos mercancías (véase la figura 1). Por un lado, aun si fuera verdad que las mercancías individualizadas sólo pueden ser intercambiadas por su desigualdad en cuanto valores de uso, puesto que no pueden intercambiarse cosas que son materialmente iguales, la forma I no representa una relación de intercambio efectivo, y el signo = por medio del cual Marx representa la relación entre las dos mercancías, no tiene ningún sentido a este nivel de la relación, porque su desigualdad no les permite ser commensurables. Esta relación es representada por el signo  $\neq$  en la figura 1. Por el contrario, sólo como cosas que son “de igual esencia” (C.I.3:1020),<sup>25</sup> es

<sup>25</sup> “Su carácter de ser valor, en cambio, se manifiesta y se expresa en una relación en la que otra mercancía, la chaqueta, es *equiparada a él*, o sea cuenta como igual a él en esencia” (C.I.3:1021). Véase también la nota 7.

decir, en cuanto objetivaciones, cualitativa y cuantitativamente, de la misma sustancia de valor, es que las mercancías pueden ser igualadas y, por tanto, ser commensurables. Es sólo esta relación de igualdad que se sitúa al nivel de las esencias mudas la que puede ser representada efectivamente con el signo de igualdad (=): dado que se *presupone* que existe la misma cantidad de valor en (x)A que en (y)B, entonces (x)A = (y)B. Como es evidente, esta relación de igualdad es simétrica: si (x)A = (y)B, entonces (y)B = (x)A, pero no reflexiva (x)A ≠ (x)A. Esta relación es representada por el signo = en la figura 1. Sin embargo, Marx es claro en que “la relación de valor es ante todo *expresión del valor, o del valer de la mercancía que expresa su valor*” (C.I.3:1021) en el valor de uso de “una” “otra” mercancía que funciona como su equivalente y que es esa expresión de valor lo que se presenta en la forma I, donde su relación de igualdad, cualitativa y cuantitativa, está *presupuesta* en la base de la relación. Esa relación de valor es representada por el signo → en la figura 1.

A pesar de la diferencia entre estas relaciones, el signo de “igualdad” que Marx utiliza para representar la relación entre las dos mercancías que conforman la forma I y el término de “equivalente” para designar la forma que toma la mercancía en que se expresa el valor de la otra parecen ser erróneos, puesto que no sólo en la forma simple, sino en todas las formas de valor, no está presente ningún tipo de relación de igualdad o equivalencia. Lo que podemos decir es que, en cuanto a la representación, Marx no distinguió con toda claridad estas dos relaciones y los dos sentidos de “equivalencia”. Para distinguirlos, Marx necesitó escribirlo:

[...] la fórmula *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*, podríamos también expresarla así: *20 varas de lienzo y 1 chaqueta son equivalentes*, es decir, *aquéllas y ésta son valores de magnitud igual*. Aquí no expresamos el valor de una de las dos mercancías en el valor de uso de la otra. Ninguna de las dos mercancías reviste aquí la forma de equivalente. *Equivalente* significa aquí solamente *de igual magnitud*, una vez que ambas cosas, previamente, han sido reducidas en nuestra mente a la abstracción *valor* (C.I.3:1023-1024).

A pesar de esta ambigüedad de los sentidos de “equivalencia”, consideramos que Marx representó la expresión de valor entre las dos mercancías con el signo de igualdad para conservar, por un lado, la relación al nivel de las esencias “mudas”, o del contenido fundamental, tanto cualitativamente  $A = B$ ,<sup>26</sup>

<sup>26</sup> “Esta relación es una *relación de equiparación*. La base de la expresión *20 varas de tela = 1 chaqueta*, en efecto es ésta: lienzo = chaqueta, lo que expresado en palabras simplemente quiere decir: *la clase de mercancía chaqueta es de la misma naturaleza, de la misma sustancia que la clase de mercancía lienzo, diferente de ella*” (C.I.3:1020).

como cuantitativamente  $(x)A = (y)B$ , que es una relación *simétrica de igualdad*, y, por otro lado, al nivel de la expresión del valor en cuanto “ser de reflexión”,<sup>27</sup>  $(x)A$  vale  $(y)B$ , o el valor de  $(x)A$  se expresa en  $(y)B$ , que es una relación *no-simétrica* entre las determinaciones que no sólo son *diferentes*, sino opuestas de las mercancías.

### *La inversa de la forma simple de valor*

Inmediatamente después de presentar la forma I, Marx presenta su forma inversa:

Sin duda, la expresión *20 varas de lienzo = 1 chaqueta*, o *20 varas de lienzo valen 1 chaqueta*, implica la relación inversa: *1 chaqueta = 20 varas de lienzo*, o *1 chaqueta vale 20 varas de lienzo* (C.I.1:60).

Esta forma inversa puede ser representada como grafo de la siguiente manera:

$$yB \rightarrow xA$$

En esta relación, los roles de las mercancías se invierten. La mercancía que en la relación original desempeñaba el papel activo, de forma relativa, ahora toma la forma pasiva, de equivalente, y viceversa, la mercancía que tenía la forma pasiva, de equivalente, ahora asume la forma activa, relativa. A pesar de que Marx diga que la expresión simple de valor de una mercancía *implica* su relación inversa, la relación entre ellas no es una relación de implicación, puesto que las dos mercancías no pueden tomar las dos formas al mismo tiempo. En efecto, para Marx, la relación entre la expresión simple de valor de una mercancía y su inversa *no es (analíticamente) simétrica*, ni la operación que permite pasar de la primera expresión a la segunda es una *implicación*, como lo asegura Benetti.<sup>28</sup> Por el contrario, esta es una relación de *exclusión* en términos dialécticos. Para explicar esto, permitásenos referirnos al pasaje escrito por Marx que sigue inmediatamente después al antes referido.

<sup>27</sup> “... en la *forma de la proposición*, en que se expresa la identidad, se halla algo *más* que la simple, abstracta identidad; se encuentra en ella este puro movimiento de la reflexión, en que lo otro se presenta sólo como apariencia, como inmediato desaparecer” (Hegel, 1968:365).

<sup>28</sup> “La ambigüedad del análisis de la forma simple del valor aparece cuando Marx le atribuye la propiedad de simetría, según la cual una u otra mercancía puede desempeñar, alternativamente, el papel de equivalente” (Benetti, 1990:164).

Pero lo cierto es que para *expresar en términos relativos* el valor de la chaqueta debo *invertir* la ecuación, y al hacerlo es el lienzo, en vez de la chaqueta, el que pasa a ser el *equivalente*. Por tanto, *la misma mercancía no puede, en la misma expresión del valor, presentarse simultáneamente bajo ambas formas*. Estas, por el contrario, se *excluyen* entre sí de *manera polar* (C.I.1:60).

En la edición alemana de “La forma de valor”, el pasaje anterior es precedido por la referencia a un intercambio *no efectivo*, sino *imaginario* entre dos productores:

Imaginemos un intercambio entre un productor de lienzo, A, y un productor de chaqueta, B. Antes de ponerse de acuerdo, A dice: *20 varas de lienzo valen dos chaquetas* (20 varas de lienzo = 2 chaquetas); B, en cambio, afirma: *1 chaqueta vale 22 varas de lienzo* (1 chaqueta = 22 varas de lienzo). Por fin, después de mucho regatco, llegan a un acuerdo. A dice: *20 varas de lienzo valen una chaqueta*, mientras que B sostiene: *1 chaqueta vale 20 varas de lienzo*. Las dos mercancías, lienzo y chaqueta, revisten aquí *simultáneamente* la forma relativa de valor y la forma de equivalente. Pero adviértase que *respecto a dos personas diferentes y en dos expresiones diferentes de valor*, aunque ambas se manifiesten *simultáneamente*. Para A —ya que para él la iniciativa parte *de su mercancía*— su lienzo asume la forma relativa de valor, y la *otra mercancía*, la chaqueta, reviste en cambio la forma de equivalente. *A la inversa*, desde el punto de vista de B. *La misma mercancía*, pues, *nunca* reviste, ni siquiera en este caso, *las dos formas al mismo tiempo en la misma expresión de valor* (C.I.3:1019).

En los dos pasajes anteriores, Marx señala claramente que la relación entre la forma I y su inversa es una relación de *exclusión*. Es evidente que, para éste, la relación entre las formas relativa y equivalente de la forma I y la relación entre la forma I, y su inversa responden al mismo principio de exclusión, puesto que en ambas relaciones “*la misma mercancía nunca puede revestir la forma relativa y la forma de equivalente al mismo tiempo en la misma expresión de valor*”. En términos dialécticos, una relación de exclusión supone que las expresiones opuestas pueden ser consideradas como *relaciones diferentes de valor*, aunque ambas se manifiesten simultáneamente. Desde esta perspectiva, la relación de exclusión implica dos aspectos que son diferentes de aquella de la lógica formal: 1) es posible pasar de la primera expresión a la segunda sin hacer *falsa* la primera; y 2) la relación entre ambas expresiones es considerada no sólo como una relación entre expresiones diferentes, sino *opuestas*, aunque, desde la perspectiva de su *contenido* o *fundamento* de valor, ellas sean relaciones de equivalencia. Marx es claro sobre esto:

Las dos expresiones:

1) *20 varas de lienzo = 1 chaqueta o 20 varas de lienzo valen 1 chaqueta,*  
 2) *1 chaqueta = 20 varas de lienzo o 1 chaqueta vale 20 varas de lienzo,*  
*no difieren en absoluto en lo tocante al contenido. En cuanto a la forma, no sólo son diferentes, sino opuestas. Si invierto la expresión 1, obtengo la expresión 2. Las mercancías cambian de lugar, y súbitamente la chaqueta adopta la forma relativa de valor, y el lienzo en cambio la forma de equivalente. Como han cambiado los lugares respectivos en la misma expresión de valor, ha cambiado la forma de valor (C.I.3:1019-1020).*

Eso significa que, para Marx, la operación que permite pasar de la primera expresión a la segunda (su inversa) no es una implicación (el pasaje de una determinación implícita a una determinación explícita), sino el pasaje de una determinación *presupuesta* a una determinación *puesta*, o más bien, el pasaje a la *posición* de una determinación *presupuesta* y, por tanto, *negada*; la posición de lo que estaba *presupuesto* en la primera expresión —el pasaje de un en-sí a un para-sí.<sup>29</sup> Esto hace que el valor de la verdad de lo que estaba implícito cambie: cuando la primera expresión se invierte, la segunda expresión, que es una determinación *presupuesta* y por tanto *negada*, en la primera es *puesta*, y una vez que ésta es *puesta*, la primera expresión es conservada como determinación *negada* de la segunda. De acuerdo con Fausto (1983:156-157), esto no significa otra cosa sino “que la operación no es de orden simplemente analítico (como se podría decir en general de la implicación y de las operaciones formales), sino, como Hegel escribe en la *Lógica* (a propósito de los pasajes *grosso modo* análogos), ella es al mismo tiempo analítica y sintética.<sup>30</sup> O, lo

<sup>29</sup> En el pasaje de la forma desplegada a la forma general de valor, Marx señala claramente que la forma inversa existe *en sí* en la forma original: “Si invertimos, pues, la serie: 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = etc., es decir, si expresamos la relación, *en sí, implícita*, que conforma a la naturaleza de la cosa que ya estaba contenida en la serie, tendremos: III. *La forma general de valor*” (C.I.3:1036).

<sup>30</sup> Sobre la relación entre los métodos analítico y sintético Hegel escribe: “Por lo tanto, el método del absoluto conocer es *analítico*. El hecho de que tal método *halla* la ulterior determinación de su universal inicial solamente en éste, constituye la absoluta objetividad del concepto, de lo que el método mismo es la certeza. Sin embargo, este método es también *sintético*, por cuanto su objeto, determinado inmediatamente como *universal simple*, se muestra como un *otro*, por medio de la determinación que él mismo tiene en su intermediación y universalidad. Esta relación de un diferente, que el objeto representa de este modo en sí, no es, empero, ya lo que se considera como síntesis en el conocer finito: ya por su determinación igualmente analítica en general, por la cual representa la relación en el *concepto*, ella se distingue totalmente de esta relación sintética.

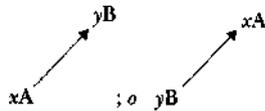
que viene a dar lo mismo: la determinación explicitada no es aquí igual a la —misma— determinación implícita”. Esto explica la posibilidad de considerar la segunda expresión (la inversa) como una determinación *negada* en la primera y conservar a la primera como una determinación *negada* cuando ésta se invierte y la segunda es *puesta*; una inversión que no puede hacerse en términos estrictamente analíticos.

Con base en lo anterior, podemos afirmar que para Marx la forma I no es (analíticamente) simétrica y, por tanto, la relación entre la forma I y su inversa no es de implicación. La relación entre la forma I y su inversa es considerada por Marx como una *relación de exclusión*, una excluyendo a la otra, que se *presuponen* mutuamente. Estas dos expresiones diferentes de valor las podemos representar como sigue:

$$\begin{aligned} xA \text{ '}\rightarrow\text{' } yB, \sigma^* \\ xA \text{ '}\leftarrow\text{' } yB \end{aligned}$$

donde el principio de exclusión se muestra por el operador lógico “ $\sigma^*$ ” exclusivo.

Sin embargo, como expresiones simples de valor de *dos mercancías diferentes* que se suceden una de la otra, la forma simple de valor de “una” mercancía y la que se presenta como su forma inversa, que es la forma simple la “una” “otra” mercancía, pueden coexistir. En este caso el operador lógico se transforma en un “ $\sigma$ ” no exclusivo. Este caso, que constituye el primer momento de la transición a lo que llamamos más adelante la multiplicación de la forma desplegada de valor, se puede representar como sigue:



#### Las deficiencias de la forma simple de valor

En cuanto que la forma I constituye una expresión singular aislada del valor de “una” mercancía en “una” “otra” mercancía, en la que no hace más que distinguir su valor de su propio valor de uso y, por tanto, pone en relación con

---

Este momento del *juicio*, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*” (Hegel, 1968:730).

la “una” mercancía sólo con “una” “otra” mercancía diferente que toma la forma singular de equivalente, “en vez de presentar su igualdad cualitativa y su proporcionalidad cuantitativa con todas las demás mercancías”, su insuficiencia es evidente por dos razones: por un lado, porque la mercancía (A) que expresa su valor escoge *arbitrariamente* “una” sola mercancía (B), cuyo valor de uso le sirve de equivalente *singular*; podría igualmente haber escogido cualquier otra mercancía (C o D, o etc.) como equivalente singular. Y, por otro lado, porque la forma simple es una “forma embrionaria que tiene que padecer una serie de metamorfosis antes de llegar a su madurez en la forma de precio” (C.I.1:76). Si la forma I en cuanto el punto de partida de la génesis del dinero, de valor, es inadecuada —porque en cuanto una abstracción, un momento negado, del dinero carece de autosubsistencia y, por tanto, hay un impulso a trascenderla—, la presentación es así impulsada a reconstruir la forma dinero por medio de la negación de este punto de partida y, por tanto, a pasar a la siguiente forma de valor que representa, como dice Marx, una forma más plena, presupuesta en ella.

### *Forma II: la forma total o desplegada de valor*

La siguiente metamorfosis de la forma de valor es la forma total o desplegada de valor, o forma II. Ésta surge de la posición de lo que estaba presupuesto en la forma I, es decir, la forma I es sólo “una”, arbitrariamente escogida, de la serie de expresiones simples que conforman la forma II de una mercancía. Esta forma corresponde al momento de multiplicidad; mismo que está constituido de *dos formas*: la primera como la forma desplegada de valor de una mercancía, es decir, “una” mercancía expresando su valor en los valores de uso de las “muchas” “otras” mercancías (B, C, D, etc.) que componen el mundo mercantil; y, la segunda, como la multiplicidad de formas desplegadas de todas las mercancías (A, B, C, etc.) que componen el mundo mercantil. A la primera la nombraremos como *forma IIa* y a la segunda como *forma IIb*.

Las nociones de “lo Uno y los Muchos” y la “Repulsión” de Hegel, le sirven a Marx para revelar el carácter dialéctico de la transición de la forma I a la forma II en sus dos formas:

La relación que lo negativo tiene consigo mismo, es relación negativa; por tanto, distinción de lo Uno de sí mismo, la *repulsión* de lo Uno; estos es, posición de *Muchos Unos*. Respecto a la inmediatez de los existentes por sí, estos *Muchos son*; y la repulsión de cada *Uno* de ellos se convierte así en su repulsión recíproca como unidades existentes, en otras palabras, su *exclusión recíproca*” (Hegel, 1991:142).

En este pasaje, Hegel considera que la repulsión implica dos momentos. El primero se refiere a la posición de los "muchos" "unos" por medio de lo "uno" mismo, de la distinción del "uno" a sí mismo en cuanto "muchos" otros que, al igual que el "uno", son unos "uno". La necesidad de que el valor de "una" mercancía se exprese en más de "una" "otra" mercancía, prosigue hasta poner a las "muchas" "otras" mercancías como sus equivalentes alternativos. Así, el valor de "una" mercancía se expresa en los valores de uso de las "muchas" "otras" mercancías, que figuran como sus formas de *equivalentes particulares*. Como cada una de las expresiones de valor que conforman esta relación múltiple de valor de "una" mercancía, es "una" relación relativa simple e independiente, y cada "uno" de los valores de uso de las "muchas" "otras" mercancías figura como equivalente particular e independiente del valor de la "una" mercancía, se tiene, dice Marx, por un lado, "una serie *infinita* de expresiones de valor", cada una *excluyendo* a las otras y, por otro lado, "formas restringidas de equivalente, cada una de las cuales *excluye* a las otras" (C.I.1:79). Este momento de la multiplicación de la forma de valor de "una" mercancía, donde su valor se expresa relativa y alternativamente en los cuerpos materiales de las "muchas" "otras" mercancías que funcionan como equivalentes particulares o restringidos suyos, engendra lo que Marx denomina la *forma total o desplegada de valor de una mercancía (o forma IIa)*. Esta forma también podría ser denominada como la serie o la multiplicidad de medidas particulares e independientes que toman los cuerpos materiales de todas las "muchas" "otras" mercancías en que se manifiesta y mide el valor de "una" mercancía.

El segundo momento de la repulsión se presenta no como generación de "unos", sino que, puestos ya los muchos "unos", como su *repelerse mutuo*.<sup>31</sup> Como cada "una" de todas las "muchas" "otras" mercancías es también "una" mercancía en cuanto valor (y valor de uso), cada una de todas ellas necesita expresar, al igual que la "una" mercancía, su propio valor, o como dice Uchida, "[c]ada una de las 'muchas' se turna también 'una', con la misma garantía de expresar su propio valor" (Uchida, 1988:55) en los valores de uso de todas las "muchas" "otras" mercancías. Esto implica que existen tantas formas desplegadas de valor como mercancías existan: "si el valor relativo de toda mercancía se debe expresar en esa forma desplegada —como efectivamente tiene que ocurrir—, tenemos que la forma relativa de toda mercancía será una serie *infinita* de expresiones de valor, diferente de la forma relativa de valor que adopte cualquier otra mercancía" (C.I.1:79). Si bien el carácter excluyente de las expresiones simples de valor que conforman la forma desplegada de una mercancía, se aplica a todas las demás que conforman el conjunto, las relaciones entre las diferentes formas relativas

<sup>31</sup> Como dice Hegel: "como un comportarse negativo de los muchos entre sí, es así mismo esencialmente la relación de los unos con los otros" (Hegel, 1991:143).



o bien como grafo,



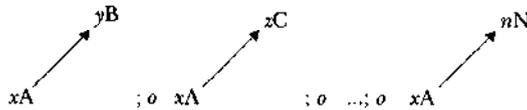
En esta forma IIa, la “una” mercancía (A) que expresa su valor en todas las “muchas” “otras” mercancías (B, C, D, E,..., N) es situada en la forma relativa de valor desplegada y cada una de las “muchas” “otras”, cuyo valor de uso sirve como materia de expresión de valor, es situada en una forma *particular* de equivalente del valor de la “una” mercancía (A). Aquí la “una” mercancía (A) sigue siendo la fuerza activa y las “muchas” “otras” las expresiones pasivas del valor, de esta “una” mercancía. La forma IIa es presentada por Marx de una manera más concreta:

	= 1 chaqueta, $o^*$
	= 10 libras de té, $o^*$
20 varas de lienzo	= 40 libras de café, $o^*$
	= 1 <i>quarter</i> de trigo, $o^*$
	= 2 onzas de oro, $o^*$
	= ½ tonelada de hierro, $o^*$
	= etcétera.

Según Marx, las relaciones entre las expresiones simples que comprende la forma IIa corresponden a relaciones de *exclusión*: “[c]omo la forma natural de cada clase singular de mercancías es aquí una *forma particular de equivalente* al lado de otras innumerables *formas particulares* de equivalente, únicamente existen *formas restringidas de equivalente*, cada una de las cuales *excluye* a las otras” (C.I.1:79). El principio de *exclusión*, el “ $o^*$ ” exclusivo, entre cada una de las expresiones, se refiere tanto a la serie de expresiones simples de valor que constituyen esta forma, que no pueden presentarse en un *mismo instante*, como a las *formas restringidas* de equivalente que se excluyen mutuamente.<sup>32</sup> Sin

<sup>32</sup> El énfasis que Marx le da a la relación de exclusión aparece como “o bien” en la primera edición alemana del primer capítulo “La mercancía”: “En la *forma II*: 20 varas de lienzo = 1 chaqueta *o bien* = u café *o bien* = v té *o bien* = x hierro, etc., forma en la cual el lienzo despliega su *expresión relativa de valor*, el lienzo se relaciona con cada mercan-

embargo, si cada una de las expresiones simples de valor que conforman la serie se consideran como relaciones diferentes e independientes, la forma IIa aparece como otra forma de transición a la multiplicación de la forma desplegada de valor (IIb) en la que el operador lógico se transforma en el “o” no exclusivo:



Como en esta serie infinita de expresiones relativas de valor de la mercancía A, el valor se refleja en los valores de uso de todas las “muchas” “otras” mercancías, o dicho de otra manera, las formas materiales de cada una de todas las “muchas” “otras” mercancías se convierte en espejo del valor de la mercancía A, Marx afirma:

Este mismo valor, pues, se *manifiesta* aquí por primera vez verdaderamente *como gelatina de trabajo indiferenciado*. El trabajo que forma el valor del lienzo [de la mercancía A], en efecto, ahora se presenta *expresamente* como trabajo que *equivale a cualquier otro trabajo humano*, sea la que fuere la forma natural que adopte, ya se objective en la chaqueta o en el trigo o en el hierro o en el oro, etc. [es decir, en las mercancías B o C o D o E, ..., o N] (C.I.3:1034).

Esto es así, porque al equiparar su valor con los valores del resto de las otras mercancías que componen el mundo mercantil, la mercancía A equipara el trabajo que forma su valor con el trabajo que forma el valor de las “muchas” “otras” mercancías como trabajo humano igual, indiferenciado. Sin embargo, esto ha sido cuestionado por Benetti y Cartelier. Al considerar que la forma desplegada de valor es la generalización de la forma simple y, por tanto, es, al igual que esta última, la representación de un esquema particular del intercambio efectivo, Benetti y Cartelier rechazan que sea por medio de esta forma que el valor de la mercancía A se manifieste por primera vez como valor social:

cía singular —chaqueta, café, etc.— como un *equivalente particular*, y con todos juntos como el *ámbito de sus propias formas particulares de equivalente*. Frente al lienzo, ninguna clase singular de mercancías cuenta aún como *equivalente general*, como el caso del *equivalente singular*, sino como *equivalente particular*, cada uno de los cuales *excluye al otro*” (C.I.3:997-998).

El valor de A sólo está representado, en la forma II, en el sentido preciso siguiente: el poder de compra de A en términos de una serie de mercancías diferentes. Pero en ese caso el "valor" de A así expuesto sólo puede ser interpretado como "valor individual", es decir, *no social*, que sólo tiene significación para el propietario de A. Este hecho, que la forma II, lejos de exponer el valor de A, exprese una de las primeras nociones smithianas de la riqueza (el valor de cambio subjetivo, es decir, para "aquél que posee") es explícitamente, aunque en forma atenuada, reconocido por Marx en el "Apéndice"...cuando él opone la exclusión de la forma II a la de la forma III (Benetti y Cartelier, 1980:147; Benetti, 1985:48).

Si este fuera el caso, Benetti y Cartelier tendrían razón. Pero esto supondría que el análisis de la forma IIa responde a un proceso subjetivo de intercambio efectivo, es decir, un proceso en que el propietario de la mercancía A estima subjetivamente su valor (individual) para poder negociar su intercambio con las "muchas" "otras" mercancías. Sin embargo, Marx no se refiere al poder de compra que tiene una determinada mercancía para su poseedor, cuando la confronta con el objetivo de intercambiarla con una serie de mercancías diferentes, sino a la forma desplegada de valor de "una" mercancía en cuanto un *momento lógico presupuesto*, y por tanto negado, de la forma dinero. En este contexto, las relaciones de valor que constituyen la forma desplegada de la mercancía A son vistas en dos niveles: a nivel de la expresión, el valor de  $x$  mercancía A "se relaciona con todos los cuerpos posibles de mercancías como meras formas de manifestación del trabajo contenido en sí mismo" y, por tanto, como todas sus medidas particulares posibles; y, a nivel de la esencia, el trabajo que forma el valor de la mercancía A se equipara a los trabajos que forman los valores de las (N-1) mercancías como trabajos humanos cualitativamente iguales y por tanto indiferenciado. Pero, como ya se mencionó, esta es una *igualdad presupuesta* desde un principio, sin la cual no se podría establecer una relación recíproca entre ellas, y que, de manera cuantitativa, se manifiesta precisamente en todas las proporciones cuantitativas presupuestas en que se relaciona la cantidad ( $x$ ) de la mercancía A con las cantidades ( $y, z, \dots, n$ ) de las (N-1) mercancías. Al considerar ambos niveles de la forma desplegada de valor de una mercancía, en cuanto una relación social con el resto de las mercancías, Marx señala que el *valor* de la mercancía A no sólo "se mantiene invariable, ya se exprese... en innumerables y distintas mercancías", sino que, "*por primera vez*", éste se "*representa verdaderamente como valor, esto es, cristal del trabajo humano en general*" (C.I.3:996), es decir, se presenta *expresamente* por primera vez como trabajo que *equivale a cualquier otro trabajo humano*, sea la que fuere la forma material que adopte, ya esté objetivado en las mercancías B o C o ... o N.

### *Las deficiencias de la forma desplegada de una mercancía*

Como todo momento lógico en el proceso de la génesis de la forma de dinero, la forma IIa es negada por sus defectos. Por un lado, Marx señala que la forma *relativa* desplegada de valor de una mercancía tiene dos defectos: primero, ésta es “incompleta, porque la serie en que se representa no reconoce término” y, segundo, “constituye un mosaico abigarrado de expresiones de valor divergentes y heterogéneas”. Por otro lado, estos dos defectos se reflejan en el defecto de la forma de *equivalente* correspondiente: “Como la forma natural de cada clase singular de mercancía es aquí una *forma particular de equivalente* al lado de otras innumerables formas *particulares* de equivalente, únicamente existen *formas restringidas de equivalente*, cada una de las cuales *excluye* a las otras” (C.I.1:79; C.I.3:1035). Finalmente, los defectos anteriores implican otro defecto referido a lo incompleto de esta forma: “si el valor relativo de toda mercancía se debe expresar en esa forma desplegada —como efectivamente tiene que ocurrir—, tenemos que la forma relativa de valor de toda mercancía será una serie infinita de expresiones de valor, *diferente* de la forma relativa que adopta cualquier otra mercancía” (C.I.1:79). De esta manera, los tres primeros defectos representan “insuficiencias” de esta forma de valor, que no es una forma simple y unitaria, ni cerrada, de expresión del valor. El último defecto se refiere a que esta forma representa sólo un paso a la multiplicación de las formas desplegadas de todas las mercancías.

En la versión original del capítulo I (“La mercancía”), Marx presenta dos formas que no son tratadas ni en la versión de “La forma de valor” ni en *El Capital*, y que son importantes para la comprensión del pasaje a la forma general de valor: por un lado, la inversa de la forma IIa, que denomina como *tercera forma*, o *segunda forma inversa o refleja del valor relativo*; y por otro, la multiplicación de las formas desplegadas de las mercancías, que denomina como *forma IV*. Debemos tratarlas aquí como dos momentos en la transición a la forma general de valor.

### *La inversa de la forma desplegada o total de una mercancía*

En *El Capital* y en “La forma de valor”, Marx deduce la forma general de valor por medio de la inversa de la forma IIa (del lienzo). Sin embargo, son dos los hechos que nos permiten asegurar que Marx tiene otra versión: primero, en la versión original del capítulo I, esta forma inversa es denominada *tercera forma* o *segunda forma inversa*:

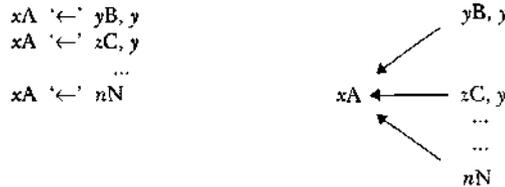
La segunda forma se compone de una *suma* de meras igualdades de la primera forma. Pero cada una de esas igualdades —como por ejemplo 20

*varas de lienzo = 1 chaqueta*— incluye también la relación recíproca: *1 chaqueta = 20 varas de lienzo*, donde la chaqueta representa su valor en el lienzo y precisamente por eso el lienzo aparece como equivalente. Ahora bien, como esto se aplica a cada una de las innumerables expresiones relativas de valor del lienzo, obtenemos: III. *Tercera forma, o segunda forma inversa o refleja del valor relativo*:

1 chaqueta = 20 varas de lienzo  
 u café = 20 varas de lienzo  
 v té = 20 varas de lienzo  
 x hierro = 20 varas de lienzo  
 y trigo = 20 varas de lienzo  
 etcétera = 20 varas de lienzo (C.I.3:996-997).

Segundo, por el hecho de que esta forma inversa es precedida por el análisis de la que Marx denomina *forma IV*: “Lo que decimos del lienzo, se aplica a toda mercancía” (C.I.3:1005), la forma IV corresponde a lo que nosotros hemos denominado como la *multiplicación de la forma desplegada de valor*, o las *formas desplegadas de todas las mercancías*, y que Marx considera como “una fase de transición en el desarrollo de la forma de valor, para trastocarse finalmente en la *forma específicamente relativa de valor del equivalente general*” (C.I.3:1006). Además, en “La forma de valor” y en *El Capital*, esta multiplicación aparece como referencia en la presentación del tercer defecto de la forma desplegada de valor de una mercancía.

La inversa de la forma desplegada de la mercancía A puede representarse como sigue:



donde el operador lógico “y”, indica que el valor de todas las “muchas” “otras” mercancías lo expresan de manera *unitaria* y, por tanto, de manera conjunta en el valor de uso de la mercancía A.

Lo primero que debemos señalar sobre esta forma inversa es que la forma general de valor *está* y *no está* en ella. La forma general de valor *está* en

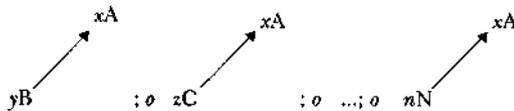
la inversa de la forma IIa porque, considerada en cuanto tal, todas las “muchas” “otras” mercancías expresan relativamente su valor en forma *unitaria* en el valor de uso de “una” sola mercancía, que en este caso particular es la mercancía A (el lienzo). Por esto Marx dice ahí que “[e]n esta forma III, que es la segunda forma refleja y por ende está incluida en ésta [la forma II], el lienzo *aparece*, por el contrario, como la *forma genérica* del equivalente para todas las demás mercancías” (C.I.3:998). Con esto se puede decir que la forma general de valor *está presupuesta* y, por tanto, *negada*<sup>33</sup> en la forma IIa y que, por consiguiente, la primera es *puesta* al invertirse la última. Sin embargo, esto sólo puede considerarse verdadero si la inversa de la forma IIa (en este caso, la mercancía A es considerada como el resultado que sintetiza las formas que constituyen la inversa de la multiplicación de las formas desplegadas de todas las mercancías.<sup>34</sup> Sin embargo, como la multiplicación de las formas desplegadas de todas las “muchas” “otras” mercancías y sus inversas respectivas no han sido tratadas todavía, porque el proceso de repulsión-atracción no ha sido completado, tenemos necesariamente que concluir que la forma general de valor *no está puesta* en la inversa de la forma IIa. Esta no posición de la “una” mercancía A como equivalente general se refuerza por el hecho de que esta “una” mercancía representa la fuerza pasiva y las “muchas” “otras” mercancías las fuerzas activas que, como tales, buscarán expresar su valor en todas las “muchas” “otras” mercancías. Los dos argumentos anteriores nos llevan así a considerar que la forma general de valor está contenida en la inversa de la forma IIa sólo como *una* posibilidad que, como toda posibilidad constituida por la contradicción entre la imposibilidad y la posibilidad, requiere que ésta se confirme o se refute.<sup>35</sup> Aunque se tengan todas las condiciones de existencia de la forma general de valor en la inversa de la forma IIa, si esta posibilidad no se confirma, ésta no es puesta. El desarrollo de esa contradicción sólo podrá ser explicado cuando se presente la multiplicación de esta posibilidad con la inversa de la multiplicación de la forma desplegada y, por tanto, cuando se analice el pasaje a la forma general de valor.

<sup>33</sup> Esta negación significa aquí, a la manera de Hegel, que la atracción está presupuesta en la repulsión: “La atracción se refiere a la repulsión de manera tal que tiene a ésta por *presupuesto*” (Hegel, 1968:152).

<sup>34</sup> Esto mismo se podría decir del análisis de la forma simple de valor de una mercancía y su inversa: con el análisis de esta forma y su inversa se representa de manera sintética el análisis de las formas simples de todas las otras mercancías y sus inversas.

<sup>35</sup> “En su desenvolvimiento, la posibilidad implica dos momentos posibles: un momento positivo, de confirmación de la posibilidad y un momento negativo, de refutación de la misma posibilidad” (De Gortari, 1983:147).

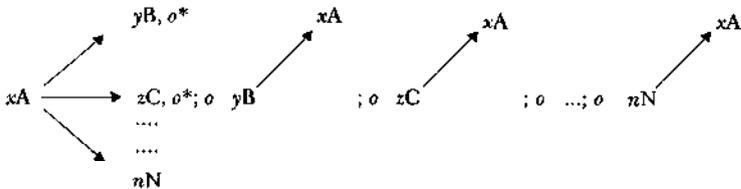
Si esta forma no pone el equivalente general, entonces ¿qué es lo que la inversa de la forma IIa pone? Ella pone (N-1) formas simples que corresponden a las (N-1) mercancías diferentes expresando su valor en "una" misma mercancía. Como la coexistencia entre ellas en instantes sucesivos es posible, el operador lógico que las relaciona se transforma en el "o" no exclusivo. Esto se muestra en el siguiente grafo:



La figura anterior muestra claramente que la inversa de la forma IIa representa otro momento en la *transición* a la multiplicación de la forma desplegada de valor de todas las mercancías (excluyendo, en este caso, toda expresión relativa de valor de la mercancía A). Con base en esto, podemos decir que Benetti y Cartelier están equivocados al señalar que "la inversa de la forma desplegada no genera otra cosa sino la misma forma desplegada" (Cartelier, 1991:259; Benetti, 1990:166) y que, como consecuencia de esto, "el equivalente general [sea] una mercancía" porque "ninguna mercancía puede ser 'excluida' a través de la forma total para desempeñar el papel de equivalente general" (Benetti, 1990:167).

*La forma total o desplegada de valor de una mercancía y su inversa*

Conservando los operadores lógicos que relacionan las expresiones simples que conforman la forma IIa y las que conforman su inversa, ambas pueden representarse como sigue:



Como se observa en la figura anterior, la forma desplegada de una mercancía y su inversa no representan sino otro momento más en la transición hacia la multiplicación de la forma desplegada, incluyendo, en este caso, todas las expresiones relativas de valor de la mercancía A.

### *Forma IIb. La multiplicación de la forma desplegada de valor*

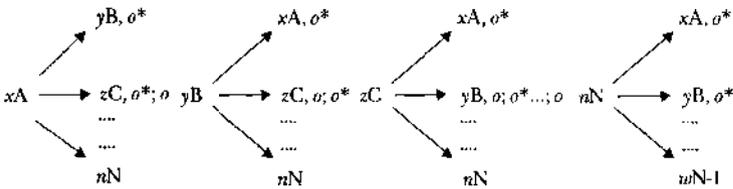
En la forma IIa, la “una” mercancía que expresa su valor relativamente se opone a todas las “muchas” “otras” mercancías que le sirven como sus equivalentes particulares, excluyéndolas de expresar al mismo tiempo su valor en la misma expresión de valor. Este *primer momento de la repulsión* de las “muchas” por la “una”, que es irreducible debido a la diferencia cualitativa de los dos polos de la forma de valor, deviene, por su carácter múltiple, en el *segundo momento de la repulsión*, es decir, en la *repulsión recíproca* entre todas las mercancías cuyos valores buscan expresarse. Este segundo momento de la repulsión se manifiesta en una multiplicación de las formas desplegadas de valor de todas las mercancías, una para cada clase de mercancía. A este momento de la forma desplegada de valor que Marx no analiza en toda su extensión y que en la versión original del capítulo I denomina como *forma IV*, la hemos llamado *multiplicación de la forma desplegada de valor*; y la hemos simbolizado como *forma IIb*. En la versión original, Marx presenta esta forma de la manera siguiente:

20 varas de lienzo = 1 chaqueta *o bien* = u café *o bien* = v té *o bien* = x hierro  
*o bien* = y trigo *o bien* = etcétera.  
 1 chaqueta = 20 varas de lienzo *o bien* = u café *o bien* = v té *o bien* = x hierro  
*o bien* = y trigo *o bien* = etcétera.  
 u café = 20 varas de lienzo *o bien* = 1 chaqueta *o bien* = v té *o bien* = x hierro  
*o bien* = y trigo *o bien* = etcétera.  
 v té = etcétera (C.1.3:1005).

En este pasaje se observa que la forma IIb implica dos tipos de relaciones: por un lado, las que se dan entre las expresiones simples de valor que conforman la forma IIa de cada una de las “muchas” mercancías que aparecen como relaciones de *exclusión*; las cuales son señaladas por el énfasis que Marx le da al operador lógico, *o bien*, entre ellas. Por otro lado, las relaciones entre las diferentes formas IIa aparecen como relaciones de *inclusión*, porque su coexistencia en instantes sucesivos es posible. Esta relación de inclusión es señalada por Marx por medio de la separación entre las diferentes formas IIa. Esta forma puede ser representada como sigue:

$$\begin{array}{cccc}
 xA \rightarrow yB, o^* & yB \rightarrow xA, o^* & zC \rightarrow xA, o^* & nN \rightarrow xA, o^* \\
 xA \rightarrow zC, o^* & yB \rightarrow zC, o^* & zC \rightarrow yB, o^* & nN \rightarrow yB, o^* \\
 \dots & \dots & \dots & \dots \\
 xA \rightarrow nN; o & yB \rightarrow nN; o & zC \rightarrow nN; o & nN \rightarrow wN-1.
 \end{array}$$

O, como un grafo:



A partir de esta figura se pueden señalar tres características de la forma IIb. Primera, cada una de las mercancías no sólo expresa su valor *relativamente* en todas las “muchas” “otras” mercancías sino, además, sirve de *equivalente particular* para cada una de ellas. O, dicho de otra manera, cada mercancía expresa su valor en forma desplegada (“cada una es una”) y, a su vez, “una” de las “muchas” repelidas como equivalentes particulares por cada una de las “muchas” “otras” mercancías que expresan su valor relativamente (repulsión polar: “una de las muchas”). Cada una de las mercancías toma así todas las formas que cualquier otra mercancía adquiere.

Segunda, la repulsión recíproca de las muchas formas desplegadas, en tanto que relaciona a cada una de todas las mercancías alternativamente como equivalente particular de las “muchas” “otras” mercancías, aparece también como una relación de atracción *presupuesta* en la totalidad de esta forma. Esta presuposición significa que la inversa de cada una de las expresiones relativas del valor que componen la forma desplegada de cada una de las “muchas” mercancías, están puestas como expresiones relativas simples en la forma desplegada de la mercancía en la que ésta aparece como equivalente particular —por ejemplo, las N-1 expresiones inversas de las N-1 expresiones simples que conforman la forma IIa de la mercancía A ( $xA \rightarrow yB$ ;  $xA \rightarrow zC$ , ...,  $xA \rightarrow nN$ ) están puestas, la primera como una relación simple de la forma IIa de la mercancía B ( $yB \rightarrow xA$ ), la segunda como una relación simple de la forma IIa de la mercancía C ( $zC \rightarrow xA$ ), ..., y la N-1 como una relación simple de la forma IIa de la mercancía N ( $nN \rightarrow xA$ ). Esta inversión presupuesta en la forma IIb implica a su vez que la forma IIa, como un todo, *presuponga*, o contenga *en sí, implícitamente*, la multiplicación de la *forma general de valor*, es decir, la forma general de

valor que pueden tomar cada una de las “muchas” mercancías y, en consecuencia, la multiplicación de la forma de equivalente general, puesto que cualquiera de las mercancías se encuentra *presupuesta* en el conjunto de formas que ésta toma como equivalente particular de las otras mercancías. Por otro lado, el hecho de que la expresión simple de valor de una mercancía y su inversa se encuentren en las formas desplegadas de dos mercancías, es decir, la inversa de la expresión simple de valor de una mercancía se encuentre como una expresión simple de valor en la forma desplegada de la mercancía que funciona como equivalente en la forma simple de la una mercancía, implica que la relación entre ellas no sea de exclusión sino de inclusión, a pesar de que ellas sean relaciones opuestas. En cuanto que son expresiones de valor diferentes, *ninguna* de las relaciones entre una forma simple y su inversa es *simétrica*, ni las relaciones entre las “muchas” expresiones simples de valor que conforman la forma IIb son *transitivas*.<sup>36</sup>

Tercera, en esta forma IIb, en cuanto relación social en que se expresa el valor de cada una de las mercancías en todas las “muchas” “otras”, el impulso de expresar la identidad cualitativa de todas las mercancías como valores, es decir, como productos del trabajo social, tanto como su equivalencia cuantitativa, se fortalece.

### *Las deficiencias de la multiplicación de la forma desplegada de valor*

La forma IIb conserva las deficiencias de la forma IIa, es decir, no es una forma simple y unitaria, ni cerrada, de expresión del valor. En particular, el defecto de la forma equivalente de la forma IIa se multiplica, es decir, la forma material de cada clase de mercancía es aquí no sólo una forma particular de equivalente del valor de una sola mercancía, como en la forma IIa, sino que se presenta como una serie de formas particulares de equivalente del valor de *todas* las mercancías. Esto último implica que cada clase de mercancía se encuentre *presupuesta* como una forma de equivalente “general” en la totalidad de esta forma. Debido a estas “insuficiencias”, esta forma de valor debe trascender, o ser negada, para dar paso a la siguiente forma más concreta, y que está presupuesta en ella.

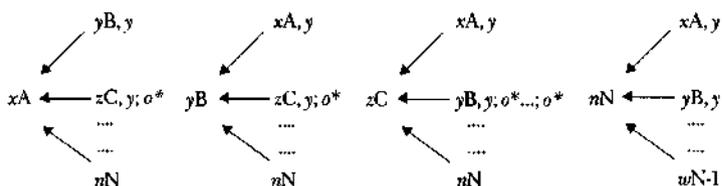
<sup>36</sup> Sólo si nos referimos a estas relaciones como relaciones de equivalencia al nivel de las *esencias* es que ellas aparecerían como relaciones *simétricas* y *transitivas*: así, por ejemplo, podríamos decir, por un lado, que si  $xA = yB$ , entonces  $yB = xA$  y, por otro, que si  $xA = yB$  y  $yB = zC$ , entonces  $zC = xA$ .

*La inversa de la multiplicación de la forma desplegada de valor, o la multiplicación de la forma general de valor*

Al invertir la multiplicación de la forma desplegada de valor, obtenemos la siguiente:

$$\begin{array}{cccc}
 xA \leftarrow yB, y & yB \leftarrow xA, y & zC \leftarrow xA, y & nN \leftarrow xA, y \\
 xA \leftarrow zC, y & yB \leftarrow zC, y & zC \leftarrow yB, y & nN \leftarrow yB, y \\
 \dots & \dots & \dots & \dots \\
 xAn \leftarrow N; o & yB \leftarrow nN; o & zC \leftarrow nN; o & nN \leftarrow wN-1.
 \end{array}$$

o, como un grafo:



La figura anterior muestra que, con la inversión de la forma IIb, no se obtiene la forma general de valor. Esto lo dice Marx explícitamente después del pasaje de la versión original del capítulo I, donde presenta esta forma como forma IV:

Pero de cada una de estas igualdades, reflejada, resulta la chaqueta, el café, el té, etc., como equivalente general, y por ende la expresión de valor en chaqueta, café, té, etcétera, como forma relativa general del valor para todas las demás mercancías. La forma general de equivalente corresponde siempre a una sola mercancía por oposición a todas las demás, pero corresponde a cada mercancía por oposición a todas las demás. Pero si cada mercancía contrapone su propia forma natural a todas las demás como forma de equivalente, todas las mercancías se *excluyen* de la forma general de equivalente y por tanto se *excluyen* a sí mismas de la representación socialmente válida de sus magnitudes de valor (C.I.3:1005-1006).

Si con la inversión de la forma IIb no se obtiene la forma general de valor, entonces ¿qué es lo que pone esta forma inversa? Pone lo que estaba *presupuesto* en la forma IIb: *ella pone* una serie de formas “generales” de valor alternativas

y, por lo mismo, una serie de equivalentes generales, una para cada mercancía, que ya se encontraban presupuestas, o contenidas *en sí*, en la forma IIb. Esto significa, por un lado, que cada una de estas formas "generales" alternativas es puesta como una forma de valor relativa general potencial o *posible*, una entre las muchas otras posibilidades. Y, por lo mismo, cada una de las mercancías es puesta como un equivalente general potencial o *posible*; teniendo con esto una multiplicidad de equivalentes "generales" independientes que, como Marx dice, se excluyen entre sí, al repelerse recíprocamente para tomar la forma general de equivalente. Desde esta perspectiva, el operador lógico "o" no exclusivo que relacionaba a cada una de las formas IIa que conformaban la forma IIb se transforma aquí en el "o" exclusivo. De esta manera, a diferencia de la inversa de la forma IIa, donde la forma general de valor y la forma de equivalente general eran una sola posibilidad, esta forma inversa representa todas las posibilidades de existencia de la forma general y, por tanto, del equivalente general. Así todas estas formas "generales" son caminos potenciales de la actualización del valor. Por todo esto podemos decir que la forma general de valor *está y no está* en la inversa de la forma IIb. Está no sólo como una forma potencial o *posible*, sino además como una forma *presupuesta* y, por tanto, negada, en la totalidad de las inversas de las formas IIa de todas las mercancías. No está porque el proceso de repulsión no ha traspasado la atracción y, por consiguiente, no ha devenido todavía en la posición de una única forma general de valor. Por eso Marx se refiere a la inversa de la forma IIb como "una *fase de transición* en el desarrollo de la forma de valor, para trastocarse finalmente en la *forma específicamente relativa de valor del equivalente general*" (C.I.3:1006). Por último, como para Marx la forma de equivalente general "puede adoptarla... *cualquier* mercancía", ésta "es una forma de valor en general" (C.I.1:85). Por eso, la inversa de la forma IIb, en cuanto una forma general de valor, puede ser también denominada como la *multiplicación de la forma general de valor*.

### *Forma III. La forma general de valor*

El proceso de unificación de las series que comprenden la inversa de la forma IIb en una única serie que constituye la forma general de valor es, siguiendo a Hegel, un proceso por medio del cual la repulsión traspasa la atracción:

Pero los muchos son uno lo que es el otro: cada uno es un Uno, o bien uno de Muchos; son, por tanto, uno y lo mismo. O bien, si la *Repulsión* es considerada en sí misma es, en tanto que comportamiento negativo de Muchos Unos, unos respecto de otros, son igualmente su relación; y como

aquéllos a los cuales el Uno se refiere en su acto de repulsión son Unos, ellos se relacionan consigo mismos. La repulsión es también, pues, esencialmente *Atracción*; y el Uno exclusivo, o el Ser-para-sí, se niega. La determinación cualitativa, que en el Uno o unidad ha alcanzado su ser determinado-en-y-para-sí, ha pasado por esto en la determinación (cualidad) en cuanto negada, es decir, en el Ser en cuanto Cantidad (Hegel, 1991:143).

Lo que Hegel dice en este pasaje es que la repulsión traspasa la, o deviene en, atracción por su propio proceso: el “uno” repele a los “muchos”; pero como estos “muchos” son “unos” idénticos al “uno” que los repele, el “uno” se refiere a ellos como a sí mismo; por esto, la relación se invierte en su opuesto, y en lugar de que el rechazo sea sólo un acto de separación, se transforma en un acto de acercamiento, de atracción. Creemos que este mismo razonamiento dialéctico de Hegel es usado por Marx en la construcción de la inversa de la forma IIb, o la multiplicación de la forma general de valor, y en su transición a la forma general del valor, cuando la primera es negada por la última. Por medio de esta negación se pasa del momento de multiplicidad al momento de unidad-en-la-multiplicidad de la forma de valor. Esto es, de acuerdo con el momento de multiplicidad que constituyen las series de inversas de las formas desplegadas de las mercancías, la relación recíproca de las “muchas” series muestra que cada una es determinada simplemente como cualquiera “una”; cada “una” es “una” forma general de valor, cada “una” es “una” de las “muchas” formas generales de valor y, por tanto, todas son absolutamente lo mismo. Así, las condiciones de existencia de la forma general de valor están presupuestas en forma negativa en su multiplicidad. En efecto, como cada “una” es puesta a partir de la exclusión recíproca de las “muchas” “otras” “unas”, la “una” que excluye a las “otras” “unas” se relaciona con ellas como a sí misma. Esa relación negativa de las “muchas” entre sí en que las “muchas” “unas” se *ponen* en una sola “una” —que Hegel denominó como *coincidi-consigo* (Hegel, 1968:151)— es la atracción, esto es, la posición de la “una” única, de la “una” exclusiva que unifica a las “otras” “unas”.

Es precisamente mediante este proceso de repulsión, que deviene en atracción de todas las series de expresiones de valor contenidas en la inversa de las formas desplegadas de valor de las muchas mercancías, que éstas unifican sus formas relativas y equivalentes generales, y al hacerlo, ellas excluyen y, por tanto, ponen a una mercancía como el equivalente general de todo el mundo de las mercancías, consecuentemente, excluyéndola de tomar la forma relativa y excluyéndose a sí mismas de tomar la forma de equivalente. En cuanto tal ente general, la forma general de equivalente que toma la mercancía excluida debe ser considerada un ente que contiene al mismo tiempo lo universal y lo

individual, es decir, debe ser un universal concreto. Esto es así porque el equivalente universal es una mercancía individual excluida por las demás mercancías que es, al mismo tiempo, la mercancía universal o general, o como dice Marx metafóricamente, “El dinero es por ello el dios entre las mercancías”, “la existencia celestial entre las mercancías” mientras que ellas “representan su existencia terrena” (G.1:156).

De acuerdo con Marx, este proceso lógico de la constitución del equivalente general, o en términos hegelianos, la medida como real, contenida *en sí* y, por tanto, puesta negativamente en los “muchos” equivalentes generales, o las medidas independientes que conforman las inversas de las formas desplegadas de valor de las mercancías, o la multiplicación de la forma general de valor, responde a un proceso objetivo de exclusión:

En cambio una mercancía sólo se encuentra en la forma de equivalente general (...) porque y en cuanto *todas las demás mercancías la han excluido de sí mismas*, en calidad de equivalente, y en la medida en que ello haya ocurrido. La *exclusión* es aquí un *proceso objetivo*, independiente de la mercancía excluida. En el desarrollo histórico de la forma de mercancía, pues, la forma general de equivalente puede recaer alternativamente ora en esta, ora en aquella mercancía. Pero una mercancía nunca funciona *efectivamente* como equivalente general a menos que su exclusión y, por tanto, su forma de equivalente, sea el resultado de un *proceso social objetivo* (C.1.3:1040).

En este pasaje, Marx indica claramente que para que “una” mercancía tome la forma de equivalente general o de medida externa definitiva del valor de todas las mercancías, debe ser el resultado no de un proceso subjetivo, sino, por el contrario, de un *proceso social objetivo*, por medio del cual las “muchas” mercancías *excluyen* a “una” de ellas como equivalente general o hacen de ésta el *material* en que ellas de manera uniforme pueden expresar y medir externamente su (cuánto de) valor. Este proceso de *exclusión-posición* (que implica la atracción) no es sino el resultado de la necesidad del ser de las “muchas” mercancías como valores y, por tanto, del valor mismo, de obtener, o de ponerse en, una única forma material de existencia general e independiente. En efecto, como para Marx el desarrollo de la forma equivalente —el polo pasivo— sólo la expresión y el resultado del desarrollo de la forma relativa —el polo activo—, la necesidad del ser de las “muchas” mercancías en cuanto valores y, por consiguiente, del valor mismo de expresarse en una forma de existencia material general e independiente, sólo se logra cuando las mercancías *ponen* a “una” de ellas como el *material adecuado* para la expresión y medida externa de sus valores. El valor de las mercancías es así puesto por sí mismo

y a partir de sí mismo en la relación recíproca de las mercancías como valor socialmente existente cuando adquiere su forma adecuada de existencia material externa. O dicho de otra manera, al reflectarse recíprocamente en forma unitaria en el cuerpo natural de “una” y la “misma” clase de mercancía que le sirve de equivalente general y de medida externa; los valores de las todas las mercancías se ponen a sí mismos como valores socialmente existentes.

Con el pasaje de las “muchas” “unas” a la “una” única, se traspasa además a la forma en que el carácter puramente cuantitativo de los valores de todas las mercancías se puede expresar y medir externamente de manera adecuada: “1) *de manera simple*, porque lo representan en una sola mercancía, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía” (C.I.1:80). Así, por medio de la constitución del equivalente general, como una forma general e independiente de los valores de las mercancías, estos valores y por tanto, las cantidades de trabajo que los formaron y que estaban presupuestos en las mercancías, son puestos como valores socialmente existentes y las cantidades de trabajo como cantidades de trabajo social abstracto, indiferenciado. Lo que estaba presupuesto a lo largo del desenvolvimiento de las formas de valor es ahora puesto, es decir, socialmente existente, por medio de la posición del equivalente general.

Debemos observar que con la constitución de la forma general de valor, Marx enfatiza que el operador lógico que une las expresiones relativas simples que constituyen la forma general es el operador “y”, que corresponde a una relación de conjunción:

Pero al mismo tiempo, se las compara cuantitativamente, o sea se las representa cuantitativamente, unas por otras, como magnitudes de valor. A modo de ejemplo: *10 libras de té = 20 varas de lienzo y 40 libras de café = 20 varas de lienzo*” (C.I.3:1037).

Suponiendo que la mercancía A representa un equivalente general, la forma general de valor se presentaría como sigue:



Este proceso de *exclusión-posición* del equivalente general, en cuanto proceso social objetivo, no es, sin embargo, más que la *confirmación* de una de las *posibles* formas inversas de la forma IIb, o de la multiplicidad de la forma general de valor, por medio de la *contingencia* que es el momento de la posibilidad superada por su comprobación efectiva, como una posibilidad real en el comportamiento de este proceso objetivo. En efecto, la alternancia entre posibilidad y contingencia se muestra en que, dadas las condiciones de existencia y adecuación, cualquier mercancía puede realmente tomar alternativamente la forma de equivalente. De esta manera, como dice Arthur, "puede ser demostrado que el dinero es una necesidad para el desarrollo capitalista, pero el papel que históricamente jugó el oro en esta conexión presupone claramente las contingencias de su existencia y adecuación" (Arthur, 1993:68).

#### *Forma IV. La forma dinero*

La transición a la forma de dinero es explicada por Marx a partir del papel que desempeña la *materia* o la *determinación material* de las mercancías en las formas de valor. Dado que las "muchas" mercancías hacen del valor de uso de "una" clase particular de mercancía el *material* en que ellas unitariamente expresan y miden externamente su valor, las cualidades materiales específicas del valor de uso de esta clase particular de mercancía son determinantes para su exclusión como la forma de equivalente universal a la que ésta se fusionará socialmente. Las cualidades materiales de cierta clase de mercancías tales como la divisibilidad, ser imperecederas, de fácil manejo, etcétera, las hacen fuertes candidatas potenciales o posibles a tomar la forma de dinero. Es importante señalar que aunque son determinantes necesarios, no son las cualidades naturales de esta clase de mercancías las que las hacen ser dinero; por el contrario, son las determinaciones sociales de las mercancías las que hacen que una clase específica de mercancías, con estas cualidades materiales, sea excluida para tomar esa forma. Tan pronto como una clase específica de mercancía, digamos el oro, monopoliza socialmente esta posición en la expresión de valor del mundo de las mercancías, se convierte en la *mercancía dineraria*. Con ella se pone *realmente* la forma (el valor) en la materia, cuya posición era *ideal* en las formas de valor (de cambio). Con esta posición, la forma general de valor se transforma en la *forma de dinero*. Así, todas las "muchas" "otras" mercancías no sólo expresan *inmediatamente* su valor en la mercancía que funciona como dinero, sino que les sirve de medida externa definitiva. Si en el valor la abstracción del trabajo se objetiva, en el dinero se exterioriza; el dinero resulta ser así la forma definitiva de existencia social inmediata del valor de las mercancías,

“valor-para-sí” o la intercambiabilidad general directa e inmediata de las mercancías.

La expresión relativa simple de valor de cualquier mercancía en la mercancía que funciona como dinero es así su *forma de precio*, es decir, *la forma necesaria de apariencia del valor*. “La ‘forma de precio’, en el caso del lienzo, será”, dice Marx, “por consiguiente:

*20 varas de lienzo = 2 onzas de oro*

o, bien, si la *denominación monetaria* de dos onzas de oro es *dos libras esterlinas*,

*20 varas de lienzo = 2 libras esterlinas*” (C.I.1:86).

La forma precio de cualquier mercancía se presenta así como una forma simple de valor. Por eso, Marx termina diciendo que “la forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma dinero” (C.I.1:86). Para explicar cómo esta clase específica de mercancía llegó a ser la excluida para tomar la forma dineraria, es necesario referirse al proceso histórico en que la forma valor de las mercancías devino forma dinero; proceso que no podemos tratar aquí.

Como conclusión, podemos decir que la forma de dinero, que es el resultado final del desenvolvimiento dialéctico de las formas del valor, no pudo haber sido derivada por Marx sin tener al valor y, sobre todo, al trabajo abstracto que lo forma, como presupuestos y que sólo son puestos con la forma de dinero misma (como Benetti y Cartelier, Reuten y Williams y Arthur sostienen),<sup>37</sup> ni pudo ser derivado sin que tomara la forma material de una mercancía (como Williams sostiene),<sup>38</sup> ni puede ser subjetivamente definido como

<sup>37</sup> “En la teoría que nosotros hemos propuesto, es la acuñación de la moneda la que juega el papel desempeñado, según Marx, por el trabajo abstracto” (Benetti y Cartelier, 1980:166). “Hasta este punto, no hemos usado el concepto de ‘trabajo abstracto’. La determinación de forma es anterior a este concepto” (Reuten y Williams, 1989:62). “Pero yo diferí aquí de Marx en que rechazo la necesidad de introducir al trabajo antes de la conceptualización del capital como una determinación de forma” (Arthur, 1993:69).

<sup>38</sup> “El dinero no es una mercancía, porque no puede ser producida, en cuanto equivalente general universal, por la integración de más trabajo en un proceso de trabajo capitalista, y por esto no *tiene valor*” (Williams, 1992:440).

un estándar abstracto de precios, que debe ser postulado como dato inicial de la teoría del valor (como Benetti también sostiene);<sup>39</sup> ni considerando que su deducción se hace a partir de un proceso generalizado de intercambio mercantil (como Eldred y Hanlon sostienen); ni de las dificultades externas que el desarrollo concreto de este proceso encuentra (como sostienen aquellos que, como Engels, Meek y otros, siguen el método lógico-histórico).<sup>40</sup>

<sup>39</sup> “En consecuencia, se concluye que el equivalente general es una unidad de cuenta abstracta que debe postularse como dato inicial de la teoría del valor” (Benetti, 1990:167).

<sup>40</sup> “Los economistas suelen derivar el dinero de las dificultades externas con las que se topa el trueque en expansión, pero al hacerlo olvidan que esas dificultades surgen del desarrollo del valor de cambio, y por lo tanto del trabajo social en cuanto trabajo en general” (CCEP:35).

## VI

### HEGEL, SCHELLING Y EL PLUSVALOR

Enrique Dussel A.

En este ensayo se proponen dos tesis desde una visión no habitual en el tratamiento de las mismas: § 1) la crítica de la economía política en *El Capital* de Marx se construyó teniendo en cuenta, de una manera muy precisa (y en mayor grado del comúnmente aceptado), el marco general de Hegel, en especial de su *Lógica*, y § 2) sin embargo, produjo una *reconstrucción total* del sistema de categorías de Hegel, introduciendo una *nueva categoría*, a partir de Schelling (bajo influencia directa o indirecta, no es el asunto), en el tema absolutamente esencial del “plusvalor” (en noviembre de 1857). La irrupción constante del plusvalor *ex nihilo* (*aus Nichts*: a partir de la nada [*nothingness*] del capital) da a la reproducción del capital una fisonomía cualitativa muy especial.

#### 1. EL ORDEN CATEGORIAL EN LA LÓGICA DE HEGEL Y EL CAPITAL DE MARX

La semejanza del “orden” de las categorías en la *Lógica* de Hegel y *El Capital* de Marx es mucho más asombrosa de lo que se ha opinado frecuentemente. En esas obras sus autores ordenan las categorías en el siguiente orden:

a) *El Ser y el Valor*. En primer lugar “la doctrina del Ser”,<sup>1</sup> ya que desde el Ser todo comienza: “El puro ser marca el inicio”.<sup>2</sup> El Ser del capital es para

<sup>1</sup> Hegel, 1997, § 84ss, pp. 53ss (1971a, v. 8, pp. 181ss; 1987a, pp. 123ss). Para simplificar las referencias nos referiremos a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel. La primera referencia corresponde a la edición en español (1997), la segunda a la edición en alemán (*Enzykl.*, 1971a) y la tercera a la edición en inglés (*Hegel's Logic*, 1987a). Las dos últimas se indicarán entre paréntesis [Nota del traductor].

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54; (p. 182; p. 124).

Marx el “valor” (*Wert*). Desde los *Grundrisse*<sup>3</sup> puede verse cómo Marx pasó del dinero como “comienzo” (*Anfang*) —contra Proudhon o Marimon— a colocar al valor como el “comienzo” absoluto del discurso crítico. En *El Capital*, leemos: “La forma de valor [...] es sumamente simple y desprovista de contenido” (C.I.1:6),<sup>4</sup> como el Ser. El Ser es para Hegel “el fundamento” (*Grund*),<sup>5</sup> y Marx repite frecuentemente que la producción, el trabajo, el valor es a lo que se retorna como “a su fundamento” (*zurück als in ihren Grund*) (G.I:194).<sup>6</sup> El Ser es (para Hegel y para Marx) permanencia y proceso: el Ser es y deviene (el valor permanece y se desarrolla como “valorización del valor” (*Verwertung des Werts*)).

b) *El Ser y el “ser-determinado” [this-being] (Dasein) y el valor y la mercancía.* Para Hegel el “Ser” (*Sein*) deviene el “ser-determinado” (*Dasein*).<sup>7</sup> El “ser determinado” es el “ser-ahí” (*Dasein*) como “algo”. Para Marx el “ser-ahí” (*Dasein*) del valor es la mercancía: “Nuestro análisis ha mostrado que la forma de valor (*Wertform*) o la expresión del valor (*Wertausdruck*) de la mercancía surge de la naturaleza del valor mercantil” (C.I.1:74).<sup>8</sup> El valor (el Ser y fundamento) se manifiesta en la mercancía (el ser y apariencia: *Dasein*).<sup>9</sup>

c) *La Cualidad y el valor de uso.* Para Hegel, la primera determinación del Ser es la “Cualidad”: “Un ser (*Dasein*) es el Ser (*Sein*) con una determinación, que en cuanto no-mediado y en cuanto determinación es la *Cualidad*”.<sup>10</sup> La cualidad determina el Ser en cuanto ser-determinado [*this-being*], algo, con algún contenido. Para Marx la primera determinación del Ser (valor) es el valor de uso: “ Toda cosa<sup>11</sup> útil [...] ha de considerarse [...] según su *cualidad* [...] La utilidad

<sup>3</sup> Véase Dussel, 1985. Ahí leemos: “[E]l capital es nada más que valor simple” (G.1:205) (*Grundrisse* II; Marx, 1974:177; *Grundrisse*, 1973:265).

<sup>4</sup> *Capital* (1867) I, *Preface* (Marx, 1975, in *MEGA* II, 5, p. 12; 1977c, p. 19); en alemán: “Die Wertform [...] ist sehr *inhaltlos und einfach*”. En la *Gran Lógica* Hegel escribe sobre el Ser: “[...] ganz Form ohne allen *Inhalt*” (Hegel, 1971a, v. 5, p. 6) El mismo Hegel habla igualmente de la simplicidad del Ser: “das Unmittelbare [...] *einfach*” (*Ibid.*, p. 79).

<sup>5</sup> Hegel, 1997, § 121ss, pp. 71ss (Hegel, 1971a, v. 7, pp. 247ss; 1987a, pp. 175ss) [En la versión en español, *Grund* es traducido como “Razón de ser”; nosotros lo hemos traducido como “Fundamento”. Nota del traductor].

<sup>6</sup> *Grundrisse* II, p. 166; 1973, p. 255.

<sup>7</sup> Hegel, 1997, §§ 89ss, pp. 58ss (1971a, pp. 193ss; 1987a, pp. 133ss).

<sup>8</sup> *Capital* (1872) I, 1, 4 (Marx, 1975, in *MEGA* II, 6 (1987), p. 92; 1977c, p. 66).

<sup>9</sup> Véase Dussel, 1988, cap. 1, pp. 27ss. Escribe Marx que la mercancía tiene “su carácter (*Charakter*) como ser (*Dasein*) del valor de cambio” (*Manuskript 61-63*, 1; Marx, 1975, *MEGA* II, 3, 1, p. 15).

<sup>10</sup> Hegel, *Enzykl.*, 1971a, § 90; p. 195; 1987a, p. 134. Traducido de la versión en alemán [En Hegel, 1997:58. Nota del traductor].

<sup>11</sup> Aquí “la cosa” (*Ding*) ya no es simplemente “el ser” (*Dasein*) sino desarrollado (*developed*): *Dasein Existenz Ding*, momento de la tercera parte de la *Lógica*, pero se haría muy largo explicar todo el desarrollo (*development*) del tema.

de una cosa hace de ella un valor de uso [...] Los valores de uso constituyen el contenido material (*stofflichen Inhalt*) de la riqueza" (C.I.1:43-44).<sup>12</sup> La "cualidad" hegeliana es entonces el "valor de uso" en la crítica económica de Marx.

d) *La Cantidad y el valor de cambio*. La segunda determinación del Ser, en Hegel, es la "Cantidad".<sup>13</sup> La "Cantidad" es una relación del Ser consigo mismo (*with itself*). De la misma manera, para Marx el "valor de cambio" es la segunda determinación del valor: "el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase" (C.I.1:45).<sup>14</sup> Lo interesante es que el valor de cambio no es el valor: sólo es un "modo de expresión (*Ausdrucksweise*) o forma de manifestación (*Erscheinungsform*) [un fenómeno, un ser: *Dasein*] necesaria del valor (el Ser: *Sein*)" (C.I.1:47).<sup>15</sup>

e) *La Medida y el Dinero*. El nuevo momento en el desarrollo (*development*) de la *Lógica* de Hegel lo constituye "la medida (*das Mass*)":<sup>16</sup> "Estando la cualidad y la cantidad en la medida sólo en unidad inmediata".<sup>17</sup> Para Marx, de la misma manera, "En cuanto medida del valor (*Wertmass*), el dinero es la forma de manifestación (*Erscheinungsform*) necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo" (C.I.1:115).<sup>18</sup> El dinero es la medida del valor de uso de una mercancía por el valor de cambio de la otra: es una relación cuantitativa-cualitativa.

f) *El pasaje (Uebergehen)*<sup>19</sup> del Ser a la Esencia; la transformación del Dinero al Capital. Hegel debe "pasar" del Ser a la Esencia. La Esencia es la reflexión en sí misma del Ser: es el Ser como Fundamento (*Grund*), Mundo de apariencias (*Welt*) y Realidad (*Wirklichkeit*). Por el momento nos interesa el "pasaje" (*pass over*) del Ser a la Esencia. Para Hegel es un "pasaje" sin dificultad: se "pasa" de lo Mismo (Ser) a lo Mismo (Esencia). Para Marx, la transformación (*Verwandlung*) (el "pasaje" [*pass over*]: *Uebergehen*) del Dinero al Capital es un salto al infinito: es un cambio *absoluto* de naturaleza.<sup>20</sup> Volveremos en el § 2 sobre esta cuestión

<sup>12</sup> *Capital* I, 1 (Marx, 1975, MEGA II, 6, p. 7; 1977c, p. 44).

<sup>13</sup> Hegel, 1997, § 99ss.

<sup>14</sup> *Capital* I, 1 (p. 70; 1977c, p. 44).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 72; 1977, p. 46.

<sup>16</sup> Hegel, 1997, § 107ss. En la *Gran Lógica* no se ocupa del "grado", sino directamente de la "medida" (véase Hegel, 1971a, v. 5, pp. 387ss), y que es el texto que Marx estudió con mayor atención.

<sup>17</sup> Hegel, 1997, § 108, p. 65 (1971a, p. 226; 1987a, p. 158).

<sup>18</sup> *Capital* I, 3 (1872), p. 121; 1977c, p. 97.

<sup>19</sup> Hegel, 1997, § 84: "su determinación ulterior (la forma de la dialéctica [*die Form des Dialektischen*]) es un pasar (Uebergehen) a otras", p. 53 (1971a, p. 181; 1987a, p. 124).

<sup>20</sup> Hemos estudiado esta "transformación" en todas nuestras obras (Dussel, 1985: 137ss; 1988: 57ss; 1990: 138ss).

fundamental. Por el momento observemos que Marx, siguiendo a Hegel, "pasa" del valor (Ser) al capital (Esencia).

g) *La Esencia y el Capital*. La "Esencia" para Hegel es permanencia y proceso; es una totalidad con múltiples determinaciones, con diferentes niveles de profundidad (tales como: Identidad y Diferencia, Fundamento y Existencia-Cosa (*Ding*) o Mundo de apariencias, Realidad y Sustancia,<sup>21</sup> etc.). La "estructura" de la Esencia de Hegel es el paradigma del cual Marx piensa la "estructura" del Concepto (*Begriff*) de capital. Las determinaciones de la Esencia del Capital son el Dinero, la Mercancía, el Trabajo, los Medios de producción, el Producto, etcétera. Ellas se mueven como un proceso permanente (producción, acumulación, circulación, rotación, reproducción, etc.). Un círculo, un círculo de círculos, una espiral creciente, la valorización del valor (*Verwertung des Wertes*): un huracán que se globaliza:

Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el  *sujeto (Subjekt) de un proceso* en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancías, modifica su propia magnitud [...] como valor originario, se autovaloriza (*selbst verwertet*) (C.I.I:188).<sup>22</sup>

La diferencia, sin embargo, se encuentra en que para Hegel la Esencia es "identidad consigo misma";<sup>23</sup> la Esencia es la Identidad original. Para Marx, en cambio, el capital no es idéntico consigo mismo. En el momento de la acumulación (B) hay más valor (plusvalor) que en el origen (A) del proceso de producción. El Capital-A no es idéntico con el Capital-B. En esta no-identidad estriba la distancia entre Hegel y Schelling, como veremos.

h) *El Fundamento y la Producción*. Para Hegel la Esencia es el Fundamento (*Grund*).<sup>24</sup> Para Marx el momento "fundamental" del capital es el proceso de producción.<sup>25</sup> La producción es el fundamento del valor de cambio, de la circulación, del mercado, del precio, etcétera. Marx toma de Hegel el concepto de Fundamento y lo aplica a la producción:

<sup>21</sup> En este sentido "el trabajo es la sustancia del valor", porque "La sustancia es causa" (Hegel, 1997, § 153, p. 82). Ella es la causalidad, la Cosa (*Sache*) que causa un efecto (el valor).

<sup>22</sup> *Capital* I, 4, 1 (4); p. 172; 1977c, p. 152.

<sup>23</sup> Hegel, 1997, § 115, p. 68 (1971a, p. 236; 1987a, p. 166).

<sup>24</sup> "La esencia como razón [fundamento] de la existencia", Hegel, 1997, §§ 115, p. 68 ("The Essence as Ground of Existence [*das Wesen als Grund der Existenz*]").

<sup>25</sup> C.I.I y 2: sec. 3-5, cap. 5-16 (*Capital* I, sect. 3-5, cap. 5-16, pp. 163ss; 1977c, caps. 7-18, pp. 173ss).

Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie (*Oberflaeche*)<sup>26</sup> y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiendo los pasos, hacia la oculta (*verborgne*)<sup>27</sup> sede de la producción (C.I.1:213-214).<sup>28</sup>

### La esfera de la producción es el nivel fundacional del capital

i) *El Mundo de apariencias y la Circulación (el Mercado)*. Para Hegel la totalidad es el Mundo de apariencias.<sup>29</sup> De la misma manera, lo “fundado” en el Fundamento es lo que “aparece”, la “apariencia” (el fenómeno de Kant y Hegel: *die Erscheinung*). La circulación o el Mercado es el “Mundo de apariencias” o de las mercancías. En lo oculto, invisible, fuera de la vista está el Fundamento: la esfera de la Producción (la fábrica). De nuevo es una directa aplicación a la crítica económica de la diferencia hegeliana entre Esencia-Apariencia, Fundamento-Fenómeno, Producción-Circulación; lo que aparece es la circulación: “el mundo de las mercancías —la circulación de mercancías—” (C.II.5:430).<sup>30</sup>

j) *La unidad de Esencia-Existencia (Realidad)*<sup>31</sup> y *la realización del capital*. Para Hegel “La realidad es la unidad de la esencia y de la existencia”.<sup>32</sup> Para Marx la “realización” (*Verwirklichung*) del valor (del Ser) es el proceso de unidad entre la Producción y la Circulación: el valor (el plusvalor) aparece como precio (ganancia): “el proceso capitalista de producción, considerado en su conjunto, es una unidad (*Einheit*) de los procesos de producción y circulación” (C.III.6:29).<sup>33</sup>

Con lo dicho creo que es suficiente para probar la enorme presencia del marco hegeliano en *El Capital*. Pasemos ahora al tema más novedoso.

<sup>26</sup> La “Superficie” es el Mercado, el Mundo de apariencias, los Fenómenos, las Diferencias.

<sup>27</sup> Lo “oculto” es el Fundamento, invisible, la esencia, la Identidad.

<sup>28</sup> *Capital*, cap. 4, § (6); p. 191; 1977c, p. 172.

<sup>29</sup> Hegel, 1997, §§ 132ss, pp. 75ss (1971a, pp. 264ss; 1987a, pp. 188ss).

<sup>30</sup> *Capital II*, cap. 18; Marx, 1956, *MEW* 24, p. 352; 1977c, p. 356.

<sup>31</sup> *Wirklichkeit* puede ser traducido de otra manera, pero prefiero usar la palabra “realidad”. “Este proceso de realización (*Verwirklichungsprozess*) es a la par el proceso de desrealización (*Entwirklichungsprozess*) del trabajo” (G.1:415; *Grundrisse IV*; p. 358; 1973, p. 454).

<sup>32</sup> Hegel, 1997, § 142, p. 79 (1971a, p. 279; 1987a, p. 200).

<sup>33</sup> *Capital*, III, cap. 1; Marx, 1956, *MEW* 25, p. 33; 1977c, p. 25.

## LAS MISMAS CATEGORÍAS SON USADAS POR MARX

Capital (Ser)	
[Exterioridad] (Schelling)	Totalidad (Hegel)
El trabajo vivo como Fuente creativa (No-Ser, indigente)	> Plusvalor de la nada [ <i>nothingness</i> ]
Valor (Fundamento)	

§ 2. La “Fuente creativa” en Schelling y Marx: el Plusvalor<sup>34</sup>

Es sabido que Marx escribe “... me he tomado la libertad de adoptar hacia mi maestro [Hegel] una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo”.<sup>35</sup> Veamos ahora en qué consiste la ruptura de Marx con Hegel. Ésta es la transformación global de la lógica de la *Lógica* de Hegel. Esta transformación se produce en el ya indicado “pasaje” (*Uebergehen*) del Dinero al Capital. Observemos el tema en detalle.

a) *Del Ser como Fundamento a la Fuente creativa del Ser*. En 1841 Schelling dictó en la Universidad de Berlín unas famosas lecciones sobre la *Filosofía de la Revelación*. Había más de 500 estudiantes (entre ellos Feuerbach, Kierkegaard, Bakunin, Savigny, J. Burckhardt, A. von Humboldt, Engels y tantos otros). Fue una ruptura generacional con Hegel. De ahí parten las obras críticas de Kierkegaard y Feuerbach, y, por medio de éste, las de Marx. El tema que Schelling expuso le pareció a Engels extremadamente reaccionario —y el mismo Lukács piensa que es el origen del irracionalismo del siglo XIX. Sin embargo, Schelling dijo contra Hegel algo muy simple y que hará historia:<sup>36</sup> “Lo que es comienzo (*Anfang*) de todo Pensamiento [*Thought*], no es todavía el Pensamiento [*Thought*].”<sup>37</sup> Y aún: “El comienzo de la filosofía *positiva* es que todo Pensamiento presupone

<sup>34</sup> Véase Dussel, 1991, § 3.

<sup>35</sup> *Manuscrito IV* (A 65, 1867; véase Dussel, 1990:200-201) del volumen segundo de *El Capital* (Rubel, traducción en español, Apéndice, *El Capital*, Siglo XXI Editores, México, 1990, v. II/5, p. 658, nota 20).

<sup>36</sup> Véase el tema en “Del Hegel definitivo al viejo Schelling” (Dussel, 1974:116ss).

<sup>37</sup> Lección I (15 de noviembre de 1841), XII (Schelling, 1977:161).

el Ser".<sup>38</sup> Pero, en último término, Schelling quiere probar que aún *antes que el Ser se da la Realidad [Reality]*, como un *prius* del Pensamiento y del Ser, cuando afirma, desde una doctrina creacionista: "Lo Absoluto consiste en ser el Lord del Ser (*Herrsein über das Sein*), y es la mayor función de la filosofía pasar del Ser puro (*tò ón*) al Lord del Ser (*Herrn des Seins*)".<sup>39</sup>

Para Schelling, entonces, existe una "Fuente creativa del Ser a partir de la nada [*from nothingness*]",<sup>40</sup> que por la "revelación positiva" se manifiesta en la historia como una "fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)",<sup>41</sup> "que no debe ser representada como un saber no fundado, sino que más bien habría que decir que es lo mejor fundado de todo".<sup>42</sup> Se trata entonces, siguiendo una antigua tradición, de comenzar todo el discurso filosófico desde el Absoluto mismo.<sup>43</sup> Partiendo de los neoplatónicos, se refiere a la doctrina de Nicolás de Cusa sobre la *contractio Dei*. Schelling no afirma la identidad absoluta; defenderá la no-identidad del Ser y la Realidad [*Reality*]. El Absoluto opera como Fuente creativa de la nada [*from nothingness*]. El Ser es el Fundamento, pero más allá del Ser está la Fuente (*Quelle*) creativa del Ser. El Ser en un efecto de la Fuente creativa. Marx usa este tipo de categorías en su crítica de la economía política.

b) *La Producción y la Creación del valor*. El valor es el Fundamento (Ser) del capital. Esta Fundación está en proceso: la valorización del valor. El trabajo es la sustancia (en sentido hegeliano) de todo valor. Cuando el trabajador trabaja "reproduce" el valor del salario en el tiempo necesario. La reproducción del valor del salario es producción que proviene del Fundamento del capital (el valor del salario proviene del capital). Pero, en el tiempo excedente del trabajo excedente, el trabajador *crea* de la nada [*nothingness*] del capital, porque no tiene como Fundación ningún valor-capital (trabaja sin salario). Este tipo de "efectuar" un producto (mercancía) sin estar fundado en el capital es lo que Marx denomina técnicamente: "creación de valor" (*Wertschoepfung*). Marx comienza sistemáticamente su discurso en el capítulo 1, sobre la "Transformación del dinero en capital", de los *Manuscritos del 61-63* e igualmente en los *Manuscritos del 63-65*, que se transformará en el capítulo 2 de 1866, y en la sección 2, capítulo 4, de 1872:

<sup>38</sup> *Ibid.*, IX, p. 156.

<sup>39</sup> *Ibid.*, XII, p. 172.

<sup>40</sup> Véase el tema en mi obra ya citada (Dussel, 1974:116-128). En este sentido, igualmente, "Dios (el real y creador) está más allá de la Idea absoluta" (Schelling, 1927, vol. 5, p. 744).

<sup>41</sup> Schelling, 1927, v. 6, p. 398.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 407. Schelling escribe "...la filosofía negativa nos dice *en qué* consiste ciertamente la beatitud, pero no nos ayuda a conseguirla" (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, II, lec. 24; *Ibid.*, v. 5, p. 749, nota 4) ¿No nos parece escuchar la *Tesis 11* de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx?

<sup>43</sup> Véase Habermas, 1963, cap. 5, pp. 172ss.

[N]uestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir [...] una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuerza (Quelle) de valor*; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera [...] *creación de valor (Wertschoepfung)* (C.I.1:203).<sup>44</sup>

El "trabajo vivo" es esta "Fuente" (*Quelle*) de la que procede la "creación" (*Schoepfung*) del valor. Es el tema schellingiano al que hemos hecho referencia. Es la teoría creacionista hecha economía crítica. Escribe Marx, "...no se representa como *fuerza (Quelle)* de la plusvalía la *creación (Schoepfung)* de este valor, del que el capital se apropia por encima del *reproducido*" (G.2:46).<sup>45</sup> O, el obrero "mismo tiene la posibilidad de recomenzar ese acto, ya que su constitución corporal (*Lebendigkeit*) es la *fuerza (Quelle)* de la que su valor de uso [...] surge siempre de nuevo y se enfrenta permanentemente al capital, para comenzar una vez más el mismo intercambio" (G.1:225).<sup>46</sup> Así, el plusvalor es creación "a partir de la nada" [*from nothingness*] (*ex nihilo, aus Nichts*)"<sup>47</sup> del capital. O, y ésta es mi tesis:

Lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más no es *reproducción (Reproduktion)*, sino *nueva creación (neue Schoepfung)*, y precisamente *nueva creación de valores (neue Wertschoepfung)*, ya que se objetiva Nuevo tiempo de trabajo en un valor de uso (G.1:305).<sup>48</sup>

c) *La Negatividad de la pobreza*. Sólo desde la positividad del trabajo vivo (que además incluye la dignidad de la "corporicidad" [*Leiblichkeit*], "la personalidad viva" [*lebendigen Persoentlichkeit*]<sup>49</sup>) puede ahora comprenderse el sentido de la primera "negación", como condición de posibilidad del capital:

El trabajo, puesto como *no-capital (Nicht-Kapital)* en cuanto tal [...] *Trabajo no-objetivado, concebido negativamente* [...] no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto [...] el *trabajo vivo (lebendige Arbeit)* [...] este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *miseria absoluta (absolute Armut)*: la miseria no como carencia, sino como *exclusión plena (voelliges Ausschlüssen)* de la riqueza objetiva (G.1:235-236).<sup>50</sup>

<sup>44</sup> *Capital* I. 4 (6); (1872) p. 183; 1977c, p. 164.

<sup>45</sup> *Grundrisse* II; Marx, 1974:451; 1973:553.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 194; 1973:283.

<sup>47</sup> Véase *Capital* III, cap. 1; MEW 25, p. 48: "...Schoepfung aus Nichts...".

<sup>48</sup> *Grundrisse* II, p. 264; 1973:359.

<sup>49</sup> *Capital*, pág. cit.

<sup>50</sup> *Grundrisse* II (Marx, 1974:203; 1973:295-296).

Categorialmente, antes del capital, del "sistema" o totalidad (del "Ser" o el "Fundamento"), en su Exterioridad por anterioridad, se encuentra ya el *pauper ante festum*,<sup>51</sup> en su absoluta negatividad: no tiene nada fuera de su propia viviente corporalidad personal, su materialidad empírica (punto de partida y de llegada del "materialismo ético" de Marx). La crítica parte entonces de la negatividad primera de la víctima: el futuro creador de la riqueza *nada tiene*; o sólo tiene "una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata (*Dasein*) del individuo mismo" (G.1:236):<sup>52</sup> es un pobre desnudo,<sup>53</sup> es "nada" [*nothingness*]<sup>54</sup> o negatividad anterior, fruto del abandono de la "comunidad rural" e ingreso a la relación "social" urbana extraña.

d) *La Fuente creativa positiva del plusvalor*. El trabajo vivo, siendo por una parte la "pobreza absoluta", es por otra la "Fuente creativa" de todo plusvalor:

*Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente [...] es la existencia [...] subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo [...] como actividad, no como autovalor, sino como la fuente viva del valor (lebendige Quelle des Werts).*<sup>55</sup>

El capital, en su totalidad, es valor que por el plusvalor es "valorización de valor". Pero esta "valorización" es creación a partir de la nada del capital, de la fuente viva del nuevo valor: del trabajo vivo y no del capital.

El reclamo fetiche del capital es ser la Fuente creativa del plusvalor (y la ganancia):

<sup>51</sup> Véase mi obra, Dussel, 1985, pp. 137ss, donde efectuamos un comentario preciso de todos estos textos.

<sup>52</sup> *Grundrisse* II, p. 203; 1973:296. Pareciéramos estar leyendo a Kierkegaard: "del individuo mismo (*desIndividuums selbst*)".

<sup>53</sup> Metáfora usada por Marx, por el *Libro de los muertos* de Egipto o, posteriormente, por Emmanuel Levinas. La corporalidad inmediatamente desnuda de la piel: "[E]l uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*" (C.I.1:214; *Capital*, I, cap. 4 (1972); Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, pp. 191-192; 1977c, p. 172).

<sup>54</sup> "La existencia abstracta del hombre como simple trabajador que, por consiguiente, puede caer todos los días de su vacío (*nothingness* [*Nichts*]) pleno [*filled*] al vacío absoluto (*absolute Nichts*)" (M.E.F., 1976:86; *Manusc.* 44, II; Marx, 1956, *MEW* I EB, pp. 524-525; 1973a, p. 122). La primera "nada" (*nothingness*) (la plena [*the filled*]) es la del trabajador en la Exterioridad anterior, en la pobreza, el hambre, el peligro de muerte si no es "comprado" por algún dinero. La segunda "nada (*nothingness*)" (la absoluta) es el efecto de la "subsunción" dentro del capital (negación activa: alienación propiamente dicha).

<sup>55</sup> *Grundrisse* II, p. 203; 1973:296.

El capital [...] se comporta consigo mismo como con lo que pone (*Grund*) nuevo valor, como productor de valor. El capital se comporta ante la plusvalía como si fuera él su fundamento (*Grund*), como si la hubiera creado (*Begründetem*) [...] [L]a plusvalía ya no aparece puesta por su relación simple e inmediata con el trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) [...] El capital [...] se comporta con la plusvalía [...] como fuente (*Quelle*) de producción consigo mismo en cuanto producto (G.2:277-278).<sup>56</sup>

Creo que he sugerido suficientemente la tesis de que el trabajo vivo es la *Fuente creativa del plusvalor*, tema esencial en el cual Marx se inspira en Schelling (directa o indirectamente) y se separa ontológicamente de Hegel, para quien la Esencia (el capital) es lo mismo que el Ser (el valor) en todo su proceso.<sup>57</sup> Para Marx el capital en el comienzo del proceso de producción no es el mismo que al final. En el proceso de producción el capital subsume (incorpora) a la Fuente creativa del plusvalor, el trabajo vivo que crea en el capital algo de la nada del capital. Más allá del Fundamento del capital, el trabajo vivo en cuanto la Fuente original crea plusvalor.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> *Grundrisse* VII; pp. 631-632; 1973:745-746.

<sup>57</sup> En economía política se enunciaría así: a) Para la ontología hegeliana, el capital tiene como Fundamento el valor; y la ganancia es producida por este fundamento. Para Marx, en cambio, el capital tiene como Fundamento el valor, pero la ganancia no es producida por este Fundamento; la ganancia es la apariencia del plusvalor creado por el trabajo vivo, la Fuente creativa de nuevo plusvalor, más allá del Fundamento del capital.

<sup>58</sup> El trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) no es la fuerza de trabajo (*Arbeitsvermögen* or *Arbeitskraft*). La "fuerza de trabajo" tiene *valor* (está fundado en el capital y es reproducido por el salario); pero el "trabajo vivo" tiene *dignidad*, no valor; él es la sustancia del valor (y debido a esto no puede *tener* valor) y la Fuente creativa del plusvalor: "El trabajo es la sustancia y la medida immanente de los valores, *pero él mismo no tiene valor alguno* (*keinen Wert*)" (C.I.2:653; *Capital* I, secc. VI, cap. 17; in *MEGA* II, 6, p. 500; 1977c, p. 503).

## DE LA CRÍTICA DE HEGEL A LA CRÍTICA DEL CAPITAL

Christopher J. Arthur

La tesis de este ensayo es que la crítica de Hegel no puede separarse de la crítica del capital, y que se avanza mucho en la crítica de las categorías económicas si se sigue el modelo de la crítica de Hegel. Se trata, en efecto, de emplear la misma crítica. Esta identidad surge en virtud de que el punto de vista de Hegel hay que verlo como una absolutización filosófica del punto de vista del capital,<sup>1</sup> por un lado, y en virtud de la naturaleza del capital, por el otro, ya que la forma de capital hay que entenderla como homóloga de la "Idea" de Hegel.<sup>2</sup>

Iniciaremos con la revisión de dos interpretaciones opuestas que se hacen de Hegel y aceptaremos el mérito de ambas. Esto nos permitirá concluir que la filosofía hegeliana posee de suyo una ambivalencia sistemática sujeta a fatales aporías. Enseguida abordaremos la explicación de la forma-valor y argumentaremos que "la fórmula general del capital" puede verse como un "Concepto" en el sentido hegeliano y, al sumergirse en la producción para

<sup>1</sup> En 1844 Marx señaló, "La posición de Hegel es la de la moderna economía política" (MEF:155). Durante esa época Marx se concentraba en vincular la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, con su propia línea de pensamiento sobre la actividad productiva y el trabajo enajenado (como lo sostengo y desarrollo en mi libro (1986) *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*). Aquí hago un paralelismo distinto al tomar en serio la caracterización que Marx hace, en 1867, del capital al denominarlo "sujeto" (*El Capital*, I, cap. IV), vinculándolo con la "idea" de Hegel que aparece en la *Ciencia de la lógica*.

<sup>2</sup> El enfoque es similar al de Patrick Murray, quien lo desarrolla en la sección titulada "Hegel's Absolute Idealism as the Philosophical Reflection of the Logic of Capital", en su libro *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, pp. 212 y ss. Este trabajo rebosa con ideas sugerentes en relación con la "crítica [que hace Marx] de la lógica que comparten la filosofía moderna y la economía política clásica" (p. 87).

fundamentar al valor, el capital puede verse como análogo a la Idea hegeliana, en tanto su reclamo de incorporarse al mundo real. Una vez que esto ha sido clarificado (y sea que Hegel proporcione o no un método general con valor heurístico), se sigue que incluso la característica más objetable del idealismo hegeliano, su aparente pan-logismo, resulta significativo pues esta falsa ontología refleja un mundo invertido donde el valor abstracto reclama prioridad por encima de sus portadores materiales y la lógica ideal del capital se impone ella misma sobre los seres humanos.

#### LA CUESTIÓN DE HEGEL

En la interpretación marxista de Hegel hay dos posiciones opuestas. La primera la expresa Marx en 1857 cuando señala que "... Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo..." (C.I:21-22). Esto podría llevar a uno a interpretar la deuda reconocida por Marx con Hegel como la separación de una dialéctica de la ontología idealista, como parece decirlo en su prefacio a *El Capital*. La otra posición es una lectura contemporánea que defiende a Hegel contra Marx y que trata de rehabilitar el método hegeliano, relegando sus errores a su sustancioso análisis social (desde esta lectura, el verdadero Hegel sería un comunista): quien verdaderamente sufre de ilusiones es Marx; no hay idealismo metafísico en Hegel, por tanto, no hay que rescatar al método de ningún misticismo.

La lectura de Hegel que hace Howard Williams (*Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*) es una versión consistente que representa la primera posición. Este autor sostiene que la lógica hegeliana es una "deducción de la realidad", lo que quiere decir que los conceptos "constituyen la totalidad del mundo" y cualquier "fundamento empírico de nuestra experiencia" desaparece (Williams, 1989:69, 67 y 56). Cita condescendiente la nota a que hacemos referencia líneas arriba donde Marx señala que Hegel concibe la realidad como producto del pensamiento (p. 157). La segunda posición la defiende Tony Smith de forma bien articulada (T. Smith, 1990).<sup>3</sup> En su trabajo defiende a Hegel de lecturas como la de la primera posición, un tipo de lectura hacia la que se "inclinó" Marx. En apoyo a una visión contraria proporciona evidencia de que Hegel "no reduce el mundo" sólo "a la necesidad lógica" (T. Smith, 1990:8-9). Enfrentado con pasajes que parecen hacer referencia a un

<sup>3</sup> Una perspectiva similar se expresa en G. Reuten y M. Williams, 1989; también en I. Fraser, 1997.

súper-sujeto que se crea a sí mismo, Smith sugiere que dichos pasajes son meros “pensamientos pintorescos”, diseñados para facilitar la comprensión del sistema a una audiencia cristiana; en consecuencia, disiente de la opinión expresada por Marx en la nota citada (T. Smith, 1990:20-21). Lo que Smith encuentra en Hegel es una reconstrucción de la lógica de la realidad por medio de la exposición de un sistema de categorías. El objetivo es presentar un orden sistemático de todos los marcos cognitivos que se utilizan para comprender la realidad, y que es al mismo tiempo una presentación sistemática de la realidad misma, ordenada de acuerdo con los aspectos de la realidad que caen en cada uno de los marcos cognitivos. Posteriormente, Smith argumenta que un método reconstructivo como ese es el que Marx adopta de manera sistemática en *El Capital*. Un método que resultará unificado gracias a una progresión sistemática de categorías socioeconómicas que reconstruyen en el pensamiento el modo de producción capitalista, iniciando con la categoría abstracta más simple y avanzando dialécticamente a la totalidad de lo concreto.

Lo que encontramos en esta revisión de la discusión sobre Hegel es que, por un lado, se le ve como alguien que simplemente reconoce las formas complejas de lo real y proporciona un método para sistematizar las categorías que necesitamos para apropiarnos de la realidad por medio del pensamiento. Mientras que, por otro, se le ve como un archimetafísico, un pan-lógico que mantiene que la realidad no es otra cosa que la objetivación de la idea autoconstituída; de tal manera que las categorías que evolucionan gracias al movimiento ideal *ponen* las formas de la realidad, siendo su dialéctica el principio unificador.

Desde mi punto de vista, ambas lecturas de Hegel se justifican, en cuanto se apoyan en los textos; sin embargo, como quiero argumentar que aquello que parece irracional y místico en Hegel es significativo, hay más que decir sobre este aspecto del hegelianismo y su relación con el capital. Marx habló de un “núcleo racional” en la dialéctica hegeliana —que “está puesta al revés” (C.I.1:20)— y que podremos extraer una vez que la dialéctica haya “quedado de pie”, de tal manera que arribemos a una dialéctica materialista con sentido común.<sup>4</sup> Sin embargo, ¿qué sucede si el significado oculto de la dialéctica

<sup>4</sup> A pesar de su crítica mordaz al idealismo de Hegel, en *El Capital*, Marx reconoció ser “discipulo de aquel gran pensador” (C.I.1:20). Sin embargo, mi estudio sobre su trabajo me lleva a concluir que el mismo Marx estaba confundido respecto de la relevancia de la lógica de Hegel. Por ello considero necesario *reconstruir* la crítica del capital de acuerdo con los principios de la dialéctica sistemática, y el análisis de la forma-valor, con mayor consistencia y de manera más explícita de lo que Marx lo hizo [véase también mi artículo “Hegel’s *Logic* and Marx’s *Capital*”, en F. Moseley (ed.). *Marx’s*

hegeliana se deriva de un "mundo invertido" creado por el propio capital? Después de todo Marx hace referencia con toda seriedad a la mercancía como rica en sutilezas metafísicas (en la sección sobre "El carácter fetichista de la mercancía"). Desde mi lectura, esto hay que tomarlo literalmente, cuando Marx caracteriza la idea hegeliana como el demiurgo de lo real lo postula como una objeción (C.I.1:20). Y, ¿qué sucede si proporciona las guías para hacer una lectura del capital que ponga al descubierto la "metafísica" de la forma-valor? Ciertamente, la caracterización que hace Marx de la Idea hegeliana en la nota ya citada de la *Introducción de 1857* es precisamente la manera como quiero caracterizar al capital: el resultado del automovimiento de la forma producida a partir de la actividad del intercambio, a saber, la forma-valor, que a partir de sí misma se cristaliza a sí misma, se profundiza a sí misma y se despliega a sí misma.

Considero que ambas lecturas están ahí en Hegel, la idealista de Marx y la no-metafísica de Tony Smith. Que un verdadero gran pensador dé origen a tal perplejidad y justifique lecturas aparentemente contradictorias se explica por el inconsciente social de la época. Creo que Hegel —con base en lo que sigue de la exposición— no escapó a la "doble visión" ocasionada por el capital, en tanto que valor que se valoriza a sí mismo: está, por un lado, la fetichización del capital que se presenta con una capacidad inherente de autoproducción y, por el otro, su impotencia para no hacer otra cosa que reconocer y explotar la productividad del trabajo. A pesar de los chispazos que aparecen en su lógica monumental, la filosofía de Hegel se quedó atrapada en su horizonte burgués y la visión distorsionada del mundo a que daba origen.

Sin embargo, incluso aquellos que hacen una lectura favorable de Hegel quedarán convencidos, después de mi exposición, de que el capital tiene un carácter aporético similar al que señalo. Esto debido a que —correcta o incorrectamente— atribuyo la lectura contradictoria que se hace de la filosofía de Hegel a la relación problemática entre la Idea de Hegel y la realidad.

La lógica de Hegel trata las categorías fundamentales del pensamiento como categorías puras, independientes de cualquier expresión contingente empírica. Las presenta con un orden sistemático, que va de las categorías simples y abstractas a las más complejas, y, por tanto, más concretas. Hegel

---

*Method in 'Capital': A reexamination*]. Para revisar la dialéctica sistemática véase T. Smith, *The Logic of Marx's Capital and Dialectical Social Theory and its Critics*; G. Reuten & M. Williams, *Value-Form and the State* y mi "Systematic Dialectic". El análisis de la forma-valor se deriva de un trabajo seminal escrito por H.G. Backhaus, quien señala que sólo el análisis de la forma-valor "permite sacar a la luz la diferencia esencial entre Marx y el análisis clásico" (*Thesis II*, núm. 1, 1980, p. 103) El mismo señalamiento también aparece en el trabajo de Reuten y Williams.

consideró que este sistema de categorías tenía un “movimiento propio” en el que una categoría necesariamente daba origen a otra categoría contraria, o más comprensiva, hasta llegar a la más comprensiva (la idea absoluta). Hegel es un idealista absoluto, por lo menos en cuanto parece pensar que ha demostrado la necesidad de que tales relaciones se originen y desarrollen en el mundo real. Por lo demás, se opuso a la definición del Absoluto como la “unidad de lo finito y lo infinito, del pensamiento y del ser, etc.”, pues en esta fórmula “Lo infinito aparece de este modo como solamente *neutralizado* con lo finito, y así lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser”. Su idea absoluta es “unidad negativa” y en ella, “... lo infinito excede [*übergreifen*]\* lo finito, el pensamiento del ser, la subjetividad de la objetividad”.<sup>5</sup>

Sostengo que el punto clave acerca de la época burguesa es que la abstracción real está presente en el intercambio de mercancías y que sobre esta base se desarrolla una forma, a saber, el capital, que (al igual que la Idea de Hegel) está immanente en los fenómenos y tiene efectividad en su objetivación en ellos. Con esto tenemos una lógica de la inversión y la cosificación. Del “mundo encantado, invertido y puesto de cabeza” (C.III.8:1056), como Marx caracterizó al del mismo capital.\*\*

El sistema capitalista de producción y reproducción funciona bajo la égida de la ley immanente del desarrollo del capital: no es cuestión de que el capital esté en manos de los capitalistas y sujeto a las decisiones que ellos realizan, pues éstos se encuentran constreñidos por la lógica de la forma misma. Marx se esforzó en mostrar este punto: un capitalista ha de ser tratado simplemente como “capital personificado”, mientras que el “sujeto dominante” (*übergreifendes Subjekt*, el mismo término que acabamos de ver en Hegel) del proceso es el propio capital (C.I.1:188).<sup>6</sup>

\* La versión inglesa del párrafo citado por el autor dice: “the infinite overgrasps the finite, thinking overgrasps being, subjectivity overgrasps objectivity”. El propio Arthur señala entre paréntesis que “overgrasp” no es una palabra inglesa, pero se utilizó como un intento de traducir literalmente *übergreifen*, que también admite los siguientes equivalentes al inglés: *overreach* (sobrepasar), *overlap* (yuxtaponer) u *override* (anular) [Nota del traductor].

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Sepan Cuantos, 187, Porrúa, México, 1980, p. 109, § 215.

\*\* Este párrafo termina con el siguiente comentario entre paréntesis: “(Es interesante que la expresión alemana traducida aquí como “topsy-turvy” es “*auf den Kopf*” —puesto de cabeza— y que es la misma expresión que Marx usó en su epílogo a *El Capital* para caracterizar la filosofía de Hegel) [Nota del traductor].

<sup>6</sup> La traducción que Fowkes da a la referencia de Marx del capital como *übergreifendes Subjekt*, es “dominant subject” [Esta es la misma traducción de la edición española de Siglo XXI Editores: “sujeto dominante”. Nota del traductor].

En la siguiente sección, abundaré sobre el contexto en el que se generó esta noción, en la idea de una abstracción real que descansa sobre la base de la época burguesa y en la idea de que el capitalismo es un "mundo invertido".<sup>7</sup>

#### LA ABSTRACCIÓN DEL INTERCAMBIO

Hasta el momento, en lo que concierne a la revisión tradicional de *El Capital* de Marx, el único uso significativo que se hace del término *abstracción* es el asociado con la distinción que hace Marx entre trabajo concreto y trabajo abstracto, y de este último como sustancia del valor. Sin embargo, hay dos aspectos que se han pasado por alto: que aquí el significado de abstracción exige reconocer que ésta es la causante de que se constituya un mundo invertido, y que la propia distinción y la propia inversión surgen previamente a cualquier discusión de la sustancia del valor, implícita en la propia forma-valor. Me explico.

Las mercancías son llevadas al mercado porque se cree que son valores de uso que otros necesitan, y si son eventualmente consumidas, cuando esto sucede se actualiza su posición original como valores de uso. Pero a lo largo del camino se encuentran en distintas fases de ser, pues mientras no sean intercambiadas, no son utilizadas; además, la razón de intercambio (*ratio of exchange*) no tiene determinante evidente en su valor de uso como tal. Por lo general, las mercancías intercambiadas no son conmensurables en tanto que valores de uso, pues sus cualidades particulares están adaptadas a distintos usos. Lo que sucede en la formación del valor de cambio es una abstracción de dicha especificidad, y la negación de esta diferencia del valor de uso.

Lo que resulta aquí de gran interés es que esta abstracción no es fundamentalmente una operación mental, sino una abstracción *material*. Está implícito en este proceso de abstracción, puramente material, que no es necesario para las partes involucradas en el intercambio entender la forma lógica de su actividad práctica. Como consecuencia de esta abstracción material de la especificidad de los valores de uso implicados, que está "suspendida" durante el período de intercambio, las mercancías adquieren una nueva determinación: el carácter de valores de cambio; a la vez que los particulares implicados desempeñan el papel de portadores de esta determinación que se les impone, mientras que las mercancías pasan a lo largo de esta fase de su ciclo de vida. Ellas devienen sujetos de la *forma-valor*. El dinero evoluciona para servir como

<sup>7</sup> "La noción de una representación (equivocada) invertida real de un objeto real, generada por el objeto en cuestión, cae fácilmente en una ontología no empiricista y estratificada, del mismo tipo con la que Marx está comprometido" (Bhaskar, 1991:147).

su equivalente universal; las prácticas sociales garantizan el papel de intermediario que tiene el dinero y alcanza la equivalencia (*equation*) de todas las mercancías en tanto que abstractamente idénticas, deviniendo él mismo (el dinero), en consecuencia, una abstracción en movimiento.

Alfred Sohn-Rethel (en su *Intellectual and Manual Labor*) fue el primero que insistió en dejar de lado el tema del trabajo abstracto hasta dejar en claro el estudio de la abstracción en la propia forma-valor. Este autor avanzó en un aspecto preliminar relevante: lo que importa no es lo que *piensa* la gente, sino cómo *actúa*, lo que es de primordial importancia para sustentar la relación que constituye un particular modo de "síntesis social". Esta época se caracteriza por una de las síntesis más peculiares, en cuanto que se predica sobre la base de una forma de relación esencialmente abstracta que iguala mercancías en tanto que valores. La clave está en que la "abstracción" no es actividad exclusiva del pensamiento, sino que emerge en la práctica en el intercambio de mercancías (Sohn-Rethel, 1978:5, 6, 23 y 19-20).<sup>8</sup> De acuerdo con lo anterior, Sohn-Rethel analiza la forma valor en tanto tal, en el momento que surge del intercambio como tal, poniendo entre paréntesis cualquier contenido de trabajo (un ejercicio en fenomenología social, quizá):

El tratamiento marxista de la economía se distingue del burgués porque le da importancia a los aspectos formales de la realidad económica. Entender la forma en tanto que unida al ser y no sólo al pensar fue el principio dialéctico más importante que Marx retomó de Hegel (Sohn-Rethel, 1978:30-31).

Hay que conceder prioridad teórica al "análisis de la forma", argumentó este autor, no obstante que "lo abstracto del valor siempre se transfiera al trabajo" y encuentre su verdadero significado ahí, ya que es la forma del intercambio lo que establece en primer lugar la síntesis social necesaria, antes que los gastos de los trabajos puedan conmensurarse en ella (Sohn-Rethel, 1978:32-33).

La forma-valor constituye en consecuencia una *forma de unidad social*; en ella la mercancía queda determinada como valor, un valor como tal, no como algo simplemente valioso para ti o para mí. La forma-valor de la mercancía descansa en un desdoblamiento entre valor, en tanto que *identidad* de las mercancías, establecido sobre la premisa de un universal abstracto puesto mediante el intercambio de equivalentes, y su particularidad duradera, *diferenciándolas* unas de otras en tanto que valores de uso; además, este desdoblamiento es una relación donde la forma, el abstracto universal, domina la materia, los distintos valores de uso. El desarrollo de la forma-valor exhibe

<sup>8</sup> Este libro terminó de escribirlo en 1951, pero se publicó hasta 1970.

la dialéctica categorial donde esta contradicción básica "puede... moverse" (C.I.1:127).

La abstracción material implícita en el intercambio produce una "realidad invertida" donde las mercancías simplemente expresan su esencia abstracta como valor. La estructura de la forma-valor es una manifestación del hecho de que el capital es un mundo de enajenamiento, en la medida en que el valor de cambio domina al valor de uso. Esta identificación de las mercancías como "valores" requiere de una abstracción rigurosa de sus propiedades naturales, y establece el cuerpo natural de la mercancía como una mera "envoltura" del susodicho valor, un caso claro de inversión de lo universal por lo particular.

En la primera edición de *El Capital* hay un apéndice relativo a la forma-valor. En éste, Marx señala la consecuente inversión de la abstracción que es peculiar a la forma-valor; esto es, que el valor existe en sí mismo como una abstracción hipotaseada:

Dentro de la relación de valor y de la expresión de valor contenida en ella, lo general abstracto no cuenta como propiedad de lo concreto, de lo sensorialmente real, sino que, a la inversa, lo concreto-sensible cuenta como pura y simple forma de manifestación o forma determinada de efectivización de lo general-abstracto...

Esta *inversión...* caracteriza la expresión de valor. Y es esto, a la vez, lo que dificulta su comprensión. Si digo que tanto el derecho romano como el derecho germano son derechos los dos, afirmo algo obvio. Si digo, en cambio, que *el* derecho, ese ente abstracto, se *efectiviza* en el derecho romano y en el germánico, la conexión se vuelve mística (Marx, "Forma de valor", C.I.3:1026).

Lo que está en juego en la abstracción forma-valor es, sin duda alguna, el mismo tipo de abstracción que la ciencia natural utiliza, por ejemplo, al estudiar la masa, tratando los cuerpos bajo esta descripción y haciendo caso omiso de sus otras propiedades, dado que, en efecto, la masa es una propiedad inherente de los cuerpos en cuestión. Pero, como señaló Marx, en tanto que el valor tiene "una naturaleza puramente social", "ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad" (C.I.1:58). Mientras que en el caso de la masa el "principio de abstracción" puede utilizarse con propiedad en relación con dos cuerpos que, puestos en los extremos de una balanza, comparten la misma masa; en el caso del valor el principio opera a la inversa, por así decirlo: dado que igualamos las mercancías en tanto que valores, en la práctica les imputamos el mismo valor como si el valor fuese una propiedad *inherente* a ellas. El fetichismo, así puesto, es un fenómeno objetivo, no una confusión de la conciencia social.

Entonces, el secreto de la estructura y el desarrollo de la economía capitalista habrá de encontrarse justo al comienzo, cuando la abstracción material del intercambio mercantil crea la realidad de puras formas, que posteriormente se embarcan en su propia lógica de desarrollo. Nuevamente resalto la tesis de este trabajo: el movimiento objetivo del intercambio y la filosofía idealista de Hegel son los únicos casos que conozco en los cuales la abstracción es —o se supone que es— objetiva, donde las abstracciones se embarcan en su propia lógica de desarrollo y se realizan por sí mismas. Cualquier otra abstracción es un mero proceso mental, sea que la abstracción desemboque en universales nominales o reales. De la misma forma en que la lógica de Hegel sigue al pensamiento en su propio movimiento [“el pensamiento en sí, desprovisto de personalidad, [es] el sujeto productivo” (Hegel, 1981:9-11)], en la reconstrucción del universo categorial, también podemos seguir al capital en su propio movimiento como un “sujeto productivo desprovisto de personalidad” (de acuerdo con Marx, el capitalista es la personificación del capital pero si, debido a su peculiaridad, actúa contra el espíritu del capitalismo, en ese momento deja de ser capitalista).

La dialéctica del intercambio establece un sistema *determinado-por-formas* (*form-determined*) en el que las formas, en efecto, “actúan por sí mismas”, no sólo en el sentido de estar categorialmente concatenadas por nuestro proceso de pensamiento. De aquí que, a partir de un desarrollo sistemático, sea posible demostrar la lógica de tal determinación-por-formas (*form-determination*). En la medida en que lo real se reproduce a sí mismo, debe ser posible mostrar cómo esto se logra merced a ciertas necesidades internas de su estructura; dicho en otras palabras, de qué manera la lógica del sistema garantiza tendencialmente su reproducción. Por medio de un proceso que especifica en cada nivel una existencia más adecuada de la indeterminación abstracta del origen, tal presentación sistemática de la lógica de la forma-valor concluye con la producción capitalista. Se demostrará que en el desarrollo dialéctico de las formas que surgen del intercambio de mercancías, el valor abstracto implícito en la mercancía deviene explícito en el dinero, deviene su propio fin en la fórmula del capital y se impone él mismo sobre la naturaleza y el trabajo en la industria, subordinando verdaderamente todas sus condiciones de existencia a su propio telos de acumulación unidimensional.

Considero que sólo después de desarrollar las formas de intercambio y llegar hasta el circuito del capital es que uno puede dar los fundamentos para captar la importancia sistemática de aquellas mercancías que son productos.<sup>9</sup> El intercambio generalizado de mercancías se fundamenta, de ese modo, en la

<sup>9</sup> Me preceden en esta perspectiva K. Uno (1980) y sus seguidores T. Sekine y M. Itoh. En este texto el autor argumenta que primero es necesario delinear una “doctrina de la circulación” antes de arribar a una “doctrina de la producción”.

producción generalizada de mercancías.<sup>10</sup> Debido a la importancia que tiene para moldear el carácter y la dirección de la producción material social, habrá que analizar en primer lugar la forma-valor (en tanto que germen del capital), “poniendo entre paréntesis” en su totalidad, el origen de los objetos de intercambio y la transición a la producción, de acuerdo con las determinaciones immanentes requeridas por la reproducción del capital, según la necesidad de su concepto. En la siguiente sección se bosqueja la dialéctica de estas categorías.

#### LA DIALÉCTICA DE LA FORMA-VALOR

Esta exposición presupone desde el principio que el intercambio generalizado de mercancías es el primer modo de síntesis de la división social del trabajo en la época burguesa. Cubre tres dominios sucesivos análogos con aquellos de la lógica de Hegel (cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §83):

- intercambio de mercancías en su inmediatez —el valor implícito en las mercancías;
- la mediación del intercambio en *dinero* —la reflexión y la manifestación del valor;
- intercambio en su unidad consigo mismo (la metamorfosis de la circulación) —el valor en y para sí como *capital*.

Al integrarlas en el siguiente texto, destacamos con *cursivas* y comillas simples las categorías de la lógica hegeliana.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Así, difiero de Marx en que no me parece necesario o útil ocuparse del estatus del producto del trabajo sino hasta el momento de conceptualizar al capital como una determinación de forma (*form-determination*). Los dos ejemplos sobresalientes en *El Capital*, en cuanto análisis de la forma, son: la derivación del dinero en el capítulo I, sección 3, sobre “La forma de valor o el valor de cambio”; y la derivación del capital en los capítulos III, sección 2, sobre “La metamorfosis de las mercancías”, y IV, sección 1, sobre “La fórmula general del capital”. Hay que hacer notar que estos argumentos no dependen en sentido alguno de una teoría del contenido del valor basada en el trabajo. El dinero se deriva como la única expresión adecuada del valor, el mediador necesario de la circulación de mercancías y la forma de plusvalor en la circulación monetaria. El análisis de la circulación resulta inadecuado hasta que Marx se pregunta cómo surge el plusvalor sobre la base del intercambio de equivalentes (capítulo V); situación que lo forzó a ir a la producción.

<sup>11</sup> Compárese con la sección equivalente que aparece en mi trabajo “La Lógica de Hegel y *El Capital* de Marx”, donde desarrollo mi punto de vista; de modo que también hay que consultar dicho texto.

Los bienes aparecen como *'seres'* en los circuitos del intercambio y pasan a la *'nada'* en cuanto desaparecen del intercambio, quizá para ser consumidos. Su ser, siendo *'determinado'* y fijado en esta esfera (en tanto que *"Dasein"*), es el de mercancías intercambiables; esto es, las mercancías *'devienen'* distintas de ser bienes en general merced a la *'cualidad'* de ser intercambiables. La cualidad de intercambiabilidad requiere de mayor determinación. No es suficiente que los bienes sean especificados como poseedores de características que los hacen intercambiables en un sentido general indeterminado; para que una mercancía pueda ser realmente intercambiada tiene que quedar definida como un artículo separado (un *'ser-para-sí'* en la jerga de Hegel). Cuando una panadería te vende "pan", lo que de hecho te vende son varios panes de tal (o cual) peso. Una mercancía debe poder especificarse a sí misma como una expresión en forma delimitada del bien en cuestión. Con esta noción de *'límite'* hacemos la transición a la categoría de *'cantidad'*. La *'una'* mercancía se presenta para el intercambio a la vez siendo *'muchas'*, permaneciendo *'una y la misma'*. Esta identidad abstracta, necesariamente puesta en la oferta para el intercambio de una cantidad de la mercancía, se refleja ella misma en el cuerpo del bien en cuestión. Se supone que cada "bolsa de manzanas" en el supermercado es igual al resto (no obstante, ¡los consumidores están al alza!).<sup>12</sup> Ya que el *'quantum'*, la unidad de intercambio, no puede aparecer como unidad de ninguna magnitud común a los cuerpos naturales de las mercancías heterogéneas que se intercambian, debe expresarse como un *'número'* puro ("te doy seis de estos por cuatro de aquellos"). No obstante, la razón (*ratio*) cuantitativa que en la práctica unifica las mercancías durante el proceso de negociación, actualiza el carácter intercambiable que comparten las mercancías, en tanto que atraen a otras para intercambiarse ellas mismas. Entonces, en cada *'razón'* de intercambio está implícita una *'medida'* (*'measure'*) de su valor en intercambio.

Resumiendo: los bienes que ingresan a los circuitos de intercambio devienen mercancías (quedan determinadas como tales); su cualidad de intercambiables requiere una dimensión complementaria de carácter cuantitativo, si es que ha de llevarse a cabo alguna negociación; las razones de esas cantidades dadas en intercambio aparecen como medidas del valor de cambio.

Sin embargo, si ha de ponerse una "medida" genuina, ésta debe existir en una forma *'absolutamente indiferente'* a la manera en que es medida, a todos los valores de cambio específicos. Debe ser intercambiable *per se*. Eso significa que existe una *'esencia'* común subyacente a la relación entre mercancías, un valor en sí distinto a cualquier relación particular que pudiera establecerse entre una mercancía y otras. Tal movimiento hacia un "valor intrínseco" no

<sup>12</sup> Estoy en deuda con Geert Reuten en relación con este aspecto. Véase de este autor "El trabajo difícil de una teoría del valor social...", en este mismo libro.

es, de ninguna manera, una "prueba" de valor, como quizá podría sostener una lectura de la primera sección de Marx. Por el contrario, esto plantea el problema de fundamentar en mayor medida tal postulado. Si las mercancías '*diferentes*' son '*idénticas*' en tanto que valores de cambio, esto requiere de un '*fundamento*' para darle significado. De '*existir*' dicho valor subyacente, entonces podemos decir que las mercancías son ellas mismas "valores", como si el valor fuera una '*cosa*', constituida por un '*material*' persistente que toma la forma ahora de maíz y ahora de hierro. Pero si hay un '*contenido*' como tal, oculto detrás de la '*forma*' de cambio, debe probarse a sí mismo, obteniendo una expresión apropiada en el '*mundo fenoménico*'. Una esencia puesta así debe ganar fundamentación en una forma más desarrollada. Esto es lo que hace que el dinero sea necesario. Veamos.

En su discusión de las formas del valor, Marx observó que la identidad de las mercancías, en tanto que valores, no está escrita sobre su frente. Es cierto que la relación simple de intercambio pone al equivalente como portador del valor de aquella que se expresa relativamente, pero dado que la relación inversa resulta igualmente posible, esto sugiere que el valor es una abstracción vacía. En la forma desplegada de valor, la mera multiplicidad de expresiones de valor sugiere, irresistiblemente, que hay un contenido idéntico, pero sólo hasta que, en la forma general de equivalente, todas las mercancías se unifican en la misma medida, es que podemos hablar de una forma de valor que proporciona una articulación consistente a la '*relación*' entre el valor como un contenido '*interno*' y el valor en su manifestación '*externa*'. Aquí sucede un movimiento inverso interesante: parecía que originariamente el poder de intercambio que poseía cada una de las mercancías se expresaba poniendo al equivalente como su valor material; sin embargo, como consecuencia del desarrollo de un equivalente general, es este último el que gana el poder de intercambiabilidad inmediata, en la medida que las otras mercancías se valúan ellas mismas en él. Entonces, ahora parece que las otras mercancías poseen valor sólo cuando lo reflejan a partir del reconocimiento del equivalente general, quien solicita a ellas que lo soliciten. En esta '*correlación de fuerzas*' el valor se mide a sí mismo contra sí mismo.

La '*posibilidad*' puramente formal de considerar una mercancía como equivalente universal sería suficiente para la función de medida ideal de valor; sin embargo, el valor sólo adquiere '*actualidad*' cuando dicho equivalente universal existe socialmente como una realidad única, esto es, con el dinero. En el dinero, en tanto que distinto a las mercancías, el valor obtiene '*sustancialidad*' real y el dinero puede funcionar como medio de pago, medio de intercambio y reserva de valor.<sup>13</sup> (en el caso del dinero acuñado en moneda, su valor, ciertamente, está

<sup>13</sup> "Sustancia" es una categoría que se remonta a Aristóteles. Desde el punto de vista de este pensador, la sustancia existe por sí sola y es portadora de accidentes y relaciones.

"inscrita en la frente"). Resulta totalmente irrelevante discutir cuál es la 'causa' y cuál el 'efecto', si el valor de la mercancía produce dinero como su forma visible o si sólo el dinero produce la dimensión valor como una realidad virtual en primer lugar. El punto de vista dialéctico a tomar en cuenta es que cada uno está mediado por el otro. El desenvolvimiento del valor requiere de este desdoblamiento y la 'acción recíproca' del dinero y las mercancías.

No obstante, en este desdoblamiento de la forma-valor persiste una unidad no mediada de inmediatez y mediación, esto es, de mercancías y dinero. Aquí, la 'universalidad' (la forma dineraria del valor) y la 'particularidad' (las mercancías) se separan. Ciertamente están relacionadas: sólo tienen sentido si están relacionadas una con la otra. Pero si el valor ha de ser coherente, debe superar este desdoblamiento de sus determinaciones en manifestaciones separadas; si bien relacionadas. Su 'individualidad' unitaria, esto es, su verdadero 'concepto', sólo se constituye en la medida en que se pone a sí mismo como mercancía o dinero y ninguno a la vez; no es de hecho otra cosa que la relación de la que hemos estado hablando; la forma precio se pone en la forma del 'juicio': "¿cuánto cuesta este tanto de maíz? Dos libras" (o "¿cuánto maíz puedo comprar con estas dos libras? Un tanto"). El valor no es particular (el maíz) ni universal (la moneda), sino la combinación de ambas definiciones en una sola 'conclusión' (*Schluss*) por medio de la unidad de estos momentos en tanto que una 'totalidad'.

No obstante, esta unidad conceptual es puramente 'subjetiva', puramente formal. La pensamos hasta que entendemos qué es una lista de precios, esto es, cuando entendemos la unidad de los dos lados. El siguiente paso es elucidar las condiciones para que este concepto de valor se determine él mismo 'objetivamente'. Esto comienza con el fin de las negociaciones, el cierre de las operaciones de venta (resulta interesante que en la lógica de Hegel se utilice el término *Schluss* para referirse a la inferencia o al silogismo y que sea el mismo el que se utilice en el intercambio mercantil para cerrar una venta; de la misma forma que en inglés un argumento *is conclusive* [es concluyente] y una negociación *is concluded* [se concluye]) se completa con lo realizado por Marx en la sección dedicada a la metamorfosis de la circulación mercantil.

---

Entonces este es un cambio muy importante, a partir del intercambio de mercancías arribamos a la noción de valor como una propiedad putativa de las mercancías. sin embargo, ahora el valor mismo es puesto como una sustancia, mientras que la corporeidad de la mercancía es simplemente su forma de manifestación (apariencia). Este trastocamiento de sujeto y predicado tiene la consecuencia peculiar de que ahora hay dos sustancias coexistiendo (el valor-de-uso y el valor). Scott Meikle mantiene esta posición en "The Metaphysics of Substance in Marx", en T. Carver (ed.). *The Cambridge Companion to Marx*, 1991.

En la forma precio las determinaciones particular y universal del valor se *distribuyen* entre la mercancía y el dinero, y su identidad es puramente formal. Pero en la metamorfosis de las mercancías ambas determinaciones se expresan como momentos de un *todo*, en la medida en que la contradicción entre las formas de apariencia del valor (mercancías y dinero) se pone en movimiento, mientras que su unidad se establece en la fluidez de la circulación por medio de la cual una pasa a la otra; el mismísimo valor, se desdobra en diferentes formas de existencia: aparece ahora como mercancía, ahora como dinero y nuevamente como mercancía. De esta manera, en la circulación de las mercancías, conceptualizada como M-D-M', la necesidad está ausente, pues la motivación de ella es externa al proceso mismo, en el que los extremos de la cadena salen de la circulación. Entonces, la renovación de la circulación depende de que continúe la demanda y la oferta. El aspecto interesante respecto de la posibilidad de que se abra una pausa temporal en la circulación es que ahora emerge la determinación del dinero como reserva de valor; con dinero en la mano, está presente la posibilidad de renovar el circuito cuando así se requiera o si hay condiciones favorables. Si se parte del dinero, esto abre la posibilidad al movimiento D-M-D y con ello la posibilidad de un avance sistemático para el entrelazamiento de dinero y mercancías; esto es, el circuito D-M-D ha desarrollado en él mismo grandes posibilidades para continuar y autoreproducirse, en comparación con el circuito M-D-M'. Ahora el valor es inmanente a la actividad del intercambio; es, él mismo, el objeto, no el efecto ni el medio de otros motivos. Con la forma de capital, el valor deviene un fin en sí mismo más que en mediador de otras relaciones; esto es, con el capital tenemos ante nosotros un "sujeto" individual (G.1:205).<sup>14</sup>

El autodesarrollo de tal "sujeto" sólo puede consistir en su propia autovaloración. Su circuito debe tomar la forma D-M-D+*d* o, en forma abreviada, D-M-D' (en la siguiente sección expondremos el argumento completo). La 'idea' de capital es la unidad de la circulación objetiva de las mercancías y el dinero impulsada por la fuerza interna universalizadora (subjetiva) de la expansión ilimitada. Podría dudarse si la pura forma de la autovaloración del valor sería suficiente para pasar de la posibilidad de acumulación a un impulso de acumulación. Sin embargo, el capital ya dio respuesta a esta pregunta en la medida en que aparece como muchos capitales, reforzando de esta manera la tendencia inmanente a partir de la competencia externa. Simplemente, como sucede con la 'vida' misma, la expulsión de capitales individuales en la lucha despiadada por sobrevivir sólo son señales de la mayor

<sup>14</sup> Patrick Murray ha hecho un señalamiento similar: "En el concepto de capital, esta *sustancia* [el valor] se revela a sí misma como auto-activada —como *sujeto*—." (Murray, 1988:216). Cfr. Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 213, pp. 107-108.

permanencia del capital en general, que se perfecciona a sí mismo por medio de la permanencia del más apto. La cuestión que tenemos que enfrentar ahora es saber si la Idea de capital como valor que se valoriza a sí mismo puede él mismo hacerse *'absoluto'*; es decir, autodeterminarse verdaderamente.

#### LA IDEA DE CAPITAL

En verdad el concepto de *capital* hasta aquí desarrollado está muy lejos de exhibir una forma de autodeterminación; en efecto, incluso su "ser para sí" todavía no está garantizado. No obstante que esta categoría se encuentra ubicada en la primera parte de la lógica de Hegel, la doctrina del ser es de importancia central debido a que la referencia al ser es la estructura lógica básica que permite una verdadera dialéctica inmanente que sigue su curso dentro de una totalidad. Revisemos, entonces, el desarrollo de esta categoría de Hegel. En primer lugar, Hegel introduce la noción incuestionable de que "algo sólo es lo que es *dentro* de su límite y por *virtud* de su límite", que siempre hay "algo más", más allá del límite que lo define, y que "todo lo finito está sujeto a alteración" en la medida en que supera su límite previo: "Alguna cosa deviene un otro, pero lo otro es también alguna cosa; de aquí que éste devenga igualmente un otro; y así hasta *el infinito*". A esta interacción *sin fin*, Hegel la llama "infinitud falsa" que queda superada cuando una cosa y otra son tomadas como fases de la misma cosa "y esta referencia a sí misma al convertirse en otra es la verdadera infinitud", dice Hegel.<sup>13</sup> Con ello surge la categoría del "ser-para-sí".

Ahora, es obvio que en el movimiento D-M-D dicha referencia al ser está precisamente en el reflujo del dinero. Pero esto sólo tiene sentido si ello resulta en un incremento de valor. Puesto que si el capital tiene que actualizar su "ser-para-sí" aquí, entonces al desplegarse él mismo a partir de sus momentos debe devenir en algo diferente de sí mismo en su propia otredad, al igual que se identifica a sí mismo en ella. La alteración es la superación del límite, lo que aquí quiere decir un monto limitado (*limited*), ya que en el caso del dinero en tanto que cantidad pura, la única diferencia posible entre dos expresiones de este universal es un monto. Entonces, simplemente, para que él mismo sea capital, debe convertirse siempre en un monto mayor. Pero las formas de valor hasta aquí desarrolladas descansan sobre la presuposición de relaciones de equivalencia; por ello, no sólo no hay razón para que tal diferencia de monto deba surgir, incluso parece que lógicamente está excluida.

<sup>13</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 95, p. 59.

(Nótese que, dado que hemos estado estudiando únicamente la *forma* de esta equivalencia, todavía no la hemos fundamentado en ninguna determinación de magnitud, y en particular no hemos tocado todavía lo relativo a los tiempos de trabajo. Si no podemos encontrar dicho determinante, entonces todo el sistema se hace radicalmente contingente. Pero, por ahora aceptemos la presuposición de que el intercambio se realiza entre equivalentes y que seguimos la lógica de tal forma.)

Entonces, la fórmula general del capital, así como se presenta, no conceptualiza plenamente al capital, si es que bajo la regla de equivalencia la segunda fase del dinero debe ser idéntica con la primera en todo sentido. En términos empíricos, no habría ninguna razón para aventurarse en una práctica de intercambio como esa y, conceptualmente, la afirmación de que el capital representa una nueva forma de valor se debilita. El ciclo no es un fundamento articulado para su completa autopoición.

La secuencia M-D-M' muestra diferencias, pero en la medida en que M está fundada en la producción y M' en el consumo, los extremos de la cadena salen de la circulación y carecen de la referencia al ser en sus diferencias, que una totalidad de sus determinaciones haría un individuo real. Con D-M-D se presenta el problema opuesto; no hay diferencia alguna entre el extremo final y el inicio. Para que el capital surja como una forma de valor que se auto-fundamenta, tanto la referencia a sí misma como la diferencia de sí misma deben estar unidas. Su circuito debe ser D-M-D+d. La lógica unidimensional de las formas de valor no puede dar cuenta de esto; por lo que queda sin fuerza.

Entonces se hace necesario ver fuera de ella para resolver la contradicción entre el principio de identidad y no-identidad; tenemos que observar el contenido real regulado por las formas para ver si la solución a la contradicción reside ahí. Hasta aquí, al contenido material de la mercancía se le ha tratado como un mero portador de la forma, y esta última ha sido desarrollada hasta este momento como indiferente a la especificidad de su soporte material (si bien el material de cada mercancía posee una utilidad específica y que la mercancía seleccionada como dinero debe poseer las propiedades materiales requeridas para ese uso, por ejemplo, ser imperecedera). La lógica de la forma-valor que se desarrolló a partir de la forma-mercancía, para luego pasar a la forma-dinero y de ahí a la forma-capital, partió de la premisa de la absoluta negatividad del movimiento del intercambio en la medida en que toda *diferencia* de valor de uso que daba sentido a esto fue desatendida, esto es, "negada", en el interés de seguir una lógica de la *identidad* que surgía del carácter común de las mercancías como intercambiables. La oposición no mediada entre valor de uso y valor de cambio es característica de la lógica de la forma-valor en su pureza. El valor de uso tiene que estar presupuesto y al mismo tiempo se le deja de lado como un fenómeno "natural" para ser contrastado con la

determinación social de la economía, en la medida en que es entendida como la circulación simple de mercancías y dinero.

En la fórmula general del capital esta oposición inmediata es retenida incluso en la actividad mediata del capital mismo, en tanto que unifica los momentos de su circuito en su movimiento a partir de sí mismos; mientras que los valores de uso siguen siendo tratados como meros portadores o soportes de la forma. Aquí llegamos a un punto crucial, donde tenemos que poner atención a la esfera de los valores de uso, dado que todo intercambio en su lógica sigue descansando en la esfera del valor de uso. En efecto, sólo en esta esfera el capital puede hacer de la Idea de sí mismo un poder real en el mundo.

En la filosofía de Hegel las formas puras de la conceptualización devienen la Idea Absoluta en la medida en que son entendidas, al mismo tiempo, como lo que da forma al mundo; así, la filosofía hegeliana pasa de la Lógica a la esfera externa de la Naturaleza (que tiene al espacio y el tiempo como sus categorías iniciales) y después a la unidad explícita de la subjetividad y la objetividad en el Espíritu, que se despliega a sí mismo en la historia del mundo. Ciertamente, en estricto sentido, la "Idea" no es parte de la Lógica, ya que sólo está presente cuando el "Concepto" está unido al material real del mundo, de tal manera que, por así decirlo, "cubre" las formas puras del pensamiento. Desde el punto de vista de la realidad, en su articulación comprensiva, el sistema de categorías de la Lógica es (a pesar de su complejidad interna), en tanto que un todo, una inmediatez simple. Como lo puso Hegel en su *Ciencia de la lógica*, "la lógica ha vuelto, en la idea absoluta, hacia aquella simple unidad que es su comienzo: la pura inmediatez de ser en que... toda determinación aparece como extinguida... por la abstracción" (Hegel, 1968:740). Entonces, la Idea se media a sí misma a partir de su propia determinación al diferenciarse concretamente en la Naturaleza y regresar a su unidad en diferencia consigo misma en el Espíritu. Estas tres esferas (Lógica, Naturaleza y Espíritu) son cada una totalidades, cada una de ellas comprendiendo un momento del Absoluto. Para transitar de una a otra, en la exposición del Absoluto, no se requiere, en consecuencia, encontrar una categoría más alta en la esfera donde nos encontremos, sino iniciar, como si fuera un nuevo comienzo. Entonces, hay una transición del todo de la Lógica al todo que es la Naturaleza, donde las categorías iniciales de ésta no sólo son categorías lógicas, sino que son tan primitivas como las categorías iniciales de la Lógica. La relación exacta entre principios lógicos y formas naturales es materia de controversia, pero no hay duda que Hegel vio a la Naturaleza como la esfera de la Idea en inmediatez, finitud y otredad, como "teniendo su verdad fuera de sí misma". A la Lógica se le ha dado el poder de "concebir" (*overgrasp*) la Naturaleza, como se hizo notar líneas arriba.

¿De qué manera afecta nuestra exposición el movimiento entre estas esferas? Requiere que la lógica de la forma-valor en su pureza se vuelva a trazar como una inmediatez abstracta negativamente relacionada con el contenido material de la forma-valor. Regresar al estudio del valor de uso en una esfera espacio-temporal es, en consecuencia, el siguiente movimiento necesario de la dialéctica del capital, donde observaremos la diferencia que dicha externalidad hace para el concepto de *capital*.

En términos generales, habría que mostrar que el capital se sumerge en la esfera del valor de uso en tres fases: el capital mercantil (la concreción inmediata de la identidad general del capital consigo mismo), la subsunción formal de la producción por el capital (el momento de la diferencia del capital de sí mismo respecto de sí mismo) y la subsunción real de la producción por el capital (la unidad del capital consigo mismo conformando la producción y la circulación). De hecho, las únicas categorías de la filosofía de la naturaleza de Hegel que retomamos son espacio y tiempo. El paralelo es, por tanto, simplemente en términos generales: la lógica está relacionada con la Naturaleza al igual que la forma-valor está relacionada con la esfera de la corporeidad natural de las mercancías, y su ubicación y origen en espacio y tiempo. Lo que queda por ver es cómo las "concibe" (*overgrasps*) el capital.

En esta dialéctica, la primera fase a considerar es el ser inmediato de la fórmula general del capital en exterioridad: ¿Qué *diferencia* introduce esto en el concepto? Para empezar, el espacio hace una diferencia en cuanto a la tasa de intercambio, en un lugar ésta puede ser diferente que en otro. Esta es la forma como aparece el capital mercantil, obteniendo una ganancia de arbitraje,\* una concreción más o menos exacta de la fórmula general D-M-D', aunque de manera implícita incluye la noción de que los vendedores y compradores de mercancías están separados espacialmente. El tiempo hace una diferencia, pues lo que podría comprarse más barato en un momento, podría venderse más caro en un momento posterior. Aquí el comerciante funciona como un especulador. En este nivel hay que mencionar al capital dedicado al préstamo de dinero, puesto que lo que no puede venderse en un momento puede serlo en otro, cuando los compradores adquieran los fondos necesarios: aquí el capital de préstamo logra cierta separación temporal por medio de préstamos a compradores, préstamos que posteriormente se recuperan cobrando una prima. En efecto, se vuelve a vender la mercancía a un precio y se compra a otro.<sup>16</sup>

\* El autor utiliza las palabras de "*profit on arbitrage*". Creemos que el sentido más cercano que correspondería al de Marx es el de "*profit on alienation*", ganancias de alienación, que corresponden a las ganancias del capital mercantil [Nota del editor].

<sup>16</sup> Véase Thomas T. Sekine, *An Outline of the Dialectic of Capital*, v. I, Macmillan, Basingstoke, 1997, p. 87. Particularmente los señalamientos relativos al capital mercantil y al capital de préstamo.

Es importante hacer notar que estas dos formas del capital descansan en un conjunto dado de mercancías comercializables, mientras que la posibilidad de un excedente es contingente. Sólo con el capital industrial la mercancía que llega al mercado se origina en el propio circuito del capital (D-M...P...M'-D'), cuando compra medios de producción y fuerza de trabajo (M) y los pone a trabajar para producir (P) una nueva mercancía (M') que espera comercializarse con ganancia. Es la diferencia que se introduce al nivel material (producto excedente) lo que garantiza que el proceso de producción sea simultáneamente un proceso de valorización que genera plusvalor, de manera que resuelve la contradicción en la fórmula general. De esta forma, si el capital en tanto valor que se valoriza a sí mismo ha de realizarse a sí mismo, el movimiento del valor debe aparecer "en una forma mucho más compleja" que en la pura circulación; debe ser "el movimiento que simultáneamente crea, produce e intercambia valores como su premisa propia". El fenómeno de la circulación ahora habrá de verse bajo una nueva luz, en tanto que una intermediación es "aparición pura"; pero en tanto fundada en la producción, es la forma necesaria de apariencia de las relaciones de producción capitalistas (G.I:194; VPC:247).

Ahora bien, la lógica formal al enfrentar la variedad de formas en que se expresa la fórmula general del capital (adelanto de dinero que produce dinero), simplemente las trata como especies de la forma genérica. Sin embargo, la lógica dialéctica pregunta, ¿cuál es el contenido apropiado de la forma?, ¿qué le da autosubsistencia a la forma?

Creo que aquí resulta formativo regresar a los casos análogos sobre filosofía y comparar el absoluto de Spinoza con el absoluto de Hegel. El absoluto de Spinoza es "sustancia", la única realidad infinita de la que todo lo demás es un atributo o un modo determinado de negación de él. Para Hegel, no obstante su admiración por la insensible negación de todo lo finito que hay en Spinoza, le reclama que su sustancia no es verdaderamente absoluta, ya que toda diferencia desaparece devorada en su interior, mientras que su Idea Absoluta incluye una diferencia real, externa, que surge de su propia actividad. Considérese este pasaje tomado de las lecciones de Hegel:

Spinoza coloca la sustancia [léase capital mercantil] al inicio de su sistema y la define como la unidad del pensamiento [léase valor] y extensión [léase esfera del valor de uso], sin demostrar cómo llega a esta distinción ni cómo hace para encontrarla en la unidad de la sustancia. El defecto de la filosofía de Spinoza consiste en el hecho de que no se sabe si la forma [léase la forma-valor] es immanente a ese contenido [léase productos], y por esa razón, ésta sobreviene sólo como una forma externa, subjetiva. La sustancia [léase capital mercantil] sólo es el abismo

en el cual todo contenido determinado [léase mercancías comercializables] es devorado... y que no produce nada fuera de sí mismo que tenga una sustancia positiva por sí misma.<sup>17</sup>

Desde el punto de vista de Hegel, lo más importante es que la filosofía de Spinoza carece del "principio de individualidad". En contraste, la Idea hegeliana sí lo tiene, de tal manera que reivindica no sólo registrar en sus propias categorías el material que se le proporciona, sino producir tal contenido a partir de su propia actividad, y que dicho contenido se acredite con su propia sustancia individual.

Este rodeo clarifica la lógica inadecuada del capital mercantil: incorpora en el mundo real del intercambio la fórmula general del capital, en la medida en que el valor se transforma a sí mismo por medio de sus diferentes expresiones, para emerger más grande de lo que inició; así es, aparece una sustancia que se autorreproduce. Sin embargo, podemos decir, de manera semejante a la crítica que hace Hegel de Spinoza, que éste sólo subsume las distintas mercancías que compra y vende *dentro* de sus propias determinaciones, no las extrae de sí mismo *en tanto que* sus determinaciones. No puede declarar con legitimidad que las mercancías con las que comercia son sus propias formas de desarrollo, pues su contenido no ha sido extraído de sí mismo.

El capital industrial es, entonces, una realización más auténtica de lo que yo llamo la *Idea del capital*, sólo en la medida en que tiene razón para reivindicar la genuina unidad de forma y contenido en la realidad de sus procesos de producción y circulación.<sup>18</sup> De hecho, la "fórmula" vacía del capital

<sup>17</sup> Hegel, G.W.F. *The Encyclopaedia Logic*, § 151, pp. 213-215.

El autor cita la traducción que William Wallace hace de la *Lógica* de Hegel. Ésta constituye la primera parte de la *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. En la versión española de la primera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, no aparece el agregado donde se encuentra este pasaje [Nota del traductor].

<sup>18</sup> Aunque parezca extraño, el ya mencionado Sohn-Rethel difiere en este aspecto. Este autor hace hincapié en el intercambio (más que en el capital) y su consecuente desdoblamiento de forma se expresa en el dualismo de la filosofía kantiana. Al hablar del dinero y la "síntesis social" que logra, Sohn hace eco deliberado de la unidad sintética de la percepción kantiana. Lo que no dice es que el intento hegeliano de unificar los opuestos kantianos en un Absoluto incluyente asemeja al capital, que tiene en las mercancías y el dinero meros momentos de su circuito. Sin embargo, Patrick Murray señala el paralelo entre la imposibilidad hegeliana de superar la filosofía de la Ilustración y el hecho de que "cuando el capital supera la lógica dualista, reflexiva de la esfera de la circulación de las mercancías, simplemente absolutiza la regla del valor" (Murray, 1988:213).

debe actualizarse en el círculo completo de la producción, la circulación y el consumo. El capital se actualiza sólo como capital industrial, no como capital mercantil o de préstamo. Este último carece propiamente de contenido. El contenido que comercia el capital mercantil sólo cuenta para él como valor realizable; mientras que el capital industrial está determinado no como reduciendo formalmente un contenido dado para sí, como en el caso del capital mercantil, sino como teniendo su propio contenido en la individualidad de su producto; el cual, en efecto, "tiene una sustancia positiva por sí mismo", por así decirlo, por lo que requiere que el capital industrial invierta en un campo *particular* de la producción. Un comerciante puede habilitarse como "comerciante general"; sus existencias son una unidad no mediada de sustancia (su valor) y accidente (la "lista");<sup>19</sup> sin embargo, no existe cosa alguna como un "productor general"; la producción es necesariamente la producción de productos individuales por empresas individuales, con lo cual el capital industrial unifica la forma infinita y el reino de lo finito. En párrafos previos vimos que Hegel atacó la visión del Absoluto en tanto que neutralizaba lo infinito con lo finito. Así que aquí, esta unidad del capital industrial todavía podría implicar

" Si esto lo agregamos como una relación no mediada de diferencia (mercancías) e identidad (dinero) la lógica del capital mercantil podría etiquetarse, en lenguaje hegeliano, como una "estructura de esencia", pero podría objetarse que como instante de la fórmula general del capital, contradice nuestra imputación original de la lógica del concepto a esta forma. Sin embargo, no hay tal contradicción si se recuerda que Hegel distingue tres esferas: Lógica, Naturaleza y Espíritu. Dado que la Lógica se las ve consigo misma, es simplemente una inmediatez, como lo explica Hegel (*Enciclopedia*, § 381, agregado), y en la "lógica" de la triada mayor (L-N-E), la Lógica representa la unidimensionalidad del ser, la Naturaleza representa la esfera de la diferencia como opuesta a los pensamientos idénticos a sí mismos de la Lógica; por ello su relación con la Idea está constituida en tanto versión de la lógica de la esencia. El Espíritu es la unidad de la identidad y la diferencia, ya que los reinos espirituales se regulan ellos mismos al aplicar la forma del concepto a sus propios contenidos. Ahora bien, esta imagen se aplica a nuestro caso de la siguiente forma: la fórmula general del capital es equivalente al Concepto, pero con el capital mercantil esta forma se opone a la producción de su propio contenido. Este tipo de capital, entonces, *no consigue unificar propiamente forma y contenido*, y la lógica es, en consecuencia, una lógica de la esencia. El capital industrial, no obstante subsumir la producción, en principio se encuentra en una situación similar, porque al comenzar con la producción simplemente la toma como algo hallado y sólo la subsume *formalmente* en su proceso de valorización. Hasta que el capital industrial subsume *realmente* la producción y la conforma de manera tal que elimina los obstáculos al imperativo de la valorización, hay garantía para identificar su principio con la estructura del concepto, es decir, en realidad es lo que es en concepto: ha devenido Idea Absoluta.

un balance neutral de la circulación y la producción, si esta última simplemente está subsumida formalmente bajo el capital, al tiempo que mantiene sus propios ritmos.<sup>20</sup> Si el capital ha de “sobrepasar” (*overgrasp*) esta esfera enajenada, la subordinación real de la producción a los dictados de la valorización debe resultar en una reorganización completa de la estructura industrial, del trabajo y la maquinaria.

En suma, centrarse en la producción como el sitio fundamental de relaciones económicas significativas se justifica, ya que la insuficiencia más evidente de la definición de la fórmula del capital como un valor que se valoriza a sí mismo es que los portadores del valor, a saber las mercancías como valores de uso, son necesarios para que el capital se alimente de ellos, aunque sólo estén disponibles de manera contingente para ello. Entonces, para obtener control sobre sus condiciones de existencia, para “poner” sus presupuestos, el capital debe encargarse de la producción de estas mercancías. La actividad productiva deberá ser entonces una forma-determinada por el capital. El capital debe hacer de esa actividad la suya propia, determinando el motivo y la dinámica de la producción.

Pero esto no es una tarea fácil. Cuando se sumerge en la producción, el capital, al intentar fundamentar su forma sobre su propia acción, trata de moldear esta materia (originalmente excluida de la forma-valor por medio de la abstracción del intercambio) en un contenido; sin embargo, a la postre, en lugar de lidiar con cosas carentes de voluntad propia, se ve confrontado con otro sujeto, a saber, el proletariado, que lucha contra el capital para que no ponga su trabajo como actividad propia del capital. Cuando pasamos a la apropiación de recursos naturales vemos que, debido a su misma forma, el capital no es capaz de trabajar con la Naturaleza sino despojándola, limitando con ello la base misma de toda producción —la última “condición de existencia” no sólo del capital, sino de la vida misma. Esto se debe a que las determinaciones de la forma-valor no representan o median el libre autodesarrollo de la propia forma de la materia (todavía menos el libre autodesarrollo del potencial humano del trabajador), sino la imposición de un conjunto de determinaciones ajenas.

El capital trata de subordinar sus condiciones de existencia a sus propios fines, sin embargo, siempre hay algo “en exceso de su concepto” (para hablar

<sup>20</sup> Sekine hace la siguiente observación: “Marx siempre subrayó la así llamada ‘contradicción entre valor y valores de uso’, lo que significa que no se mezcla naturalmente el principio abstracto-general (infinito) del capital representado por el ‘valor’, con lo concreto-específico (finito) de la realidad de la vida económica humana representada por los ‘valores de uso’” (en *An Outline of the Dialectic of Capital*, p. 9). Esta contradicción desempeña un papel muy importante en la “dialéctica del capital” de Sekine.

en términos de Adorno) o una realidad independiente, un irremediable "otro". Ahí están lo que yo denomino su *otro interno* (el proletariado producto del propio capital como su negación) y lo que denomino su *otro externo* (la Naturaleza despojada y arruinada por el capital). Estos son otros, en el sentido que son reacios a su apropiación por el capital; de ahí que le imponen límites al desarrollo del capital, y en el caso del proletariado podría devenir en el contra-sujeto que niegue al capital. De esta manera, en el caso del proletariado, el capital no sólo debe apropiarse de su otro, como en el caso de la Naturaleza, sino negar activa y continuamente su negación, ya que el proletariado es una fuerza potencial por derecho propio.<sup>21</sup> Así, la relación del capital existe sólo a partir de una dialéctica de negatividad, generando continuamente un proletariado y haciéndolo, continuamente, prisionero de sus propias formas, cosificando su actividad, expropiando su producto y colonizando su conciencia, de tal manera que no pueda pensarse de otra forma sino como portador del capital, como su agente. Por supuesto, de la misma forma que el capital necesita sus "personificaciones", también *necesita* sus agentes, incluido por encima de todo el trabajo. Así, el capital debe emplear maquinaria y gente, pero al igual que sus ingenieros le aconsejan respecto del tipo adecuado de materiales, debe manejar sus manos contratadas de acuerdo con los consejos de los equipos de recursos humanos y la gente de relaciones industriales, que saben todo lo que hay que saber sobre el color más adecuado para pintar las instalaciones fabriles.

Sin embargo, no debe pensarse que si el capital tiene que ganar su forma por medio de "otredades", eso marcará una diferencia en el paralelismo con la idea de Hegel que he estado exponiendo; ya que en la filosofía hegeliana el Absoluto sólo lo es en la medida en que regresa a sí mismo desde la otredad, aunque no puede evitar "la seriedad, el sufrimiento, la paciencia y el trabajo de lo negativo", debe enajenarse a sí mismo y, todavía, encontrarse a sí mismo en su otro (Hegel, 1994:16).

El capital se define como un valor que se valoriza a sí mismo. Pero, ¿de dónde crea valor y cómo se determina su magnitud? Cada capital demanda una recompensa por el tiempo que está sujeto en la producción y circulación. Pero de todos los tiempos en que el capital está atado, sólo uno de ellos crea un tiempo positivo —el tiempo durante el cual explota al trabajo. Digo esto porque el capital proto-sujeto enfrenta en el proletariado el mayor obstáculo para hacerse a sí mismo la realidad absoluta, debido a que, como vimos párrafos arriba, el capital debe negar continuamente ésta, su negación. Tener éxito en este desempeño es, en efecto, el logro positivo más significativo que bien vale su propia categoría, valor (y plusvalía). (Las otras fracciones del capital

<sup>21</sup> Véase M.A. Lebowitz. *Beyond Capital*, Macmillan, Basingstoke, 1992:85.

son parásitas de este logro del capital industrial.) Entonces, la lucha de clases es una de las categorías centrales del capital en la medida en que descansa en la "extracción" de trabajo al trabajador.

Pero este no es el punto de vista del capital, que sólo admite la acción del trabajo como agente, al poner en marcha toda la elaborada organización fabril bajo las restricciones de su ley del valor y con el propósito de la valorización (la maraña que esto crea para el defensor del capital quedó expresada en un panfleto anónimo del siglo XIX: "no obstante que generalmente vemos el efecto del capital en la producción, ese ser, el primer motor, el trabajo por supuesto, es el agente inmediato".<sup>22</sup> Una fórmula evidentemente aporética).

Como ya lo hemos visto, la posibilidad de que el capital se constituya como sujeto autónomo surge del desarrollo de la forma-valor. La forma mercancía del *producto* encarna una abstracción de la heterogeneidad natural de los bienes, a saber, *el valor*. La *producción* de mercancías encarna en sus procesos una abstracción con movimiento propio, a saber, *el capital*.<sup>23</sup> En la medida en que controla la producción y cosifica exitosamente el trabajo, constituyéndolo en mero agente que no se diferencia de la maquinaria, la Idea de Capital logra autodeterminarse.

#### APORÍA EN HEGEL Y EN *EL CAPITAL*

Ahora es necesario presentar las consecuencias del paralelismo entre la estructura de la filosofía de Hegel y la del capital.<sup>24</sup> Nuestra tesis es que la crítica de las categorías económicas es la crítica de las formas sociales que los conceptos

<sup>22</sup> *An Inquiry into those principles respecting the nature of demand and the necessity of consumption lately advocated by Mr. Malthus*, Londres, 1821, p. 21. Incidentalmente Marx lo calificó como "uno de los mejores escritores del período" (Marx, TSPV, III, 1980:102).

<sup>23</sup> Como lo señala Patrick Murray: "Marx se percató que la inversión [de Hegel] reflejaba el trastocamiento de la vida bajo el capitalismo, donde la abstracción animada *capital* asumía prioridad por encima de la naturaleza y la humanidad" (Murray, 1988:xvii). Pero, al "... tratar de reforzar la hegemonía de las abstracciones en un mundo que no es abstracto, el capitalismo prueba él mismo ser contradictorio" (p. 45).

<sup>24</sup> En su estudio tan significativo, Tony Smith (*The Logic of Marx's Capital*) no rastrea las categorías de la *Lógica* en *El Capital* (un procedimiento al que se opone en principio), simplemente le aplica a sus tres volúmenes el principio general del movimiento de la lógica, como él lo concibe, esto es, identidad/diferencia/unidad-de-identidad-y-diferencia. Desde mi punto de vista, nuestro *por qué* hay una semejanza entre el orden categorial de la forma-valor y la *Lógica* de Hegel. De esta manera, mientras que para Smith la esfera de las relaciones económicas está "basada" en ciertas estructuras lógicas, para mí hay una homología directa (homología en estricto sentido) entre las

de Hegel absolutizan e idealizan. Desde luego, en estas formas está presente una "lógica" autónoma de desarrollo; y es inmanente al dominio del capital porque esta forma social se constituye unívocamente a partir de una inversión ontológica, de manera que da base a una dialéctica idealista. La sociedad capitalista desarrollada es un objeto propio de crítica porque ahí la síntesis social está constituida por medio de una abstracción totalizadora, a saber, el valor. Los así llamados *posmodernos* niegan la validez de la categoría de totalidad, como si Marx y Hegel se hubieran equivocado al utilizarla en su caracterización de la época burguesa; mientras que ellos reflejan—Hegel acriticamente y Marx críticamente— la lógica totalizadora de la forma-valor que se impone de manera tal que todas las relaciones quedan inscritas en ella.

Ahora, el paralelo con Hegel es este: sin importar qué tan mediadas estén todas sus relaciones, dichas formas son igual de abstractas que las formas de la lógica de Hegel. El cambio que va de su lógica al mundo material es paralelo con el sumergirse de la forma general del capital en la producción; con ello, el capital mismo y su valorización se fundamentan en un proceso material real, a partir de esto, sumergiéndose en su sustancia (en lenguaje de Hegel). De esta manera, el capital en tanto que "espíritu", para decirlo en estos términos, regresa a sí mismo desde esta "exterioridad propia" (en Hegel la Naturaleza es "la exterioridad propia de la Idea")<sup>25</sup> con todo lo que se ha ganado a partir de habitar en la otredad y en la "finitud" —batallando con maquinaria poco confiable y trabajadores obstinados—, a saber, la plusvalía que emerge del proceso de producción material constituido idealmente por el capital como su propio proceso de valorización. Si vemos los paralelismos entre la lógica de Hegel y la forma-valor, encontraremos que la naturaleza de intermediación, vacuidad y autoreferencia de la estructura categorial, es paralela a las características en el desarrollo de las formas del valor: mercancía, dinero,

---

categorías de la lógica y el valor, y surge la misma ontología cuando la Idea es real y cuando el capital se realiza él mismo a partir de fundamentar su propia valorización. En mi reconstrucción, la imposibilidad que tiene el capital para absolutizarse descansa a nivel de la oposición entre la forma-valor y el metabolismo material; en particular, podría no cosificar al trabajo. En términos hegelianos la imposibilidad está en el enfrentamiento de la *Lógica* y la *Realphilosophie*. Smith señala el límite de una manera distinta, él lo ubica en el nivel de la incapacidad que muestra el capital para alcanzar la estructura categorial del concepto. A lo sumo, el valor es una sustancia, pero no puede ser un sujeto (sólo los seres humanos pueden ser sujetos). Pero para mí el capital tiene la forma lógica de un sujeto, aunque todavía tiene que probarlo aprovechando sus bases materiales para actualizarse él mismo. En una palabra, la expresión D-M-D' es, "en principio", capital; por tanto, hay que mostrar hasta qué punto puede constituirse él mismo como principio de la producción.

<sup>25</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 381, p. 202.

capital. Entonces la propia exterioridad de la naturaleza, cuya verdad está fuera de ella en la categorización de sus principios lógicos, es paralela en el caso de la forma del capital debido a su encarnación en un mundo de la producción que, como tal, parece tener una existencia puramente material, pero cuya "verdad" descansa en su significado como proceso de valorización, por medio del cual el producto social excedente se constituye simultáneamente como una plusvalía total.

El capital es peculiar, y una forma sugerente de señalar su particularidad es haciendo un paralelo con Hegel. Más precisamente, esa lectura en que se le ve como privilegiando de manera ilegítima (y por supuesto no dialécticamente) a la lógica, sería la conexión; al igual que, se supone, la lógica gobierna el mundo material, de la misma manera se supone que las formas del valor gobiernan el modo de producción en el capitalismo. El término "supuestamente" resulta complicado y hace referencia a la cualidad aporética de la relación en ambos casos: entre la lógica y el mundo, por un lado, y entre el capital y la producción material por el otro.

Se supone que la verdad de la lógica tendría que ser autorealizabile; las formas son su propio contenido y su desarrollo resultan en un "Absoluto" perfectamente autocomprendido. No obstante, Hegel admite que "el Concepto como tal no está todavía completo, sino que tiene que elevarse a la Idea, que, sola, es la unidad del Concepto y la realidad". Sin embargo, "la realidad, que el Concepto se da, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas, de él mismo".<sup>24</sup> En el caso

<sup>24</sup> El autor cita la versión alemana *Wissenschaft der Logik II*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1975, p. 225. En la versión castellana, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachete, estos pasajes se encuentran en las pp. 519-520. A continuación aparecen párrafos típicos de la *Ciencia de la lógica*: no es la materia la que nos proporciona la experiencia "lo que debe hacerse valer, frente al concepto, como lo real", ya que la filosofía "permite aquellos grados del sentimiento, la intuición, la conciencia sensitiva, etc., al intelecto, puesto que en el devenir de éste son por cierto sus condiciones, pero solamente en el sentido de que el concepto surge de la dialéctica y nulidad de ellos como de su fundamento, pero no en el sentido de que esté condicionado por la realidad de ellos" (*Wissenschaft der Logik II*, pp. 225-226. *Ciencia de la lógica*, p. 520). La idea es "la creadora de la naturaleza" y se convierte a sí misma en "espíritu concreto" (*Wissenschaft der Logik II*, p. 231, *Ciencia de la lógica*, p. 524). "Frente a estas ciencias concretas" de la naturaleza y el espíritu (que conservan el elemento lógico, es decir, el concepto como creador interno) "la lógica... es, de todas maneras, la ciencia *formal*; pero es la ciencia de la *forma absoluta*, que en sí es totalidad, y contiene la *pura... verdad...*" (*ibidem*). En consecuencia, la lógica tiene que ser considerada como poseedora "de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que se considera de costumbre" (*Wissenschaft der Logik II*, p. 233; *Ciencia de la lógica*, p. 526).

paralelo, al principio parece que una condición necesaria de la idealización del valor es la materialidad del valor de uso; posteriormente, forma y materia se unen cuando el capital logra darle a la materia un contenido que es penetrado hasta la médula por el valor en proceso. Pero la dificultad que tiene el capital para sumergirse en la producción, donde tiene que enfrentarse con su "otro" y se empantana en la finitud de maquinaria obsoleta y trabajadores en huelga, es paralela con la dificultad que enfrenta Hegel para dar cuenta de cómo las formas lógicas se colocan por encima del mundo real y funcionan como su cohesión racional.

De aquí tenemos dos aporías. En Hegel ¿la dialéctica "del Concepto" crea el mundo o simplemente se lo apropia en el pensamiento? A esta pregunta corre paralela otra más: ¿el capital crea la riqueza o simplemente expone bajo sus propias formas la riqueza derivada del trabajo y la naturaleza?

Ahora bien, esta última no es sólo una pregunta teórica (¿qué sentido tiene el capital?); dado que el capitalismo es un producto histórico, entonces es posible poner una resolución histórica. ¿El trabajo no es otra cosa que un factor cosificado de la producción, o puede devenir en enterrador del capital? Esto sólo podrá resolverse en la práctica. La hegemonía del capital hace de "la idea" un poder real en el mundo. En caso de derrocar al capital, el proletariado tendría que derrocar su apoteosis espiritual.

La intención de Marx de que "la presentación" del sistema mercantil-capitalista debe ser al mismo tiempo "una crítica" del mismo,<sup>27</sup> se deduce de la observación de que por ser precisamente homólogo con las formas de la lógica de Hegel, el objeto es condenado a una realidad invertida, sistemáticamente enajenada de sus portadores; un objeto que, en su "espiritualización" del intercambio material y actividad práctica en el paraíso de las formas puras, prácticamente encarna la "idea" hegeliana.<sup>28</sup> En resumen: la crítica del capital es análoga a la crítica de Hegel, pero, si bien en este último caso criticamos

<sup>27</sup> Marx a Lassalle, 22 de febrero de 1858, en Marx y Engels, 1976:88-89.

<sup>28</sup> Lucio Colletti estuvo cerca de comprender la relevancia de la dialéctica de Hegel para el capital, sin embargo se asustó. En una entrevista hecha a principios de los años setenta, resumió la lectura que había hecho de Marx en los siguientes términos: "El capitalismo es una realidad contradictoria para Marx, no porque siendo una realidad tiene que ser contradictoria —como lo sería en la dialéctica materialista—, sino por ser una realidad volcada, invertida, que está de cabeza" (*New Left Review*, 86, 1974). No obstante, Colletti sigue, una noción como esta: "no parece sonar muy bien con los preceptos de ninguna ciencia". A final de los años setenta el propio Colletti optó por seguir esperanzado en la idea positivista de ciencia que había heredado y rechazar a Marx. En otra entrevista realizada en 1977, dio como razón para abandonar el marxismo que la dialéctica de Hegel "está justo ahí en *El Capital*" y "uno no puede hacer ciencia con la dialéctica" ("The Crisis of Marxism", *Mondoperaio*, noviembre, 1977).

un error filosófico, en el primero criticamos una realidad invertida (históricamente producida). Decir esto es, *ipso facto*, criticar al capital por las mismas cosas que a la filosofía de Hegel; asimismo, significa plantear que Hegel es relevante *justo porque está equivocado*, pues su equivocación ilustra lo que está mal en el capital. Ésa es la razón por la cual su lógica puede ponerse de pie, y esa es la razón por la cual el capitalismo está condenado. *justo porque* expresa una lógica idealista con la inversión que desplaza la creatividad del trabajo hacia el capital.

## VIII

### SOBRE ALGUNOS MOMENTOS DEL CONCEPTO DE CAPITAL

Mario L. Robles Báez

El capital es la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada [...] (G.I: 28).

Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo —cuya contrafigura abstracta es su concepto— es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación, tienen que derivar todas las contradicciones de la producción burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse (G.I:273).

El valor adelantado originalmente no sólo... se conserva en la circulación, sino que en ella *modifica su magnitud de valor*, adiciona un *plusvalor* o se *valoriza*. Y este movimiento lo *transforma en capital*... El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento convirtiéndose así en un *sujeto automático*... el valor se convierte aquí en el *sujeto de [este] proceso*... [en] *sujeto dominante*... El valor, pues, se vuelve *valor en proceso, dinero en proceso*, y en ese carácter, *capital* (C.I.1:184-188 y 189).

En los pasajes anteriores, Marx señala con toda claridad el objeto de su proyecto científico: el valor como capital que se convierte en el *sujeto dominante* de la sociedad capitalista. En cuanto sujeto, el capital aparece así como un objeto de investigación muy peculiar ¿Conforme a qué lógica puede ser abordado este objeto peculiar? Estando de acuerdo con el principio metodológico de Marx de que la ciencia debe adoptar la lógica propia al carácter peculiar del objeto bajo investigación, creo, junto con otros investigadores, que la lógica que le pertenece al carácter peculiar de este objeto es la dialéctica

sistemática.<sup>1</sup> Como sabemos, el resultado de las investigaciones de Marx sobre la dialéctica del concepto de *capital* se encuentra en varios de sus manuscritos, algunos de los cuales Marx mismo los publicó después de una exhaustiva reelaboración. En *El Capital*, que es su obra más importante y completa sobre la dialéctica de este objeto, el concepto de *capital* resulta ser tanto una totalidad, el producto lógico de *El Capital* como un todo, como la totalidad de los momentos y las categorías que se articulan de manera sistemática para conceptualizarlo dialécticamente como un universal concreto existente, y donde el orden de su exposición lógica no coincide con el orden de su aparición en la historia.<sup>2</sup> Después de Marx, para los economistas políticos marxistas ha sido, sin embargo, una tarea difícil comprender plenamente este concepto. Esta dificultad es evidente no sólo por la ya larga y continua controversia sobre sus diferentes momentos constitutivos y el método dialéctico de su estructura teórica, desarrollados en *El Capital*, sino también por el hecho de que la importancia de este concepto ha sido generalmente desdenada y olvidada.

La presentación del concepto de capital en *El Capital* puede verse desde diferentes perspectivas. Inicialmente pone la forma general del capital y la producción, donde la circulación está presupuesta (tomo I), después pone la circulación, donde la producción es la presupuesta (tomo II) y, enseguida pone las formas derivadas del capital que pertenecen al desenvolvimiento de la producción general, es decir, la unidad de la producción y la circulación (tomo III). En los *Grundrisse* Marx articula los diferentes momentos del concepto de capital de acuerdo con los momentos del concepto de Hegel, universalidad, particularidad y singularidad:

Capital. I. *Universalidad* [Generalidad\*]: 1) [*La generalidad del capital*] (a) Devenir del capital a partir del dinero. (b) Capital y trabajo (intermediándose a través del trabajo ajeno). (c) Los elementos del capital analizados según su relación con el trabajo (producto, materia prima, instrumento de trabajo).

<sup>1</sup> En *El Capital* el método dialéctico no está explícito, sino implícito. En realidad, Marx nunca desarrolló un texto específico sobre el método utilizado en *El Capital*. De entre los investigadores que sostienen que la lógica aplicada en *El Capital* es la dialéctica, me identifico principalmente con Christopher Arthur (véase, particularmente, 2002) y Ruy Fausto (1983 y 2002) por considerar al capital como sujeto.

<sup>2</sup> “En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente dominantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico” (G.I:28-29).

\* En la versión en inglés.

2) *Particularización del capital*: (a) capital circulante, capital fijo. Circulación [Rotación\*] del capital. 3) *La singularidad del capital*: capital y beneficio. Capital e interés. II. *Particularidad*: 1) Acumulación de los capitales. 2) Competencia de los capitales (diferencia cuantitativa de los capitales, y a su vez cualitativa, como medida de su magnitud y de su acción). III. *Singularidad*: 1) El capital como crédito. 2) El capital como capital por acciones. 3) El capital como mercado monetario (G. I:217).

Es interesante observar que aunque el capital como "I. Generalidad" está presente en los tres tomos de *El Capital*, se puede decir que el tomo I presenta el ámbito de lo general y los siguientes dos tomos los ámbitos de la particularidad (tomo II) y singularidad (tomo III). En el contexto del capital industrial, se puede decir que el tomo I trata las determinaciones más abstractas del concepto de capital, particularmente la valorización, el tomo II trata las varias particularizaciones del capital en su movimiento, dentro de sí mismo (fases y ciclos) y entre sus diferenciaciones claves (departamentos), y el tomo III trata las formas de apariencia del capital en la actualidad, poniendo a cada capital individual como una fuente singular de ganancia y, a su vez, como una forma general a partir de su integración por medio de su competencia recíproca por la ganancia. Se puede decir que estos momentos están articulados a partir de dos dimensiones distintas: por un lado, las diferencias que surgen de su desenvolvimiento en sí mismo —en términos hegelianos su relación consigo mismo—, y por otro, las diferencias que surgen de su desenvolvimiento en un sistema de capitales —en términos hegelianos, su relación consigo mismo en cuanto otro.

El objetivo principal de este trabajo es presentar algunos momentos constitutivos del concepto de capital de Marx, y su relación dialéctica, tal y como se desarrollan en *El Capital*, utilizando los *Grundrisse* como la referencia principal obligada. Debemos señalar, sin embargo, que no intentamos hacer un análisis exhaustivo de estos momentos, sino presentar sólo ciertas reflexiones sobre algunos de ellos en forma ordenada y de acuerdo con una comprensión particular de su relación dialéctica. Nuestra presentación trata tres momentos del capital. Considerando las perspectivas anteriores, se puede decir que estos tres momentos corresponden a igual número de momentos de la generalidad del concepto del capital, incluyendo un momento de la particularidad (de las formas derivadas) del capital en la tercera. Es importante señalar que los tres momentos de nuestra presentación pueden verse también desde una lógica de esencia-apariencia: la apariencia inmediata de la producción capitalista, el pasaje a la esencia del capital y el pasaje a la apariencia determinada del capital.

\* En la versión en inglés.

El primer momento corresponde al punto de partida del concepto general del capital que aparece en *El Capital*. Como se sabe, este punto de partida es la teoría de "la mercancía, el dinero y su circulación", que se presenta en la primera sección del tomo I, y que en la literatura se le ha denominado como la teoría de la circulación mercantil simple. Este momento corresponde así a los presupuestos del capital en general: "El valor, el dinero, la circulación, etc., los precios, etc., están presupuestos, igualmente el trabajo, etc." (G.1:251). Aquí se argumenta que, en cuanto punto de partida, el objeto de esta sección es la circulación mercantil simple considerada como la *apariciencia inmediata* de la producción capitalista y, por tanto, un momento de ella.

El segundo corresponde al momento de la forma general del capital, de la que trataremos sólo dos aspectos. En una primera sección se analiza el pasaje de la circulación mercantil simple en cuanto *apariciencia inmediata* de la producción capitalista a la *esencia del capital*, es decir, al concepto general del capital que deviene sujeto por medio de su relación consigo mismo. Aquí se presentan, por un lado, las determinaciones que hacen que el valor en cuanto cristalización del trabajo devenga en la forma de sujeto capital y, por otro, la determinación cuantitativa del capital, es decir, su tasa de valorización, que manifiesta su posición como capital. La segunda sección se enfoca al análisis de la fuente del valor y del plusvalor y, por tanto, del capital. Esto corresponde sólo a dos de los momentos de la generalidad del capital, es decir, "(a) Devenir del capital a partir del dinero. (b) Capital y trabajo (intermediándose a través del trabajo ajeno)".

El tercero corresponde al momento del concepto de capital-como-muchos-capitales;<sup>3</sup> momento que corresponde a la *apariciencia determinada del capital*, de la que trataremos sólo dos aspectos. La primera sección trata sobre el pasaje de la *esencia* a la *apariciencia determinada* de la forma general del capital. Se argumenta que este pasaje implica la negación tanto del plusvalor por la ganancia como de la tasa de plusvalor por la tasa de ganancia. En particular, se muestra cómo la tasa de valorización toma la forma de tasa de ganancia en cuanto expresión de la relación del capital consigo mismo en el momento de su aparición determinada. Esta sección correspondería a la parte II de la generalidad del capital: "II. Singularidad del capital: capital y beneficio". En la segunda sección se trata el concepto de *competencia* considerado como la relación del capital consigo mismo como otro capital y, por tanto, como una relación de autodeterminación recíproca de los muchos capitales entre sí. Aquí se muestra cómo la tasa de ganancia se transforma en la tasa general de

<sup>3</sup> Este planteamiento es tomado de la división que propone Rosdolsky (1978) entre el capital en general y la pluralidad de capitales. A este respecto véase principalmente capítulo 2, IV, 2, pp. 69-79.

ganancia, como expresión de la autodeterminación recíproca de los muchos capitales. Esta sección corresponde a la parte 2 de la particularidad del capital: "(2) Competencia de los capitales (diferencia cuantitativa de los capitales, y a su vez cualitativa, como medida de su magnitud y de su acción)".

### Primer momento: La circulación mercantil simple como la *aparencia inmediata* de la producción capitalista

El objeto general de *El Capital* es la presentación del concepto de *capital*. En este contexto, el objeto de la primera sección del tomo I no es el punto de partida de la investigación concreta de este concepto, sino de su presentación dialéctica. Por esto se puede decir que el concepto de capital como una totalidad está presupuesto, no está puesto todavía en el punto de partida de su presentación. En la literatura económica marxista se distinguen, sin embargo, dos interpretaciones opuestas sobre el objeto de esta primera sección, cuyas razones puede considerarse que se encuentran en una relación antinómica de tesis y antítesis.

Por un lado, una interpretación considera que el objeto de la sección primera del tomo I de *El Capital* es la teoría de la circulación mercantil simple generalizada, es decir, la teoría de la mercancía, el dinero y su circulación al interior del modo de producción capitalista. La tesis de que el objeto de esta sección pertenece a la producción capitalista se prueba, por un lado, por el hecho de que en el párrafo inicial del tomo I de *El Capital* Marx afirma que tratará el "modo de producción capitalista"<sup>4</sup> y, por otro, por el hecho de que Marx introduce como determinaciones de la mercancía y el dinero las categorías de trabajo abstracto y valor, que son, según él, categorías propias del capitalismo. Con base en esto, se afirma que el objeto último de esta teoría es el capitalismo, considerado a un nivel de análisis en el que se presentan las categorías que representan las determinaciones más abstractas y menos desarrolladas del modo de producción capitalista. Sin embargo, esta interpretación ha sido contradicha por dos razones relacionadas entre sí: por un lado, porque la categoría de capital está ausente al interior de esta teoría, y por el hecho de que el objeto de esta teoría aparece como un sistema de relaciones cuyos movimientos están dirigidos hacia el valor de uso de las mercancías y, por tanto, la finalidad del sistema no parece ser la valorización de valor, sino la satisfacción de necesidades.

<sup>4</sup> "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista aparece como un enorme cúmulo de mercancías... Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía" (C.I.1:43).

En contraste, la otra interpretación considera que el objeto de la teoría de la circulación mercantil simple *no es* el capitalismo. Esta interpretación corresponde así a la antítesis, que se prueba precisamente por las dos razones que contradicen la interpretación anterior: porque el capital está ausente en esta teoría y porque la finalidad de la circulación mercantil simple parece ser el valor de uso de las mercancías, donde el dinero en cuanto forma de valor aparece como el mediador para el cumplimiento de esta finalidad. Con base en esto, se afirma que la circulación mercantil simple y la ley del valor —que es la principal ley desarrollada por esta teoría—, no pertenecen sólo al capitalismo, sino a la “producción mercantil simple” precapitalista<sup>5</sup> (véanse, por ejemplo, Engels en Marx, 1980; Meek, 1976; Benetti y Cartelier, 1980; Duménil y Lévy, 1986 y 1987; Itoh, 1986). Sin embargo, esta afirmación es opuesta a lo dicho por Marx acerca de que el valor y el carácter abstracto del trabajo que lo producen no existen antes del capitalismo.<sup>6</sup>

Las razones de la tesis, como las de la antítesis, no sólo son sólidas, sino que, siendo las primeras positivas y las segundas negativas, se niegan mutuamente. A partir de esta antinomia nos surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible desarrollar una teoría cuyo objeto parece no ser el capitalismo y en la cual se introducen categorías tales como el trabajo abstracto y el valor, que pertenecen al capitalismo? Creemos que la solución de esta antinomia está en

<sup>5</sup> Para una crítica de esta interpretación, véase Robles, 1999.

<sup>6</sup> “Desde luego que Stuart sabía que también en épocas preburguesas el producto adquiere la forma de la mercancía, y que ésta adquiere la forma de dinero, pero demuestra detalladamente que la mercancía, en cuanto forma básica elemental de la riqueza, y la enajenación, en cuanto la forma predominante de la apropiación, sólo pertenecen al período burgués de la producción, es decir, que el carácter del trabajo creador de valor de cambio es específicamente burgués” (CCEP:43-44). En los *Grundrisse*, Marx dice lo mismo: “Si en teoría el concepto de valor precede al de capital —aunque para llegar a su desarrollo puro debe suponerse un modo de producción fundado en el capital—, lo mismo acontece en la práctica [...] La existencia del valor en su pureza y universalidad presupone un modo de producción en el cual el producto, considerado de manera aislada, ha cesado de ser tal para el productor y muy particularmente para el trabajador individual. En este modo de producción el producto no es nada si no se realiza a través de la circulación [...] Esta propia determinación de valor tiene como supuesto determinado nivel histórico del modo de producción social, está dada conjuntamente con éste, constituye pues una relación histórica” (G.I 190). Y en el tomo III de *El Capital*, Marx dice: “Si el valor de las mercancías está determinado por el tiempo de trabajo necesario contenido en ellas, y no por el tiempo de trabajo contenido en ellas en forma general, es el capital el primero que realiza esta determinación [...]” (C.III.6: 105).

la reducción de la tesis y de la antítesis a "momentos", en sentido dialéctico hegeliano: "momento" como equivalente del "ser-subsumido" o "ser-negado".<sup>7</sup>

En *Marx: lógica & política*, Fausto sostiene que, de acuerdo con el sentido dialéctico hegeliano, la única respuesta a esta pregunta es contradictoria: el objeto de la sección primera del tomo I de *El Capital* es y no es el capitalismo. Para abordar esta respuesta contradictoria, Fausto señala que, de acuerdo con lo señalado por Marx en el primer párrafo del tomo I de *El Capital*,<sup>8</sup> el objeto de esta sección es la circulación mercantil simple considerada como la *apariciencia* —y que yo he caracterizado como la *apariciencia inmediata*— de la producción capitalista y los fundamentos de esta apariencia: "[e]s todo homogéneo constituido por el fundamento y la apariencia constituye la *producción mercantil simple, momento de la producción capitalista* [...]"<sup>10</sup> que "[...] es ella misma la apariencia del modo de producción capitalista" (Fausto, 1983:184). Los fundamentos a que se refiere Fausto son aquellas categorías y relaciones que

<sup>7</sup> "La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las secciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado—. ... Algo es eliminado sólo en cuanto ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado un *momento*" (Hegel, 1968:97-98). En la versión castellana, *aufheben* es traducido como "eliminar" y en la versión inglesa como "subsumir" (*sublate*). En su texto sobre la lógica de Hegel, Gaete (1995:16) traduce *aufhebung* como negar-asumir, negación-asunción, o por el neologismo sursumir. Nosotros lo traduciremos como "subsumir" o como "negar". Por su parte, Reuten considera que "un momento es un elemento considerado en sí mismo que puede ser conceptualmente aislado y analizado como tal pero que no tiene una existencia aislada" (Reuten, 1993:92).

<sup>8</sup> Véase la nota 4.

<sup>9</sup> Esta proposición se encuentra en el siguiente pasaje de Marx: "La circulación que se presenta como lo *inmediatamente existente en la superficie* de la sociedad burguesa, sólo existe en la medida en que se la mantiene. Considerada en sí misma, es la intermediación entre extremos presupuestos. No pone a esos extremos. Por ende no sólo debe medírsele en cada uno de sus *momentos*, sino como totalidad de la intermediación, como proceso total. Su *ser inmediato* es, pues, *apariciencia pura. Es el fenómeno de un proceso que ocurre por detrás de ella*" (G.I:194; el énfasis es nuestro).

<sup>10</sup> Esto lo dice Marx en el siguiente pasaje: "La circulación simple, es, más que nada, una esfera abstracta del proceso de producción burgués en su conjunto, una esfera que en virtud de sus propias determinaciones se acredita como *momento, mera forma de manifestación* de un proceso más profundo situado detrás de ella, que deriva de ella y a la vez la produce: el capital industrial" (VPC:251; el énfasis es nuestro).

abstracto socialmente validado y medido por medio de sus relaciones monetarias en el mercado.<sup>15</sup> El dinero, como la medida y la forma inmediata de existencia del valor de las mercancías, no sólo se presenta así como el mediador del proceso de la circulación mercantil simple, que Marx simboliza como M-D-M, sino que se presenta además como la forma inmediata de la *autonomización del valor*. Si bien en la circulación mercantil simple ya se tiene una autonomización del valor en la forma dinero, éste no es valor-en-proceso, aunque haya movimiento del dinero. Este movimiento es aquí un atributo, no un movimiento-sujeto como lo es cuando el valor se convierte en capital. Es importante señalar que en cuanto el valor está aquí puesto en la forma de dinero, no es verdad que el capital esté pura y simplemente ausente. Como valor, el capital está “aquí”, a pesar de que no esté puesto como tal todavía. En este sentido se puede decir que el capital está aquí presupuesto.

Desde la perspectiva puramente fenoménica, la circulación mercantil simple aparece como un agregado de intercambios que se expresan ellos mismos como un proceso de circulación (o intercambio) simple de mercancías, M-D-M, es decir, mercancías que son compradas y vendidas a valores equivalentes por mediación de su forma dineraria.<sup>16</sup> Sin embargo, las mercancías no

<sup>15</sup> Esto es señalado por Marx en el siguiente pasaje del capítulo I de la primera edición de *El Capital*: “la magnitud de valor es las dos cosas, valor en general y valor medido cuantitativamente” (PEC.I:987). De acuerdo con nuestra interpretación dialéctica, esta dualidad de la magnitud del valor significa que la cantidad (y la calidad) del trabajo que determina el valor (en general) de las mercancías es (son) puesta(s) cuando el trabajo se objetiva en su producción, pero no es puesto el *quantum* del valor que ellas representan. Esto es así porque todavía el trabajo cristalizado en las mercancías no ha sido validado socialmente por el intercambio en el mercado. Esto implica que la cantidad es una medida no determinada, mientras que el *quantum* es una medida socialmente determinada, que determina el valor social de las mercancías. Esto supone, por tanto, que el *quantum* de trabajo que determina la magnitud social del valor de las mercancías sólo se puede resolver por medio de las relaciones recíprocas de las mercancías en el mercado, es decir, mediante la forma dinero de las mercancías.

Otros autores argumentan lo mismo de diferente manera. Por ejemplo, Reuten dice que “En el mercado, el valor realmente toma forma en su expresión en términos de dinero [...] En el mercado, el trabajo realmente toma la forma-de-valor. Así el trabajo es realmente convertido (transformado) en una entidad abstracta” (Reuten, 1993:107-108). Véase, también, Himmelwirth y Mohun, 1981.

<sup>16</sup> “El proceso real de la circulación no aparece, pues, como metamorfosis global de la mercancía, como su movimiento a través de fases opuestas, sino como el mero agregado de muchas compras y ventas que casualmente corren simultáneamente o se siguen unas a otras”. Es interesante observar cómo, después de este pasaje, Marx

son puestas por este proceso, sino que están presupuestas a él, es decir, las mercancías están puestas en manos de sus poseedores, pero cuya producción está presupuesta; mercancías que son intercambiadas con la finalidad de realizarse en el consumo. La finalidad de este proceso parece ser así el valor de uso y, por tanto, el consumo o la satisfacción de necesidades; finalidad que, en consecuencia, se encuentra localizada fuera de este proceso. Es importante señalar que el valor de uso como finalidad de este proceso está puesto aquí como algo que niega al valor como finalidad, o como negando la finalidad de su opuesto, el valor. Así, la valorización como finalidad del valor está aquí negada, pero negada sólo como finalidad puesta. Por su parte, el dinero aparece en este proceso como el mediador que permite la realización de esta finalidad, con la realización del valor de las mercancías. El intercambio entre mercancía y dinero puede ser pensado también como la forma de un devenir: la mercancía se torna dinero y el dinero se torna mercancía. Pero esa transformación de la una en el otro y del uno en la otra no hace de la circulación simple un movimiento-sujeto que pueda sostenerse por sí solo. Eso implica que la circulación mercantil simple presuponga la circulación del capital.<sup>17</sup>

Con base en lo anterior se puede decir que la primera sección del tomo I de *El Capital* pone tres elementos: la apariencia (es decir, el movimiento M-D-M, cuya finalidad es el valor de uso), sus fundamentos (es decir, el trabajo abstracto y el valor) y la unidad de ambos en la ley de apropiación del trabajo o el intercambio de equivalentes y, por tanto, una apropiación fundada en el trabajo. En la medida en que son *puestas*, estos tres elementos son *aparentes*. La posición de éstos —que opera objetivamente en la circulación simple— constituye precisamente la apariencia del sistema. Esto es, la posición de la circulación

---

aplica el silogismo hegeliano (U, P, I) a M-D-M. “[E]n M-D-M los dos extremos M no guardan la misma relación formal para con D. La primera M, en cuanto mercancía particular, guarda con el dinero una relación para con la mercancía general [universal], mientras que el dinero, en cuanto la mercancía general [universal], guarda con la segunda M una relación en cuanto mercancía particular. Por ello, desde el punto de vista [del silogismo] lógico abstracto, puede reducirse M-D-M a la forma final P-G-I [P-U-I], en la cual lo particular constituye el primer extremo, lo general [universal] el centro de la unión, y lo individual el último extremo” (CCEP:81).

<sup>17</sup> A este respecto, véanse las referencias citadas en las notas 9 y 10. Citando estas mismas referencias, Murray señala que “La presentación total de la mercancía y la circulación mercantil simple generalizada de Marx presuponen al capital y su forma característica de circulación. El logro más importante de la teoría de la circulación mercantil generalizada de Marx es, quizá, haber demostrado —con un razonamiento dialéctico soberbio— que una esfera de tales intercambios no puede sostenerse por sí sola; la circulación mercantil generalizada es ininteligible cuando se abstrae de la circulación del capital” (Murray, 2000:41).

mercantil simple como apariencia inmediata, de sus fundamentos y de su unidad, que Fausto define como la *producción mercantil simple*, se presenta como un sistema social de producción para el intercambio, cuya finalidad parece ser la apropiación de los valores de uso de las mercancías por mediación de la forma monetaria de sus valores y, por tanto, por mediación del intercambio de equivalentes. O dicho de otra manera, en la sección primera, la circulación capitalista aparece como un sistema que responde a las leyes generales de la circulación mercantil simple, cuyo objetivo es la satisfacción de necesidades y la apropiación de las mercancías o de los trabajos ajenos, y aparece como el resultado, directo o indirecto, de la apropiación del trabajo propio. Pero, como la sección primera del tomo I de *El Capital* pertenece a la producción capitalista, donde el capital no está puesto y su finalidad está “negada”, la producción mercantil simple, en cuanto *apariciencia inmediata* de la circulación capitalista, sólo puede constituir un *momento*, o mejor, un *momento negado* de la producción y la circulación capitalistas.<sup>18</sup> Esta negación sólo será evidente cuando la presentación pase al capital, en la segunda sección del tomo I o, dicho de otra manera, cuando esta negación sea negada por la esencia del capital.

Esta presentación de la teoría de la circulación mercantil simple, en cuanto apariencia inmediata de la producción capitalista, implica necesariamente que algunas de las proposiciones sobre sus fundamentos y la ley de apropiación por el trabajo propio se encuentren en contradicción con las de la producción capitalista en cuanto tal. Veamos dos de esas proposiciones y sus implicaciones contradictorias.<sup>19</sup>

Por una parte, es evidente que Marx presenta la teoría de la producción mercantil simple bajo el postulado de que los “sujetos” independientes de la producción mercantil simple son la “mercancía” y el “dinero”, cuyos *predicados* (o determinantes) son el “valor” y el “valor de uso”. En un pasaje de las notas marginales sobre Wagner, Marx dice claramente que la mercancía es sujeto:

<sup>18</sup> Véase la nota 10.

<sup>19</sup> Pueden mencionarse otras dos proposiciones adicionales, pero que no podemos desarrollarlas aquí. Una se refiere a que tanto la reducción del trabajo como la determinación del *quantum* de trabajo abstracto socialmente necesario que representa la magnitud del valor social de las mercancías, se realizan por mediación de las relaciones de intercambio que las mercancías establecen en el mercado y, por tanto, a partir de la forma de precio que ahí asumen. La segunda asegura que el *quantum* de trabajo abstracto se determina como un promedio ponderado de los tiempos de trabajo abstracto requeridos para la producción de la masa total de mercancías de un determinado tipo. Ambas proposiciones sólo pueden comprenderse cuando se pasa al análisis del capital, no antes.

“El señor Wagner olvida también que para mí no son sujetos ni el “valor” ni el “valor de cambio”, sino solamente la mercancía” (NMAW: 35).<sup>20</sup> Este postulado es el que permite concebir al valor como la sustancia-trabajo abstracto que se encuentra objetivada tanto en las mercancías como en el dinero-mercancía. Esta noción del valor como sustancia-trabajo abstracto objetivado implica a su vez que éste sólo pueda existir en un *nivel de relativa inercia* en la circulación mercantil simple, es decir, sirve meramente para determinar los valores de cambio de las mercancías, permitir su intercambio y realizar así la finalidad de la circulación mercantil simple. Sin embargo, este postulado sobre el valor como predicado de los “sujetos” mercancía y dinero, y sus implicaciones, son contradictorios con la noción de valor en el capitalismo. En efecto, según Marx, en el capitalismo el valor no es sólo valor como una mera objetivación del trabajo abstracto y, por tanto, como un predicado (o determinante) de las mercancías y del dinero, sino valor en cuanto objetivación de la abstracción del trabajo que adquiere el carácter de *sujeto*, es decir, como un valor que se valoriza a sí mismo y, por tanto, como una sustancia que no es relativamente inerte, sino que tiene movimiento propio. El valor como *sujeto* es lo que Marx denomina *capital*. Esta noción de valor como capital implica, a su vez, que la finalidad de la producción capitalista no sea el valor de uso de las mercancías, sino la valorización del valor. Por lo anterior, podemos concluir que tanto el *sujeto* como la finalidad de la producción capitalista están *negados o subsumidos*<sup>21</sup> en la producción mercantil simple, en cuanto apariencia inmediata de la producción capitalista.

Por otra parte, respecto de la ley de la apropiación del trabajo propio, podemos decir que cuando el valor es puesto como capital, la apropiación no es más por el trabajo, puesto que este último, como fundamento, será negado; el fundamento no será ya el trabajo, sino el valor como capital. En ese momento, la ley de la apropiación del trabajo propio o del intercambio de equivalentes se trastrueca en la ley de la apropiación capitalista, es decir, la apropiación del trabajo ajeno impago. Sin embargo, cuando se pasa al capital la ley del intercambio de equivalentes no será negada del todo, sino que permanecerá como una mera *apariencia* correspondiente a su proceso de circulación.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Murray (1988:143) dice lo mismo: “El valor es el predicado de la mercancía, no su sujeto”. Debemos señalar que esta relación entre sujeto y predicado no contradice ni la idea de que el valor es el fundamento del valor de cambio de las mercancías, ni que el trabajo abstracto es la sustancia del valor.

<sup>21</sup> Véase la nota 6.

<sup>22</sup> Este trastrocamiento es desarrollado por Marx en el capítulo XXII de la sección séptima del tomo I de *El Capital*.

Pero, si algunas de las proposiciones más importantes sobre los fundamentos y las leyes de la producción y circulación mercantil simple, en tanto apariencia inmediata de la producción capitalista, están en oposición con las de la producción capitalista, entonces, ¿cómo podemos explicar que el objeto de esta sección es y no es el capitalismo?

Como señalamos en la introducción, el momento que constituye el punto de partida de la presentación del concepto de capital presupone al capital como una totalidad, es decir, todos los momentos constitutivos de su estructura lógica tal y como se articulan sistemáticamente en *El Capital*. El momento que constituye su punto de partida debe ser, como dice Marx, lo *inmediatamente existente* en la superficie de la sociedad capitalista. Este momento inmediato es la circulación mercantil simple que, como momento inmediato, representa la *apariciencia o la forma inmediata de manifestación* de la producción y la circulación capitalistas. Pero, como lo que funda es la esencia y lo fundado es la apariencia o la forma, los fundamentos esenciales y las leyes que corresponden a la producción capitalista (y, por tanto, al capital) sólo pueden ser mostradas en la sección primera del tomo I de *El Capital*, en cuanto que son puestas en el punto de partida de su presentación por la vía de su *negación*. Esa negación significa que los fundamentos y las leyes desarrolladas en esa sección pertenecen efectivamente a la producción capitalista (y, por tanto, al valor en cuanto ser del capital), pero que aquí son puestos como fundamentos y leyes de la circulación mercantil simple (y, por consiguiente, del valor en cuanto mero valor y dinero). Esto mismo lo plantea Fausto de la siguiente manera: “[...] la producción mercantil simple, que es un momento de la producción capitalista, está en la realidad en *contradicción* con las leyes esenciales del sistema. [La] apariencia del sistema, momento de él, remite a leyes que son *opuestas* a las leyes del capitalismo. Pero que, mientras tanto, ellas son, sin duda, leyes del capitalismo”. Por supuesto, este argumento implica su opuesto: “Las leyes de la esencia [del capital, MR] ‘niegan’, en realidad, esta apariencia cuando la apariencia se invierte en su contrario, cuando se pasa, cuando ella pasa, a la esencia” (Fausto, 1983:184, las cursivas son del original, la traducción es mía). Esto implica que los fundamentos y las leyes de la circulación mercantil simple, en cuanto apariencia de la producción capitalista, no desaparecerán cuando se pase a la esencia de la producción capitalista (y, por tanto, del capital), sino que serán preservados como los fundamentos y las leyes negados de aquellos que corresponden al momento de la esencia. Lo que significa que éstos sufrirán ciertas transformaciones dialécticas fundamentales. A partir de esto se puede afirmar que el valor como capital está presupuesto y, por consiguiente, negado en la presentación de la circulación mercantil simple, y que sólo será puesto cuando se pase a la esencia del capital. Con esto tendríamos la parte que responde al *porqué* el objeto de la sección primera del tomo I es el capitalismo.

Como la argumentación dialéctica anterior implica que la apariencia inmediata de la producción capitalista puede existir solamente en el interior del sistema-como-totalidad, en tanto que apariencia "negada", la teoría de esta apariencia "negada" por el sistema es precisamente la que es puesta en forma *positiva* en la sección primera del tomo I de *El Capital*. Es por eso que el objetivo de esa sección *no* parece ser el capitalismo. El objeto de esa sección aparece así como una contradicción: por un lado, se presenta la apariencia inmediata de la producción capitalista, que es la unidad de la circulación mercantil simple en cuanto apariencia inmediata y sus fundamentos y, por otro, se pone en forma positiva lo que la esencia de la producción capitalista niega. En otras palabras, la teoría de la producción mercantil simple es la negación de una negación, esto es, ese momento "negado" de la producción capitalista que es su apariencia inmediata, se presenta aquí, al negarlo, como momento *positivo*.

La figura hegeliana de la "negación de la negación" nos permite comprender, por un lado, la relación negativa tanto de los fundamentos y las leyes de la circulación mercantil simple, en cuanto apariencia negada de la producción capitalista y, por tanto, en cuanto momento de ella, como la relación negativa de éstas con aquellas que se derivan a partir de éstas y que corresponden a la esencia del capital y, por otro lado, la necesidad de que esta contradicción se resuelva en el momento lógico posterior del análisis del capital, en el momento de la esencia del capital.

## Segundo momento: el capital como capital-en-general o la *esencia* del capital

### 1. *El devenir del capital como sujeto: la igualdad del capital consigo misma*

En la segunda sección del tomo I de *El Capital*, Marx presenta el pasaje de la circulación mercantil simple, en cuanto *apariciencia inmediata* de la producción capitalista, a la *esencia* del capital. El objetivo de esa sección es establecer las determinaciones por medio de las cuales el valor en su forma de dinero *deviene* la forma general del capital en cuanto sujeto. En los *Grundrisse*, Marx no sólo se refiere a esa diferencia, sino a la diferencia entre los momentos de la generalidad, la particularidad y la singularidad del capital:

El capital, tal como hasta aquí lo hemos considerado, en cuanto relación diferente del valor y del dinero, es el *capital en general*, esto es, el compendio de las determinaciones que distinguen el valor en cuanto capital,

del valor como mero valor o dinero. El valor, el dinero, la circulación, etc., los precios, etc., están presupuestos, igualmente el trabajo, etc. Pero no nos ocupamos aquí ni de una forma *particular*, ni de tal o cual capital [individual] en lo que se diferencia de otros capitales [individuales] diversos. Asistimos al proceso de su surgimiento [lógico]. Este proceso dialéctico de surgimiento constituye tan sólo la expresión del movimiento real en el cual el capital deviene. Las relaciones posteriores habrá que considerarlas como desarrollo de este germen (G.I: 251).

El pasaje del valor (como mero valor o dinero) al valor como capital o el devenir lógico del capital es, como dice Dussel, "el 'pasaje' más importante, quizá de todo el pensamiento de Marx" (Dussel, 1985:118). En este devenir lógico del capital, la mercancía, el dinero y su circulación están presupuestos.<sup>23</sup> En primera instancia y a un nivel puramente formal, este pasaje aparece como una simple distinción entre las diferentes formas de circulación del dinero: el dinero como dinero, M-D-M, y el dinero como capital, D-M-D. Sin embargo, esta distinción entre las formas de circulación del dinero presupone una transformación dialéctica que implica, como se señaló anteriormente, la negación de los fundamentos y las leyes de la circulación mercantil simple. Esto lo dice Marx explícitamente en el siguiente pasaje:

La forma que adopta la circulación cuando el dinero sale del capullo, convertido en capital, contradice todas las leyes analizadas anteriormente sobre la naturaleza de la mercancía, del valor, del dinero y de la circulación misma (C.I.1:190).

Como se verá a lo largo de esta parte, esta distinción puramente formal entre ambos procesos de circulación implica, siguiendo la dialéctica de Marx, no sólo la inversión de los fundamentos y las leyes que corresponden a la circulación mercantil simple sino, además, la inversión entre sujeto y predicado y, en consecuencia, la transformación de su finalidad cuando se pasa del primero al

Creemos que Marx considera —siguiendo e invirtiendo el principio fundamental del sistema de Hegel de que "a la sustancia hay que pensarla a la vez como sujeto"<sup>24</sup>— que el principio que subyace a esta transformación es que la *sustancia-trabajo* (abstracto) cristalizada, es decir, la *sustancia-valor*, en la forma de dinero, tiene que transformarse en *capital*, cuyo carácter fundamental es ser *sujeto*, y que, para adquirir ese carácter, ésta tiene que devenir una *cosa-social-sustancia* que se autodetermina e incrementa a sí misma mediante su relación de igualdad consigo misma y que, como tal, deviene en un ente que

y renueva a sí mismo). Como es evidente, la última relación está en la base de las dos primeras relaciones de autodeterminación. A esta unidad de relaciones que componen el movimiento por medio del cual el valor (sustancia) deviene capital (sujeto), Fausto lo denomina "la unidad de un devenir cuantitativo, de un devenir cualitativo y de un devenir 'tautológico'" (Fausto, 2002:196). Esta unidad es así un movimiento-sujeto por medio del cual el valor en cuanto capital se relaciona a sí mismo, se pone a sí mismo, se reproduce a sí mismo y se valoriza a sí mismo mediante todas las formas materiales por las cuales realiza su actividad. Como en la presentación de Marx estas tres formas del devenir del capital están entremezcladas, en nuestra exposición las señalaremos en cada momento que se presenten.

En el apartado 1 de la segunda sección del tomo I de *El Capital*, Marx comienza su presentación a partir de las determinaciones del proceso de circulación del dinero como capital. Expongamos esas determinaciones en la misma secuencia que Marx las presenta.

En primer lugar, Marx presenta el movimiento formal por medio del cual el valor se constituye a sí mismo como una *relación cualitativa de igualdad consigo misma*, es decir, un movimiento en el cual y por medio del cual el valor se conserva y perpetúa a sí mismo, en el que su finalidad cuantitativa está presupuesta. Este movimiento se presenta como un proceso formal de circulación en el cual, y por medio del cual, el valor se relaciona consigo mismo siguiendo una secuencia de fases, en tanto que momentos internos, en las que no desaparece sino que se conserva y perpetúa a sí mismo. Fases que están constituidas por la relación entre las entidades autónomas o determinaciones formales que el valor toma como sus formas materiales de existencia y que las subsume como momentos de su propio movimiento. Las entidades autónomas que el valor toma como las formas de existencia de su propio movimiento son la mercancía y el dinero. Como el dinero es la única forma de existencia homogénea y general que puede tomar el valor, que le permite la renovación de la trayectoria de su propio proceso, su proceso formal de circulación debe empezar y finalizar con dinero. Marx sintetiza este proceso por medio del ciclo D-M-D, cuyas fases están constituidas por D-M y M-D. Fases en las que el valor cambia de forma de existencia y en las cuales permanece siempre, sea como dinero o como mercancía; lo que supone que el valor puede recorrer sus determinaciones formales sin que en ellas desaparezca. Estos cambios de forma del valor implican, desde luego, el reflujo a su forma dineraria original, que le permite así, la continua renovación de su proceso *ad infinitum*. Como es evidente, el valor aparece aquí como el mediador de su propio proceso de circulación. Sólo de esta manera el valor puede ser considerado como un movimiento, en el cual al relacionarse consigo mismo mediante sus determinaciones formales, se conserva y perpetúa a sí mismo y, por tanto, se autodetermina. Ese

proceso se presenta así como un valor originario en forma de dinero o valor cambio que circula, metamorfoseándose de dinero en mercancía y de mercancía en dinero, para finalmente llegar a ser el mismo valor en forma de dinero: "El dinero que en su movimiento se ajusta a ese último tipo de circulación", dice Marx, "se transforma en capital, *deviene* capital y es ya, conforme a su determinación, capital" (C.I.I:180). En este movimiento, la identidad, la forma de la universalidad que conserva, es la de ser valor y, en calidad de tal, dinero: "*El dinero (en cuanto salido de la circulación y vuelto sobre sí mismo) ha perdido como capital su rigidez y se ha transformado, de cosa palpable, en un fluens que no pone un fluxio.*"

A pesar de que el ciclo D-M-D aparece como un movimiento del valor que permite su constante renovación, su finalidad y resultado no corresponden al movimiento que pone efectivamente al dinero, en cuanto forma de existencia del valor, como capital, porque este ciclo implica sólo cambiar "dinero por dinero, lo mismo por lo mismo", lo que, según Marx, "parece ser una operación tan carente de objetivos como absurda" (C.I.I:183). Si la finalidad del movimiento del valor que pretende ser capital no puede ser simplemente la misma magnitud de valor que el adelantado originalmente en forma de dinero, entonces ¿cuál es su finalidad? Para responder a esa pregunta Marx propone la finalidad de la *autodeterminación cuantitativa*. La finalidad del proceso por medio del cual el valor en forma de dinero deviene capital es su autovalorización, su automultiplicación y, por tanto, el cambio de su propia magnitud. Debe ser un *fluens* que ponga un *fluxio*. Esta finalidad del valor en forma de dinero que pretende ser capital tiene necesariamente que aparecer en el carácter esencial y en la tendencia de su proceso formal de circulación. Esto hace que la forma exacta del ciclo del dinero como capital deba ser D-M-D', donde  $D' = D + \Delta$ . D es la suma original de valor en la forma de dinero adelantado (*fluens*) y  $\Delta$  el incremento de valor (*fluxio*) en la forma de dinero que se crea en ese mismo proceso. Este incremento de valor es denominado por Marx como *plusvalor*. La creación del plusvalor constituye así la determinación cuantitativa fundamental de la transformación del dinero, en cuanto forma de valor, en valor como capital. La relación del capital consigo mismo aparece así como un proceso por medio del cual no sólo se conserva y perpetúa a sí mismo, sino que además se incrementa a sí mismo. Es precisamente ese movimiento del valor en el que se pone a sí mismo como valor que se conserva y se incrementa a sí mismo, lo que, según Marx, "lo transforma en capital" (C.I.I:184).

Marx vincula las tres relaciones de autodeterminación del valor como capital en los siguientes pasajes, cuyo núcleo central es la noción de sujeto y de sustancia sujeto:

Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D-M-D funcionan ambos, la *mercancía* y el *dinero*, sólo como *diferentes modos de existencia del valor mismo*: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazada. El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un *sujeto automático*. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegamos a las siguientes afirmaciones: el *capital es dinero*, el *capital es mercancías*. 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*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos pone huevos de oro.

Como *sujeto dominante* de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo misma. Y esa forma sólo la posee en el *dinero*...

Si en la circulación simple el valor de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo la forma autónoma del dinero, aquí se presenta súbitamente como una *sustancia en proceso*, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas. Pero más aún. En vez de representar relaciones mercantiles, aparece ahora, si puede decirse, en una *relación privada consigo mismo*. Como valor originario se distingue de 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 sola persona—, puesto que sólo en virtud del plusvalor de £10, las £100 adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el Hijo es engendrado y por medio de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno, £110.

El valor, pues, se vuelve *valor en proceso*, *dinero en proceso*, y en ese carácter, *capital* (C.I.1:188-189, cursivas en el original).

En estos pasajes Marx comienza evocando la circulación mercantil simple y la compara con la circulación del capital y con el propio capital, enfocándose principalmente en las determinaciones que hacen del valor en cuanto capital una *sustancia* que se transforma en *sujeto*.

En primer lugar, la comparación entre la circulación mercantil simple y la circulación del capital, nos pone en vía del análisis de la autodeterminación cualitativa del capital, en términos de la inversión entre sujeto y predicado que sucede cuando se pasa de uno al otro. Como vimos, en la circulación mercantil simple el "valor", por un lado, aparece como predicado (o determinante) de los dos "sujetos" de la circulación mercantil simple, la "mercancía" y el "dinero" y, por otro, se presenta como la esencia de la cual el valor de cambio es su forma de manifestación o apariencia. Respecto del primer punto, se podría decir que, en la circulación del capital, al contrario de la circulación mercantil simple, las mercancías y el dinero aparecen como los predicados (o determinantes) del valor como sujeto capital. Sin embargo, como el valor como capital deviene sujeto por medio del mismo proceso en que deviene capital, el dinero y la mercancía como tales no pueden ser simplemente sus predicados. Esto se debe a que, como el capital es valor que deviene sujeto, sus predicados deben tener también el carácter del devenir. Es en este sentido que Fausto (2002:198) afirma que "el verdadero predicado es... el flujo del dinero o de la mercancía, el movimiento de la mercancía o del dinero, movimiento que tiene como límite respectivamente el dinero o la mercancía". El devenir sujeto del valor como capital es así dinero deviniendo mercancía y mercancía deviniendo dinero, como Marx afirma, "el *capital es dinero*, el *capital es mercancía*" (C.I.1:188). Esto implica que el predicado del capital es la *negatividad* de la mercancía o del dinero. Esto es, el valor deviene sujeto capital no sólo preservando su identidad consigo mismo en cada una de las determinaciones (formas de existencia) que asume en su propio movimiento, sino que al ponerse en cada una de ellas se conserva como su contraria:

[...] si consideramos en sí misma a la circulación en su conjunto [dice Marx], tenemos que el mismo valor de cambio, el valor de cambio como *sujeto*, se pone ora como mercancía, ora como dinero, y que justamente el movimiento consiste en ponerse en esta doble determinación, y en conservarse en cada una de las formas como su contraria, en la mercancía como dinero y en el dinero como mercancía. Esto ocurría ya en la circulación simple, pero no estaba puesto en ella. El valor... puesto como unidad de la mercancía y el dinero es el *capital*, y ese propio ponerse se presenta como la circulación del capital (G.I:206).<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Este pasaje termina evocando la forma de este proceso de circulación: "La cual, empero, es una línea en espiral, una curva que se amplía, no un simple círculo" (G.I:206).

El valor se pone así como sujeto capital por el movimiento en que no sólo al ponerse como mercancía se niega como dinero y al ponerse como dinero se niega como mercancía, sino además al ponerse como mercancía se está negando como mercancía para estar poniéndose como dinero y al ponerse como dinero se está negando como dinero para estar poniéndose como mercancía.

Por medio de este movimiento, el valor que en la circulación mercantil simple era esencia, se transforma de cierta manera en el mediador del devenir del dinero en mercancía y de la mercancía en dinero. Pero, como el valor sigue siendo una esencia, cuyo carácter de sujeto estaba "suprimido", o dicho de otra manera, estaba presupuesto en la circulación mercantil simple, éste se transforma aquí en el *sujeto esencial* de la circulación del capital, en el ser esencial del capital. Sujeto esencial que, como Dussel (1985:123) plantea:

[...] subsume los entes autónomos (dinero, mercancía, producto, etc.) como sus momentos *internas*, como constitutivos estructurales de su ser, como determinaciones esenciales. Pero, también, dichas determinaciones *una vez subsumidas* y formando ya parte del ser esencial del capital, descienden, retornan al mundo fenoménico, pero ahora como 'formas' o fenómenos *del mismo capital*.

De esa manera, la mercancía y el dinero no serán más, en cuanto valores, formas de una esencia, sino *formas fenoménicas de un sujeto esencial*. Por ello, la relación sujeto-predicado en la circulación del capital *no es una relación de reflexión*, es decir, el sujeto no se refleja en su predicado, como sucedía en la circulación mercantil simple, *sino una relación de inherencia*, es decir, el valor en la forma de capital será siempre igual a sí mismo en cada una de las formas fenoménicas en las cuales se presenta a lo largo de su proceso de circulación como sujeto.<sup>28</sup> El capital como sujeto esencial está puesto así como valor en proceso, que en cada momento de su propio proceso es capital.

En segundo lugar, el punto anterior nos remite a la relación entre sustancia y sujeto. En la circulación mercantil simple, la sustancia del valor es el trabajo abstracto, una sustancia que se presenta al nivel de relativa inercia. Con la conversión del valor como valor al valor como sujeto capital, el valor en cuanto cristalización del trabajo abstracto pasa del nivel de una pura sustancia, es decir, del nivel de relativa inercia, tal y como aparecía en la circulación mercantil simple, al nivel de una "*sustancia en proceso, dotada de movimiento*

<sup>28</sup> Uno de los temas que deberá investigarse a este respecto es el del movimiento del sujeto capital en cuanto proceso en el que el valor se despliega por medio de la negación de sus propias determinaciones; su igualdad consigo mismo se presenta como la unidad en movimiento de su identidad y su diferencia.

formal de este proceso impone al surgimiento de más valor que la magnitud del valor originalmente adelantado en forma de dinero, es decir, del plusvalor. Por un lado, afirma que es imposible que el cambio de magnitud del valor surja de las formas que asume el capital como dinero y mercancías durante este proceso, porque el dinero y las mercancías son sólo las formas que el valor (en cuanto capital potencial) adquiere en virtud de un simple cambio de forma; el cual supone, en todo caso, cambios de valores equivalentes ya existentes. De igual manera, Marx afirma que el incremento del valor no puede tener lugar en el dinero mismo, porque como tal funciona simplemente como dinero. Sin embargo, concluye que es igualmente imposible que este incremento no surja del proceso formal de circulación del capital, porque éste constituye su proceso de autodeterminación y posición y, por tanto, de autovalorización. Las razones que Marx ofrece sobre estas restricciones al surgimiento de plusvalor se presentan como una contradicción: éste debe, pero al parecer no puede, surgir del propio proceso formal de circulación del capital.

El problema que nos plantea Marx es descubrir una cosa que está y no está al interior del proceso de circulación del capital, pero que sólo a través de su mediación el valor adelantado en forma de dinero puede conservarse, incrementarse y crearse a sí mismo y, por tanto, convertirse realmente en capital. Respetando las restricciones anteriores, la solución de este problema reside en encontrar una cosa que presente las siguientes determinaciones: 1) en cuanto no está al interior de este proceso, tiene que ser un objeto independiente y autónomo que se pueda incorporar a tal proceso; lo que sólo puede suceder por medio de una relación de intercambio; 2) en cuanto este proceso parece estar conformado sólo por las formas de dinero y mercancías, este objeto tiene que ser dinero o mercancía; pero como el dinero funciona aquí simplemente como dinero, éste tiene que ser mercancía, por tanto, lo opuesto al dinero; 3) en cuanto es fuente de valor, este objeto no puede ser trabajo objetivado, valor; en tal sentido, éste no puede ser una mercancía cualquiera porque las mercancías son trabajo objetivado; 4) los dos puntos anteriores suponen que éste no puede ser el trabajo porque el trabajo no es un objeto, una mercancía, sino una actividad; y 5) en cuanto que la única utilidad que este objeto puede tener para el capital es conservarlo y aumentarlo; éste debe ser valor de uso; esto implica que el dinero como capital potencial tiene que encontrar, incorporar y subsumir este objeto independiente a su propio proceso como una de sus determinaciones immanentes fundamentales.

De acuerdo con Marx, las determinaciones de este objeto independiente en intercambio pueden ser definidas también a partir de las siguientes oposiciones: en tanto que opuesto al dinero, debe ser mercancía; en tanto que opuesto al valor, debe ser no-valor, es decir, valor de uso; en tanto que opuesto al trabajo objetivado, debe ser trabajo no-objetivado, es decir, trabajo subjetivo; en

tanto que trabajo no-objetivado y trabajo subjetivo, debe ser trabajo no-objetivado todavía. Además, dado que el valor es el *ser* del capital, tiene que ser, por tanto, el *no-ser del capital*, la negación del capital, lo opuesto a éste. El único objeto que contiene todas estas determinaciones es, según Marx, la *capacidad para trabajar del sujeto vivo*, del trabajador. La capacidad viva del trabajo o fuerza de trabajo como una mercancía es trabajo no-objetivado todavía, o trabajo en *potencia*, cuyo valor de uso tiene la cualidad de ser *fuerza* de valor, o valor como *potencia*, y que como *acto*, es decir, actuando mediante su consumo productivo, conserva e incrementa valor.<sup>30</sup> De esa manera, el valor en forma de dinero que pretende ser capital tiene que intercambiarse por la capacidad viva de trabajo o fuerza de trabajo como mercancía, y por medio de ese intercambio incorporarla a su proceso y consumirla como valor de uso en la producción de mercancías para llegar a ser capital. Marx señala esto en el siguiente pasaje de la "primera versión de la *Contribución*":

La única antítesis que se opone al trabajo *objetivado* es el *no objetivado*; en antítesis con el trabajo *objetivado*, el trabajo *subjetivo*. O, en antítesis con el trabajo temporalmente pasado y asimismo no objetivo (y por ende tampoco objetivado todavía), el trabajo sólo puede existir como *capacidad*, posibilidad (facultad, como *capacidad de trabajo* del sujeto vivo. Sólo la capacidad viva de trabajo puede constituir la antítesis con el capital en cuanto trabajo objetivado autónomo que se conserva firmemente a sí mismo, y de tal manera el único intercambio por cuyo intermedio el dinero puede transformarse en capital, es el que establece el poseedor del mismo con el poseedor de la capacidad viva de trabajo, esto es, el obrero. En cuanto tal, el valor de cambio sólo puede volverse autónomo, en suma, haciendo frente al valor de uso que se contrapone en cuanto tal. Sólo en esta relación el valor de cambio en cuanto tal puede autonomizarse, estar puesto y funcionar en cuanto tal [...].

El valor de uso no es para el dinero un artículo de consumo en el cual aquél se pierde, sino únicamente el valor de uso por medio del cual se conserva y acrecienta. *Para el dinero en cuanto capital no existe ningún otro valor de uso*. En cuanto valor de cambio, es éste, precisamente, su comportamiento con el valor de uso. El único *valor de uso que puede constituir una antítesis y un complemento para el dinero en cuanto capital es el trabajo*, y éste existe en la capacidad de trabajo, la cual existe como sujeto. En cuanto

<sup>30</sup> "El *valor de uso* opuesto al capital en cuanto valor de cambio puesto, es el *trabajo*. El capital se intercambia, o, en este carácter determinado, sólo está en relación, con el *no-capital*, con la negación del capital, respecto a la cual sólo él es capital; el verdadero no-capital es el *trabajo*" (G.I:215; cursivas en el original).

capital, el dinero sólo está en relación con el no capital, la negación del capital, y sólo en relación con la cual es capital. Lo que es efectivamente *no capital es el trabajo mismo* (VPC:274-276).<sup>31</sup>

Sin embargo, para que el trabajo exista simplemente como capacidad de trabajo del sujeto vivo, el trabajador tiene que existir como un trabajador libre y, por tanto, su capacidad de trabajo en cuanto trabajo vivo potencial tiene que existir separada de todos los medios y objetos de trabajo, separada de su entera objetividad. Esto supone la existencia de la condición social que permite transformar al trabajador en un trabajador libre, es decir, un hombre libre cuya capacidad para trabajar sea la única mercancía de su propiedad que pueda ofrecer al propietario del dinero en el mercado, y que, por tanto, sea un no-propietario de los objetos en que pueda objetivar su propia capacidad de trabajar. Esta condición es la *existencia del trabajo asalariado* a escala social. Condición que instaura un modo particular de la producción social: el modo de producción capitalista.

Esta condición implica que la capacidad de trabajo como mercancía tiene que existir como no-capital e independiente del capital antes de su intercambio con el valor en forma de dinero que pretende ser capital, es decir, tiene que *existir originalmente externa* al capital.<sup>32</sup> En este sentido, "cuando el trabajador no ha trabajado todavía para el capital, en su exterioridad original, es un trabajo todavía no-objetivado" y por consiguiente no-valor, y como "no-objetivado es *nada*: negatividad para el capital" (Dussel, 1985:140). Por esta condición

<sup>31</sup> Eso mismo es señalado también por Marx en los *Grundrisse*: "Desde este punto de vista lo contrario del capital no puede ser otra vez una mercancía particular, pues en cuanto tal no constituye una antítesis con el capital, ya que la sustancia de este mismo es valor de uso; no es esta mercancía o aquella, sino toda una mercancía. La sustancia común a todas las mercancías, vale decir, su sustancia no como base material, como cualidad física, sino su sustancia común en cuanto mercancías y por ende valores de cambio, consiste en que son *trabajo objetivado*. Lo único diferente al trabajo objetivado es el *no objetivado*, que aún se está objetivando, el *trabajo como subjetividad*. O, también, el *trabajo objetivado*, es decir, como *trabajo existente en el espacio*, se puede contraponer en cuanto *trabajo pasado al existente en el tiempo*. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo vivo, sólo puede existir como *sujeto vivo*, en el que existe como facultad, como posibilidad, por ende como *trabajador*. El único *valor de uso*, pues, que puede constituir un término opuesto al capital, es el *trabajo (y precisamente el trabajo que crea valor, o sea el productivo)*" (G.I:212-213; cursivas en el original).

<sup>32</sup> "El primer supuesto consiste en que de un lado esté el capital y del otro el trabajo, ambos como figuras autónomas y contrapuestas; ambos, pues, también como recíprocamente ajenos. El trabajo que se contrapone al capital es trabajo *ajeno*, y el capital que se enfrenta es *capital ajeno*. Los extremos aquí confrontados son *específicamente diferentes*" (G.I:206-207).

de exterioridad de la capacidad para trabajar, y dado que su realización en tanto que valor de uso es el trabajo mismo que es no-valor sino fuente de valor, el capital tiene que incorporarla a su propio proceso para que gracias a su consumo efectivo resulte en la posibilidad real de su posición como capital. Por medio de su intercambio por dinero, el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo es incorporado como el valor de uso adecuado al sujeto capital, como la materia que le es propia y, de cierta forma, como su materia sustancial, es decir, su propia sustancia pero como potencia. Por esta razón, para que el valor se ponga a sí mismo como valor que se conserva y se valoriza a sí mismo, es decir, se ponga como sujeto capital, tiene que incorporar la capacidad viva de trabajo como la *fuerza* potencial de sí mismo y, por tanto, tiene que incorporar al trabajo vivo mismo como su propio valor de uso sustancial. La incorporación del trabajo como la *fuerza* viva del valor implica los siguientes momentos:

En la esfera de la circulación, por medio de un intercambio de equivalentes, el dinero del capitalista se intercambia por la capacidad viva de trabajo del trabajador, D-Ft, como *trabajo en potencia*, como no-capital, pero que se transforma por este mismo acto en "trabajo como capital", es decir, en la fuerza productiva y reproductiva potencial del capital. Así, en este intercambio, el capital adquiere el título para el consumo del valor de uso de la capacidad viva de trabajo, por un tiempo contractualmente determinado y, por consiguiente, adquiere la facultad para disponer de trabajo —y de trabajo excedente como trabajo no pagado— en tanto que *fuerza* de valor y de plusvalor.

Otro punto que Marx llama la atención sobre el valor de uso de la mercancía fuerza de trabajo que se contrapone al dinero puesto como capital, es que éste es puesto como trabajo abstracto. Esto lo dice Marx en un pasaje de los *Grundrisse*:

[E]l trabajo como *aquel* valor de uso que se contrapone al dinero puesto como capital, no es tal o cual trabajo, sino el *trabajo por antonomasia*, el trabajo abstracto: absolutamente indiferente ante su carácter determinado particular, pero capaz de cualquier carácter determinado. A la sustancia particular que constituye un capital determinado, tiene que corresponder, desde luego, el trabajo en cuanto particular. Pero como el capital *en cuanto tal* es indiferente a toda particularidad de su sustancia —tanto en calidad de totalidad plena de la misma, como en cuanto abstracción de todas sus particularidades—, el trabajo contrapuesto a él posee subjetivamente la misma plenitud y abstracción en sí... Vale decir que... el capital... [confronta]... la *totalidad* de todos los trabajos... *potencialmente*, y resulta fortuito exactamente cuál de ellos se le enfrenta. Por otra parte, el trabajador mismo es absolutamente indiferente respecto al carácter

determinado de su trabajo; para él, éste carece en cuanto tal de interés, salvo únicamente, por ser *trabajo* en general y, como tal, valor de uso para el capital (G.1:236-237).

Como lo que importa para el capital en su contraposición con este valor de uso es su capacidad de ser fuente de valor y plusvalor, abstrayendo todas sus particularidades, este valor de uso se le presenta inmediatamente como la materia sustancial que lo pone como capital: el trabajo en abstracto. O dicho de otra manera, la razón por la cual el trabajo es propiamente conceptualizado como "abstracto" dentro de la relación de capital es que todo capital trata a la totalidad de todos los trabajos como idénticos debido a que tiene el mismo interés en explotarlos sin importar su especificidad concreta. Esto implica una *inversión* tal que toda fuerza de trabajo individual que confronta al capital se presenta ahora *inmediatamente* como trabajo abstracto. Para el capital, las diferentes fuerzas de trabajo concretas cuentan como una totalidad abstracta, como meras expresiones de su identidad abstracta en su potencial para conservarlo y valorizarlo. Esto supone que, siendo el capital sujeto, el trabajo abstracto sólo puede ser negativamente puesto como un fundamento subsumido que, como tal, produce y reproduce al capital.

En el proceso de producción, el capital pone la capacidad viva de trabajo en *actividad* cuando consume su valor de uso en la producción de mercancías, Ft...P...M'. Para eso el capitalista le debe proporcionar los medios a partir de los cuales se objective. Para que el valor en forma de capital se valore, el consumo del valor de uso de la capacidad viva del trabajo debe resultar en la objetivación de una cantidad mayor de trabajo que el objetivado en el dinero pagado por la misma y que, por tanto, no es pagado al trabajador. Esta cantidad mayor de trabajo objetivado —o plustrabajo objetivado— es el *plusvalor* contenido en las mercancías producidas por el capital. De esa manera, el proceso de consumo de la capacidad viva de trabajo es al mismo tiempo el proceso de producción de mercancías y de valor y plusvalor. Así, la fórmula general del capital obtiene un contenido adecuado en la industria, donde las mercancías que produce en cuanto mediaciones están subordinadas a su objetivo: la producción y circulación del capital. La relación entre la cantidad de trabajo objetivado, equivalente a la del dinero pagado por la capacidad de trabajo, y el plustrabajo, objetivado como plusvalor y que no es pagado, constituye lo que Marx llamó la *tasa de plusvalor* (o, en términos de trabajo líquido, la tasa de explotación). Así, la relación entre capital y trabajo implica una relación de explotación entre el propietario del capital y el de la capacidad de trabajo.

Dos implicaciones importantes de la relación entre capital y trabajo emergen a partir de este acto de consumo productivo del capital. A partir de este acto el valor de uso de la fuerza de trabajo es negado por el trabajo

mismo: al estar negándose como valor de uso, se está realizando como trabajo. Pero al mismo tiempo que el trabajo se está poniendo, él mismo se está negando al objetivarse como valor y plusvalor en las mercancías, y, por consiguiente, al ponerse como capital. Cuando se objetiva como valor y plusvalor, "el trabajo", dice Marx, "se pone [a sí mismo] objetivamente [en el producto], pero pone esta objetividad (*objektivität*) como su propio no-ser (*Nichtsein*) o como el ser de su [propio] no-ser (*das Sein ihres Nichtseins*): del capital" (G.1:415). La objetivación del trabajo resulta así en poner al ser del capital.

Como, por este acto de consumo productivo del capital, el trabajo mismo es negado por el valor y el plusvalor cuando pone su objetivación como el ser del capital, *el trabajo resulta ser así el fundamento negado del capital*. Es precisamente mediante su negación que el trabajo se presenta como la fuente de valor y, por tanto, del capital. Esto implica que, para Marx, la relación entre el trabajo abstracto como la sustancia del valor y el trabajo abstracto como sujeto, es una relación de negación y, por consiguiente, de oposición, pero es sólo por medio de esta negación que la sustancia-trabajo abstracto se transforma en capital. Por medio de este movimiento, el trabajo es así puesto y subsumido por el capital como la más importante de sus determinaciones esenciales.

Finalmente, en la esfera de la circulación, las mercancías, como las portadoras materiales del valor valorizado, deben intercambiarse por dinero en una relación de equivalentes, para que el dinero adelantado como capital lleve a ser puesto de manera real como capital. En este momento el dinero originalmente adelantado (el padre) y su incremento (el hijo) se ponen en realidad como capital, son uno. El hijo ha engendrado al padre como el padre al hijo.

El análisis desarrollado hasta aquí corresponde principalmente al momento del devenir del capital, en el que el ciclo del capital, D-M-D', es puesto como un movimiento de forma discontinua, es decir, las vueltas de este ciclo son consideradas como independientes unas de las otras. Marx supuso aquí que en la relación de intercambio entre el dinero puesto como capital y la fuerza de trabajo, la relación entre sus propietarios se daba a partir de un encuentro "fortuito" entre dos agentes libres en el mercado, en el que el obrero vendía libremente su mercancía fuerza de trabajo a su valor, por un tiempo contractual determinado, al propietario del dinero, el capitalista. Esto implica que esta relación siga sustentada en la ley de la apropiación de la circulación mercantil simple; ley según la cual la apropiación de los productos se hace por medio del intercambio de equivalentes y depende, en última instancia, del trabajo propio.

Pero una vez que el capital ha sido puesto, su movimiento se presenta como un flujo continuo, como un proceso de reproducción del capital (en general) en el que cada vuelta del ciclo está ligada a la que la precede y a la que la

sucede. Esa relación entre las vueltas sucesivas del ciclo del capital altera el sentido de la relación capital-trabajo. En efecto, una vez que Marx introduce el proceso de reproducción y acumulación del capital (en general) en la sección séptima del tomo I, la ley de la apropiación de la circulación mercantil simple se invierte en la ley de la apropiación capitalista:

[E]s evidente que la *ley de la apropiación o ley de la propiedad privada, ley que se funda en la producción y circulación de mercancías*, se trastrueca, obediendo a su *dialéctica propia interna e inevitable*, en su contrario directo. El intercambio de equivalentes, que aparecía como la operación originaria, se falsea a tal punto que los intercambios ahora sólo se efectúan en *apariencia*, puesto que, en primer término, la misma parte del capital intercambiada por fuerza de trabajo es sólo una parte del producto del trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar su productor, el obrero, no sólo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo *excedente*. *La relación de intercambio entre el capitalista y el obrero*, pues, se convierte en *nada más que una apariencia correspondiente al proceso de circulación*, en una *mera forma* que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo... *La escisión entre propiedad y trabajo* se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la *identidad* de ambos (C.I.2:720-722).

En primer lugar, es importante enfatizar que en este pasaje Marx no sólo señala con toda claridad la contradicción que existe entre la ley que se funda en la producción y circulación de mercancías, y la de la producción capitalista y el surgimiento de la segunda a partir del desarrollo de la primera,<sup>33</sup> sino que, además, nos recuerda que el contexto de la primera se reduce a una apariencia que corresponde al proceso de circulación. Con esta inversión, lo que surge es que: 1) "La propiedad aparece... de parte del capitalista, como el derecho a apropiarse de *trabajo ajeno impago* o de su producto; de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto" (C.I.2:721); 2) el carácter pretendidamente contingente del encuentro entre el obrero y el capitalista y, por tanto, la pretendida libertad de su contrato, son reducidos a simples apariencias; en realidad, el propio movimiento del capital es el que los reproduce y los reúne como tales; y 3) la compra de la fuerza de trabajo deja de ser una verdadera compra: lo que el capitalista da al obrero en forma de salario es en realidad una parte de la riqueza creada por

<sup>33</sup> Esto lo dice Marx explícitamente en el siguiente pasaje: "No obstante, por más que el modo de producción capitalista parezca darse de bofetadas con las leyes originarias de la producción de mercancías, dicho modo de producción no surge del quebrantamiento de esas leyes sino, por el contrario, de su aplicación" (C.I.2:722).

ék; de aquí que la relación de intercambio entre el dinero y la fuerza de trabajo deje de ser una relación de equivalentes para convertirse en una relación de no equivalentes.

### El concepto de capital-en-general

El análisis precedente del proceso dialéctico por medio del cual el valor deviene capital, como la unidad de su relación consigo mismo y de su relación de autodeterminación (tanto cualitativa como cuantitativa), concierne al concepto de *capital-en-general*. En efecto, Marx define capital-en-general en los *Grundrisse* como aquel que se presenta:

1) sólo como una *abstracción*; no una abstracción arbitraria, sino una abstracción que capta la *differentia specifica* del capital en oposición a todas las demás formas de la riqueza o modos en que la producción (social) se desarrolla. Trátase de determinaciones que son comunes a cada capital en cuanto tal, o que hacen de cada suma determinada de valores un capital...; 2) pero el capital en general, *diferenciado* de los capitales reales en particular, es él mismo una existencia *real* (G.I:409-410).

En cuanto que esta unidad de la relación del capital consigo mismo es una unidad común a cada capital particular, el capital es definido por Marx como capital-en-general; como tal unidad común, el capital-en-general es considerado por él como la esencia del capital, o, en otras palabras, la realidad del capital al nivel de su esencia. La esencia del capital es así el valor en cuanto *ser* del capital, que se conserva e incrementa al relacionarse consigo, tanto por medio de sus propias determinaciones formales o formas fenoménicas, dinero y mercancías, como por la relación de negación con aquella que es su propia *f fuente esencial*, el trabajo. El capital en general es así una totalidad.

Permitaseme concluir esta sección con una síntesis de la discusión precedente. Por una parte, sólo es posible arribar al concepto de capital-en-general en términos de un movimiento-*sujeto*, si la relación entre el trabajo abstracto en tanto que simple sustancia y el trabajo abstracto en tanto que sujeto (es decir, como capital) se concibe, como Marx lo hace, como una relación de negación (es decir, la sustancia-trabajo abstracto que se opone al *sujeto-capital*), pero que por medio de esa negación la sustancia-trabajo abstracto se transforma en *sujeto-capital*. Eso implica que el trabajo sea considerado por Marx como el fundamento negado del capital. Por otra parte, el concepto de capital-en-general de Marx, es decir, la esencia del capital, aparece como la unidad de la relación consigo mismo y la relación de autodeterminación que expresa la relación

de valor (avanzado en forma de dinero) presupuesto a la producción con el plusvalor que, por medio de la objetivación y la apropiación de trabajo no pagado, resulta de él, y que cuando ambos se realizan efectivamente en la esfera de la circulación como una unidad única, llega a ser capital. De ahí que el capital, como la unidad de su relación consigo mismo y su relación de auto-determinación, aparezca como una relación cuantitativa entre el valor que se adelanta en forma dineraria y el plusvalor, es decir, su propia tasa de valorización, que expresa una relación cualitativa: la posición del valor adelantado, en forma de dinero, como capital. Así, la tasa de valorización representa la síntesis de todas las determinaciones inmanentes del capital-en-general. Esa tasa de valorización aparecerá como la tasa general de ganancia cuando el análisis del capital pase al momento de la multiplicidad del capital.<sup>34</sup> Finalmente, es con base en la relación de negación entre el trabajo como sustancia y el trabajo como sujeto, que se debe explicar la relación contradictoria que existe entre el trabajo y el capital y, por tanto, entre el capitalista y el trabajador, que tiene lugar en los procesos de producción y circulación de capital.

### Tercer momento: El pasaje a la *apariencia* del capital: la *existencia* del capital como muchos capitales

Como se sabe, el objeto del tomo III de *El Capital* es la presentación de las formas concretas del capital que surgen del movimiento del capital como un todo; movimiento que corresponde al momento del concepto de capital como “muchos capitales”. Este momento se refiere también a la existencia del capital como el momento en que las determinaciones esenciales de éste se manifiestan

<sup>34</sup> Es importante mencionar que la competencia de capitales está presupuesta en este análisis porque, como Marx plantea, “es una quimera un capital universal, un capital que no tenga frente a sí capitales ajenos con los cuales intercambiar [...]. La repulsión recíproca de los capitales ya está implícita en él como valor de cambio realizado” (C.I:375; nota a pie de página). En el tomo I de *El Capital*, Marx lo dice con claridad: “No hemos de considerar ahora el modo y manera en que las *leyes inmanentes de la producción capitalista se manifiestan* en el movimiento externo de los capitales, como se imponen en cuanto *leyes coercitivas de la competencia* y como, por tanto, aparecen en cuanto *motivos impulsores en la conciencia* del capitalista individual, pero desde ahora es claro lo siguiente: el análisis científico de la competencia sólo es posible cuando se ha comprendido la naturaleza intrínseca del capital, así como el movimiento aparente de los cuerpos celestes sólo es comprensible a quien conoce su movimiento real, pero no perceptible por los sentidos” (C.I.2:384; cursivas en el original).

en la apariencia como fenómeno.<sup>36</sup> Sin embargo, no tratamos este momento en su totalidad, sino sólo dos aspectos. En la primera sección se trata el pasaje de la esencia a la apariencia del capital en general. La segunda sección trata las transformaciones de las determinaciones immanentes del capital en general que resultan de la relación recíproca entre los capitales, es decir, de la competencia. El contexto de la competencia que tratamos es sólo el del capital industrial.

### *1. El pasaje a la apariencia (determinada) del capital en general*

En la sección primera del tomo III, Marx comienza la presentación de este momento con el pasaje de la apariencia del capital-en-general, o el momento en que la esencia del capital aparece. En primer lugar, se enfoca al pasaje de las determinaciones cuantitativas del capital que, como vimos, son la expresión de su determinación cualitativa, esto es, al pasaje del "plusvalor y la tasa de plusvalor" que "son, relativamente hablando, lo invisible y lo esencial" a "la tasa de ganancia, y por ende la forma del plusvalor en cuanto ganancia" que "se revelan en la superficie de los fenómenos" (C.III.6:49). Como todo pasaje a un momento más concreto, éste implica también una inversión: "en la realidad [i.e., la realidad efectiva, MR] (es decir, en el mundo de los fenómenos), las cosas aparecen invertidas" (C.III.6:54). Así, el objetivo de Marx aquí es la presentación de las implicaciones lógicas de la conversión del plusvalor, y la tasa de plusvalor en cuanto categorías de la esencia del capital, a las formas en que aparecen como ganancia y tasa de ganancia en el momento de la apariencia del capital-en-general.

Marx comienza este pasaje con la forma dineraria, en la que las partes constitutivas del valor de la mercancía producida como capital aparecen:  $M = pc$  (precio de costo) +  $pv$  (plusvalor). En esta fórmula, el precio de costo es la forma dineraria en que la parte del valor de la mercancía que reembolsa el valor del capital global gastado en su producción aparece, y el plusvalor aparece como un simple excedente dinerario sobre este precio de costo. Esta forma de apariencia del valor de la mercancía tiene las siguientes implicaciones: por una parte, como las porciones que forman el precio de costo aparecen como una suma de "valores acabados y ya existentes" en la cual la distinción entre capital constante ( $c$ ) y capital variable ( $v$ ) desaparece (C.III.6:35), por tanto, no se distingue el "elemento que crea nuevo valor". De esa manera, el precio de costo toma la forma de un valor autónomo, dineraria, que tiene siempre que ser reconvertido a su forma de capital adelantado, para la renovación del

<sup>36</sup> "La esencia tiene que aparecer", dice Hegel (1968:421) al principio de la segunda sección de "La apariencia" (o sea: El fenómeno), de su *Ciencia de la lógica*.

proceso de reproducción del capital. Por otra parte, el excedente dinerario sobre el precio de costo, es decir, el plusvalor, aparece como si no surgiera de la apropiación del trabajo impago en el proceso de producción; se presenta como si surgiera del proceso de venta de la mercancía. De aquí que éste aparece como si surgiera tanto de todas las porciones que conforman el capital global adelantado, como de los procesos de producción y circulación de la mercancía. De esta manera, dice Marx:

Como vástago así representado del capital global adelantado, el plusvalor asume la forma transmutada de la *ganancia*. De ahí que una suma de valor es capital porque se la desembolsa para generar una ganancia, o bien la ganancia resulta porque se emplea una suma de valor como capital. Si denominamos *g* a la ganancia, la fórmula  $M = c + v + pv$ , se convierte en esta otra:  $M = pc + g$ , o sea *valor de la mercancía = precio de costo + ganancia* (C.III.6:40).

El plusvalor en su forma de ganancia aparece así como el producto principal del capital global adelantado. De la misma manera, las determinaciones del capital como la unidad de su relación consigo mismo y su relación de autode-terminación (cualitativa y cuantitativa) se presentan al nivel en que el movimiento del capital-en-general aparece:

En el plusvalor queda al descubierto la relación entre capital y trabajo; en la relación entre capital y ganancia, es decir, entre el capital y el plusvalor —tal como éste aparece, por una parte, como excedente por encima del precio de costo de la mercancía, realizado en el proceso de la circulación, y por la otra como excedente más exactamente determinado en virtud de su relación con el capital global—, se presenta *el capital como relación consigo mismo*, una relación en la cual se distingue como suma originaria de valor, de un valor nuevo puesto por él mismo. Que el capital engendra este valor nuevo durante su movimiento a través del proceso de la producción y del proceso de la circulación, es algo que se halla en la conciencia. Pero el modo como ocurre esto se halla envuelto en misterio y parece provenir de cualidades ocultas, que le son inherentes (C.III.6:55-56).<sup>36</sup>

<sup>36</sup> “El capital en cuanto capital, en cuanto valor presupuesto, se presenta por ende relacionándose consigo mismo —a través de la mediación de su propio proceso— en cuanto valor puesto, producido, y el valor puesto por él se llama *beneficio*” (G.II:298).

El movimiento del sujeto capital aparece aquí como una relación consigo mismo, en la que, por medio de sus propios procesos de producción y circulación, el valor del capital global adelantado, en cuanto suma de valor autónoma en forma dineraria, se distingue del plusvalor, en cuanto ganancia como puesta y fundada por él mismo, y por ende relacionándose consigo mismo como una actividad que produce ganancia, independientemente de su relación con el trabajo, que aparece simplemente como un momento de su propio movimiento.<sup>37</sup>

Cuando el movimiento del sujeto capital aparece, la relación del plusvalor en forma de ganancia, con el capital adelantado, aparece como la *medida* de su realización y posición. Como en la medida, dice Hegel (1968:287), "lo cualitativo es cuantitativo", ésta se presenta como la *relación cuantitativa* entre la magnitud del plusvalor, en forma de ganancia, y la magnitud del valor del capital global adelantado, en forma dineraria; relación cuantitativa que es a la vez la forma en que la expresión de la *autodeterminación cualitativa* del capital-en-general se presenta al nivel en que éste, en cuanto esencia, se refleja en la apariencia. Esta relación cuantitativa es así la forma en que aparece la tasa

<sup>37</sup> En los *Grundrisse*, Marx plantea esto mismo de la siguiente manera: "El capital, partiendo de sí mismo como del sujeto activo, del *sujeto del proceso* —y en la rotación el proceso inmediato de la producción aparece determinado de hecho por su movimiento como capital, independiente de su relación con el trabajo—, se comporta *consigo mismo* como valor que se aumenta a sí mismo, esto es, se comporta con la plusvalía como puesta y fundada por él; se vincula como fuente de producción consigo mismo en cuanto producto; como valor productivo, consigo mismo en cuanto valor producido. Por ello el valor recién producido ya no lo mide por su medida real, la proporción entre el plustrabajo y el trabajo necesario, sino que lo mide por sí mismo, por el capital, como supuesto de ese valor. Un capital de un valor determinado produce en un lapso determinado una plusvalía determinada. La plusvalía medida así por el valor del capital presupuesto —y puesto así el capital como valor que se valoriza a sí mismo— es el *beneficio*; bajo este *specie* —no *aeterni* sino *capitalis*— la plusvalía es beneficio, y el capital en sí mismo como capital, como valor que produce y reproduce, se diferencia de sí mismo como beneficio, valor recién producido. El producto del capital es el *beneficio*. Por consiguiente la magnitud de la plusvalía es medida por la magnitud de valor del capital, y la *tasa de beneficio* está por lo tanto determinada por la proporción entre su valor y el valor del capital" (G.II:278).

En la sección V del tomo III de *El Capital*, donde se trata el capital que rinde interés, Marx define también la relación del capital consigo mismo: "La relación del capital consigo mismo, tal cual se presenta el capital cuando se considera el proceso capitalista de producción en forma conjunta y unitaria, y en el cual el capital aparece como dinero que incuba dinero se le incorpora aquí simplemente como su carácter, como su determinación, sin el movimiento mediador intermedio. Y en tal carácter determinado se lo ajena cuando se lo presta como capital dinerario" (C.III.7:441-442).

de valorización del capital-en-general y que Marx denominó *la tasa de ganancia del capital-en-general*.<sup>38</sup> Eso significa que la autopoición del capital como capital se manifiesta aquí por el grado en que el valor del capital global adelantado en forma dineraria ha incrementado su valor en cuanto ganancia. O, en otras palabras, por medio de la tasa de ganancia la relación del capital se presenta como la esencia del capital que se ha revelado a sí misma exteriormente como relación de identidad consigo misma y como relación de autodeterminación y, en consecuencia, como la manifestación de las determinaciones esenciales del capital como capital-en-general en la apariencia.

En el pasaje a la apariencia del capital-en-general, el plusvalor y la tasa de plusvalor, que son categorías de la esencia, son negadas por la forma de ganancia y la tasa general de ganancia, que son categorías de la apariencia. Marx dice explícitamente esto, tanto en los pasajes antes citados como en los siguientes: "la ganancia es no obstante una forma transmutada del plusvalor, una forma en la cual se vela y extingue el origen y el misterio de la existencia de éste" (C.III.6:55) y "de hecho, en ésta su figura transmutada de ganancia, el propio plusvalor ha negado su origen, ha perdido su carácter, se ha tornado irreconocible" (C.III.6:211). Sin embargo, esta no es una negación formal, sino una negación dialéctica, esto es, el plusvalor y la tasa de plusvalor en cuanto categorías de la esencia del capital no son suprimidas como resultado del pasaje a la apariencia de capital, sino que son conservadas como los fundamentos negados de la forma de ganancia y de la tasa general de ganancia, respectivamente. Lo que funda es la esencia y lo fundado es la forma de apariencia. Para Marx, estas negaciones son también el resultado del "desarrollo ulterior de la inversión de sujeto y objeto que ya se verifica durante el proceso de producción" (C.III.6:52). Ya que no tratamos aquí el problema de la transformación de los valores en precios de producción, no podemos elaborar más sobre estas negaciones. Lo único que nos gustaría dejar indicado es que el valor será negado por el precio.

<sup>38</sup> Considerando a la ganancia como la forma transmutada del plusvalor y expresando la misma magnitud de valor, Marx representa la tasa de ganancia a partir de la siguiente fórmula:

$$g' = \frac{pv}{K} = \frac{g}{K}$$

donde:  $g'$  = la tasa de ganancia  
 $pv$  = el plusvalor  
 $g$  = la ganancia  
 $K$  = el capital total adelantado

## 2. La competencia como la relación del capital consigo mismo como otro capital

Cuando la esencia del capital se revela a sí misma como existente en la apariencia,<sup>39</sup> el capital aparece, dice Marx, como muchos capitales:

El capital existe y sólo puede existir como muchos capitales; por consiguiente *su auto-determinación se presenta como acción recíproca de los mismos entre sí* (G.I:366; las cursivas son nuestras).

En el pasaje anterior, Marx indica claramente que la existencia del capital corresponde al momento del capital en el cual éste se ha desdoblado en una multiplicidad de capitales, y que ese momento implica el concepto de *libre competencia* como el movimiento de los múltiples capitales en el cual y por medio del cual se autodeterminan recíprocamente como capitales. En los *Grundrisse*, Marx define la libre competencia de capitales:

Por definición, la *competencia* no es otra cosa que la *naturaleza interna del capital*, su determinación esencial, que se presenta y realiza como acción recíproca de los diversos capitales entre sí; la tendencia interna como necesidad exterior (G.I:366).

La *libre competencia* es la *relación del capital consigo mismo como otro capital*, vale decir, el comportamiento real del capital en cuanto capital. Las leyes internas del capital [...] tan sólo ahora son puestas como leyes; la producción fundada en el capital sólo se pone en su forma adecuada, en la medida y en cuanto se desarrolla la libre competencia, puesto que ésta es el desarrollo libre del modo de producción fundado en el capital; el desarrollo libre de sus condiciones y de sí mismo en cuanto proceso que continuamente reproduce esas condiciones. [...] La libre competencia es

<sup>39</sup> Marx utiliza la noción de existente de Hegel, que es una categoría de la apariencia. En su diccionario de Hegel, Inwood dice que "Lo existente (*das Existierendes*) es una cosa (*Ding*) con múltiples propiedades. Lo que le permite... tener o combinar varias propiedades es su emergencia del fundamento. Pero el fundamento o esencia no se oculta debajo de las propiedades de la cosa; está completamente SUBSUMIDA [SUBLATED] en lo existente. Justo como el algo pertenece a un sistema de algo calificados diferencialmente, lo existente pertenece a un sistema de existentes, cada uno de los cuales es una condición de los otros, y las propiedades que una cosa tiene dependen en parte de sus interacciones contrastantes con otras cosas" (Inwood, 1993:95).

una relación de *identidad y de autodeterminación cuantitativa recíprocas* de los muchos capitales entre sí, la medida de su realización, es decir, la tasa general de valorización de los muchos capitales considerados al nivel de su particularidad, es decir, como capitales que producen un tipo particular de mercancías,<sup>41</sup> se presenta como la *igualdad* de sus tasas de valorización. Esa igualdad de las tasas de valorización de los muchos capitales es precisamente lo que Marx denomina *la tasa general de ganancia del capital como una totalidad*. De esa manera, el pasaje del momento del capital en tanto que apariencia del capital-en-general, al momento en tanto que muchos capitales, implica necesariamente el pasaje de la tasa general de ganancia del capital-en-general a la tasa general de ganancia del capital como una totalidad, es decir, de los muchos capitales.

Es importante destacar, por un lado, que esta tasa general de ganancia implica la igualdad de las tasas de ganancia de los muchos capitales y, por otro, que esta es una igualdad que corresponde a la identidad abstracta localizada en el nivel de la realidad esencial del capital como muchos capitales. Esta igualdad significa, así, que esa tasa general de ganancia no debe ser entendida como la tasa de ganancia del equilibrio general neoclásico, ni como la tasa promedio de ganancia que puede ocurrir o puede no ocurrir en el largo plazo al nivel empírico del movimiento de los capitales individuales, sino, por el contrario, como una igualdad esencial que representa el *centro de gravedad real* de los movimientos de los muchos capitales industriales considerados como particulares y que, por tanto, existe en cualquier momento del proceso de reproducción y acumulación del capital como un todo en una economía capitalista dada. Eso significa que la tasa general de ganancia, en cuanto igualdad esencial de los muchos capitales, no aparece como tal en la superficie de los fenómenos empíricos del capital. A nivel empírico, lo que aparece son tasas diferenciales de ganancias de los muchos capitales. En este contexto, la tasa general de ganancia sólo puede ser captada por el promedio de las tasas diferenciales de ganancia de los diferentes capitales. Es importante subrayar que la tasa general de ganancia del capital como una totalidad no es el promedio de las tasas diferenciales de ganancia de los muchos capitales.

Esta diferenciación entre el nivel esencial y el nivel de los fenómenos empíricos de la relación de los muchos capitales implica necesariamente una diferenciación entre los niveles del concepto de *libre competencia*. El concepto de libre competencia que hemos discutido hasta aquí corresponde al momento esencial de la posición y realización de las leyes de la naturaleza interna del

<sup>41</sup> En la competencia entre las diferentes fracciones del capital industrial, es decir, como ramas industriales, se considera "a toda la masa de mercancías... de un solo ramo de la producción, como una sola mercancía" (C.III:230).

capital como muchos capitales. Este momento corresponde así al momento de la *identidad en su diferencia* de los muchos capitales entre sí como iguales en cuanto que son valores que se valorizan a sí mismos, y en el que sus diferencias concretas son abstraídas. Sin embargo, el concepto de libre competencia comprende también el momento de la *diferencia en su identidad* de los muchos capitales. En este último momento, la libre competencia es definida como el proceso por medio del cual la autodeterminación recíproca de los diferentes capitales se realiza a nivel fenomenológico y de la experiencia vivida de la realidad del capital. Como es bien conocido, en este nivel la autodeterminación recíproca de las diferentes entidades autónomas de capital se manifiesta en la diferencia de sus tasas particulares de ganancia de mercado. Este último momento del concepto de libre competencia es el que ha sido tratado con mayor amplitud en la literatura marxista que aborda la teoría de la competencia. Para Marx el concepto de libre competencia abarca ambos momentos, los cuales existen simultáneamente y se contradicen uno al otro. En efecto, los muchos capitales sólo pueden autodeterminarse, identificarse y realizarse recíprocamente como entidades iguales del capital social por medio de sus diferencias como capitales particulares (es decir, diferencias en tamaño, tipo de actividad, composición orgánica, productividad, etc.).<sup>42</sup> La discusión sobre el momento de la *diferencia en su identidad* del concepto de libre competencia de capitales y de la competencia dentro de una esfera de producción no es nuestro objetivo en este trabajo.

Por último, este pasaje al momento del capital como muchos capitales implica también la negación de las leyes que corresponden al momento de la esencia del capital: "Para imponerle al capital sus leyes inmanentes a título de necesidad externa, la competencia aparentemente las invierte. *Las trastoca*" (G.II:297; cursivas en el original). Esta conversión aparece más claramente en el siguiente pasaje de los *Grundrisse*:

En la competencia, la ley fundamental —que se desarrolla de manera diferente a la [ley] basada en el valor y el plusvalor— consiste en que el valor está determinado no por el trabajo contenido en él, o el tiempo de trabajo en que se le ha producido, sino por el tiempo de trabajo en que puede producirse, o el tiempo de trabajo necesario para la reproducción.

<sup>42</sup> Permítaseme poner una analogía para ejemplificar estos dos niveles de la competencia de capitales: cuando los hombres se relacionan entre sí, ellos se *identifican* a sí mismos como seres humanos esencialmente iguales por medio de sus *diferencias* particulares como hombres concretos, como su cultura, sexo, raza, valores, estatus económico, clase social, etcétera.

*Sólo de esta manera el capital singular es puesto realmente en las condiciones del capital en general, aunque la apariencia sea entonces como si hubiera quedado sin efecto la ley originaria. Pero sólo de esta manera el tiempo de trabajo necesario es puesto como determinado por el movimiento del capital mismo. Esta es la ley fundamental de la competencia [...] En suma, aquí, todas las determinaciones se presentan a la inversa de lo que ocurría con el capital en general. Allí, el precio determinado por el trabajo; aquí el trabajo determinado por el precio, etc. (G.II:175, las cursivas son nuestras).*

En el pasaje anterior, Marx enfatiza algunas de las leyes esenciales del capital que se invierten por medio de la competencia: 1) el valor y plusvalor que representan las mercancías no están determinados por el trabajo contenido en ellas como en el capital-en-general, sino por el movimiento del capital mismo; 2) los precios de las mercancías no están determinados por el trabajo como en el capital-en-general sino, por el contrario, el trabajo social que representan está determinado por sus precios. Es precisamente asumiendo la contradicción entre la realidad del capital a su nivel esencial y la realidad del capital cuando su esencia aparece en la realidad efectiva, que Marx trata la transformación de los valores de las mercancías en precios de producción. Esta contradicción significa que las leyes del valor y plusvalor sólo son completamente realizadas y negadas mediante la realización de las leyes de la ganancia y de los precios.

#### COMENTARIOS FINALES

Se debe enfatizar, en conclusión, que para Marx la lógica dialéctica es importante no porque sea simplemente un método del pensamiento separado de la realidad concreta de la sociedad, sino porque es la lógica del movimiento real del capital mismo. Es por eso que sin asumir la lógica dialéctica, Marx mismo no hubiera podido capturar el concepto de *capital* como el fundamento de la sociedad capitalista. En este trabajo no hemos tratado de definir el significado preciso de la lógica dialéctica en la teoría económica de Marx ni resolver todos los momentos controversiales de la estructura lógica de *El Capital*. Asumiendo ciertos principios dialécticos, hemos intentado, en su lugar, presentar nuestra comprensión de algunas relaciones y momentos lógicos involucrados en la determinación del concepto de capital en *El Capital* de Marx; esto es, la relación entre el trabajo abstracto y el capital, la relación entre la esencia y la apariencia del capital, y la relación entre la tasa de ganancia y el capital.

En el análisis anterior de estas relaciones y momentos, supusimos que la estructura lógica de *El Capital* se basa en la distinción metodológica entre el

“capital-en-general” y los “muchos capitales” o la “multiplicidad del capital”. Dentro de esa estructura específica, se consideró que, en términos generales: 1) el objeto de la sección I del tomo I es la “producción mercantil simple” en cuanto la apariencia inmediata de la producción capitalista; 2) el objeto de la sección II del tomo I es el pasaje de la apariencia inmediata de la producción capitalista a la esencia del capital como capital-en-general; 3) el objeto de la sección I del tomo III es el pasaje de la esencia del capital a la apariencia determinada de capital-en-general; y 4) el objeto de la sección II del tomo III es el pasaje a la existencia del capital industrial como muchos capitales.

Los resultados principales de nuestro análisis del concepto de capital de Marx son los siguientes:

Primero, las mercancías y el dinero no son los “sujetos” de la producción capitalista; ni el trabajo abstracto es una simple sustancia incorporada en ellas. Por el contrario, el dinero y las mercancías son las formas fenoménicas de existencia del capital por medio de las cuales el capital se relaciona consigo mismo y se autodetermina como valor que se valoriza a sí mismo. El trabajo abstracto es una sustancia social objetivada (es decir, valor) que se transforma en capital en cuanto sujeto de la producción y circulación capitalista. El concepto de capital-en-general, en términos de un movimiento-sujeto, puede ser así conceptualizado como el resultado de la relación dialéctica (es decir, de negación) entre el trabajo abstracto, como sustancia inerte en la circulación mercantil simple, y el trabajo abstracto, como cosa-social-sustancia en movimiento en la circulación del capital. Esta relación de negación implica que la sustancia-trabajo abstracta se opone al sujeto-capital y que el trabajo sea considerado como el fundamento negado del capital.

Segundo, el concepto de capital-en-general de Marx es definido como la unidad de la relación del capital consigo mismo y la relación de autodeterminación (tanto cualitativa como cuantitativa) del capital. La medida de la realización del capital se presenta como la tasa general de valorización del capital. En ese sentido, esta tasa representa la síntesis de todas las determinaciones inmanentes del capital-en-general. Cuando el análisis del capital de Marx pasa al momento de la aparición de su esencia, la tasa general de valorización aparece como la tasa general de ganancia del capital-en-general. Este pasaje implica la negación del plusvalor y la tasa de plusvalor por la ganancia y la tasa de ganancia. Finalmente, cuando el análisis del capital pasa al momento de la existencia del capital, es decir, de los muchos capitales, la tasa general de ganancia del capital-en-general toma la forma de tasa general de ganancia del capital como una totalidad. Este es el resultado de la concepción de Marx de los muchos capitales como un proceso de autodeterminación recíproca de éstos, es decir, de la competencia de capitales. Puesto que el concepto de capital como muchos capitales implica que todas las determinaciones

**del capital que aparecen involucradas en él cuando el capital es considerado como capital-en-general, sólo son puestas realmente, i.e., como determinaciones esenciales socialmente existentes, cuando el capital aparece como muchos capitales, la tasa general de ganancia resulta ser así la síntesis y la concreción de todas las determinaciones y relaciones del capital como capital real.**

## BIBLIOGRAFÍA

- Aglietta, Michel  
1976 *Regulación y crisis del capitalismo*, Siglo XXI Editores, México.
- Althusser, Louis  
1974 *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI Editores, México.
- Anderson, Elizabeth  
1993 *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge, MA, EUA.
- Arrow, K.J. y F.H. Hahn  
1971 *General Competitive Analysis*, Oliver & Boyd, EUA (Hay traducción en español del FCE).
- Arthur, Christopher  
1976 "The concept of abstract Labour", *Bulletin of the conference of socialist Economics*, vol. 5, núm. 2.  
1978 "1. Labour: Marx's Concrete Universal", *Inquiry*, núm. 21.  
1979 "Dialectics and Labour", en J. Mephan y D.H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. 1, *Dialectic and Method*, Harvest Press, Brighton, Inglaterra.  
1979a "Dialectic of the Value-Form" en D. Elson (ed.), *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, CSE Books/Humanities, Londres/ Nueva Jersey.  
1986 *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, Blackwell, Oxford, Inglaterra.  
1988 "Hegel's Theory of Value" en Michael Williams (ed.).  
1993 "Hegel's Logic and Marx's Capital" en F. Moseley (ed.), *Marx's Method in Capital. A Reexamination*, Humanities Press, Nueva Jersey.  
1997 "Against the Logical-Historical Method: Dialectical Derivation versus Linear Logic" en *New Investigations of Marx's Method*, Humanities Press, Nueva Jersey.
- 1991 *Frontiers of Political Economy*, Verso, Londres-Nueva York.

304 Dialéctica y Capital

306 Dialéctica y Capital

Carchedi, Guglielmo y Werner de Haan

1996 "The transformation procedure: a non-equilibrium approach", en Freeman, Alan y Guglielmo Carchedi (eds.), *Marx and Non-Equilibrium Economics*, Edward Elgar, Vermont, EUA.

Cartelier, Jean

1991 "Marx's theory of value, exchange and surplus value: a suggested reformulation", *Cambridge Journal of Economics*, núm. 15, pp. 257-269.

Carver, Terrell (ed.).

1991 *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra.

Castoriadis, Cornelius

1978 *Les Carrefours du Labyrinthe*, Seuil, Paris.

1978 "From Marx to Aristotle, from Aristotle to Marx", *Social Research*, vol. 45, núm. 4, invierno de 1978, pp. 667-730.

Clarke, Simon

1982 *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, Macmillan, Londres.

Cohen, G.A.

1978 *Karl Marx's Theory of History: a defense*, Oxford University Press, Oxford, Inglaterra.

Colletti, Lucio

1972 "Berstein and the Marxism of the Second International", en *From Rousseau to Lenin*, traducido por John Merrinton y Judith White, Monthly Review Press, Nueva York.

1977 "Some Comments on Marx's Theory of value", en Schwartz, J., *The Subtle Anatomy of Capitalism*, Goodyear Publishing, California.

Collins, James

1972 *Interpreting Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, EUA.

Cutler, A., A. Hussain, B. Hindess y P.Q. Hirst

1977 *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, Routledge, Londres.

Debreu, G.

1959 *Theory of Value. An axiomatic analysis of economic equilibrium*, John Wiley & Sons, Inc., EUA.

De Gortari, Eli

1979 *Introducción a la lógica dialéctica*, Grijalbo, México

1983 *Dialéctica del concepto y dialexis del juicio*, Océano, Barcelona.

Descartes, René

1980 *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección de espíritu. Principios de la filosofía*, Sepan Cuantos..., núm. 177, Porrúa, México.

- De Vroy, M.  
 1981 "Value, Production, and Exchange", en I. Steedman, O. Sweezy *et al.*, 1981.  
 1982 "On the Obsolescence of the Marxian Theory of Value: A Critical Review", *Capital & Class*, núm. 17, verano.
- Dickens, Charles  
 2000 *Tiempos difíciles*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Dobb, Maurice  
 1974 *Economía política y capitalismo*, FCE, México.
- Duménil, G. y D. Lévy  
 1986 "Labour Values and The Imputation of Labour Content", *CEPREMAP*, núm. 8620, Paris.  
 1987 "The Dynamics of Competition: A Restoration of the Classical Analysis", *Cambridge Journal of Economics*, núm. 11, Cambridge, Inglaterra.
- Dussel, Enrique  
 1974 *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, España.  
 1985 *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México.  
 1988 *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-67*, Siglo XXI Editores, México.  
 1990 *El último Marx: 1863-1882 y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, Siglo XXI Editores/ UAM-I, México.  
 1991 "The four drafts in the writing process of *Capital* 1857-1880", *First International Conference of Social Critical Reviews*, Eshmélet Foundation Budapest, 1 de abril, pp. 165-182.  
 1992 "Las cuatro redacciones de *El Capital*, 1857-1880. Hacia una interpretación del pensamiento dialéctico de Marx", *Economía: Teoría y Práctica*, nueva época, núm. 2, UAM, México, pp. 35-55.
- Eatwell, John, Murat Milgate y Peter Newman (eds.)  
 1990 *The New Palgrave: Marxian Economics*, W.W. Norton & Company, Londres/ Nueva York.
- Echeverría, Rafael  
 1978 "Critique of Marx's 1857 Introduction", *Economy and Science*, vol. 7, núm. 4, noviembre, pp. 333-365.
- Eldred, Michael  
 1984 "A Reply to Gleicher; History: Universal Concept Dissolves Any Concept", *Capital & Class*, núm. 13; reimpresso en Mohun, 1994, capítulo 10, pp. 199-203.

- 1984a *Critique of competitive Freedom and the Bourgeois-democratic State: Outline of a Form-Analytic Extension of Marx's Uncompleted System*, Karasjc, Copenhagen.
- Eldred, Michael y M. Roth  
 1978 *A Guide of Marx's 'Capital'*, CSE Books, Londres.
- Eldred, Michael y Marnie Hanlon  
 1981 "Reconstructing Value-Form Analysis", *Capital & Class*, núm. 13, pp. 24-60.
- Eldred, M., M. Hanlon, I. Kleiber y M. Roth  
 1982/1985 "Reconstructing Value-Form Analysis 1, 2, 3, 4" *Thesis Eleven*, núm. 4, 1982; núm. 7, 1983; núm. 9, 1984; núm. 11, 1985; modificada como "A Value-Form Analytic Reconstruction of 'Capital'", apéndice a Eldred 1984a.
- Elson, Diana (ed.)  
 1979 *Value. The representation of Labour in Capitalism*, CSE Books, Londres.  
 1979 "The Value Theory of Labour", en D. Elson, 1979.
- Elster, Jon  
 1985 *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra.
- Fausto, Ruy  
 1983 *Marx: Lógica & Política*, t. I, Editora Brasiliense, Sao Paulo, Brasil.  
 1987 *Marx: Lógica & Política*, t. II, Editora Brasiliense, Sao Paulo, Brasil.  
 1988 "Sobre la forma del valor y el fetichismo. A propósito de Marchands, Salariats et Capitalistes", *Economía: Teoría y Práctica*, núm. 12, invierno, UAM-Xochimilco, México, pp. 123-140  
 1997 *Dialéctica marxista, dialéctica hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*, Editora Brasiliense, Brasil.  
 2002 *Marx: lógica e política*, t. III, Editora 34, Sao Paulo, Brasil.
- Fine, Ben y Laurence Harris  
 1976 "Controversial Issues in Marxist Economic Theory", en R. Miliband y J. Saville (eds.), *Socialist Register*, Merlin Press, Londres.  
 [1979, (1985)] *Rereading "Capital"*, Macmillan, Londres [(1985) *Para Releer "El Capital"*, FCE, México].
- Findalay, J.N.  
 1975 "Foreword" a Hegel (1991).
- Foley, Duncan  
 1989 *Para entender El Capital. La teoría económica de Marx*, FCE, México.
- Fraser, Ian  
 1998 *Hegel and Marx -The Concept of Need-*, Edinburg University Press, Edimburgo, Escocia.

- 1997 "Two of a kind: Hegel, Marx, Dialectic and Form", *Capital & Class*, núm. 61, primavera de 1997, Londres.
- Freeman, Alan y Guglielmo Carchedi (eds.)  
1996 *Marx and Non-Equilibrium Economics*, Edward Elgar, Vermont, EUA.
- Gaete, Arturo  
1995 *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*, Edicial, Buenos Aires.
- Garegnani, P.  
1962 "Heterogeneous Capital, The Production Function and The Theory of Distribution", *Review of Economic Studies*, vol. 37, EUA.
- Gerstein, Ira  
1976 "Production, Circulation and Value". *Economy and Society*, vol. 5, núm. 3, pp. 243-291.
- Gleicher, David  
1983 "A Historical Approach to the Question of Abstract Labour", *Capital & Class*, núm. 21. Reimpreso en Mohun, 1994, capítulo 9, pp. 174-198.  
1985 "A Rejoinder to Eldred, Abstract Labour, The Rubin School and the Marxist Theory of Value", *Capital & Class*, núm. 24; reimpreso en Mohun, 1994, capítulo 11, pp. 205-211.
- Habermas, Jürgen  
1963 *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt.  
1971 *Knowledge and Human Interests*, traducido por Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, Boston, Mass., EUA.
- Hahn, Frank  
1982 "Stability", en Arrow & Intriligator (eds.), *Handbook of Mathematical Economics*, vol. II, North Holland Publishing, Países Bajos.
- Hansen, L., K. Pedersen y T. Stenderup  
1984 "On Methodological Problems in Economic Theory; A Critique of Aporistic Value Theory", Institut for Socialvidenskab Roskilde Universitetscenter, Instituttest Skriftserie 15.
- Harcourt G.  
1972 *Some Cambridge controversies in the theory of capital*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra.
- Hegel, G.W.F.  
1955 *Lectures on the History of Philosophy III*, Routledge & Kegan Paul, Londres.  
1955a *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, FCE, México.  
1962 *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 1, traducido por E.B. Speirs y J. Burdon Sanderson y editado por E.B. Speirs, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, EUA.  
1967 *The Philosophy of Right*, traducido por A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, Inglaterra.

- 1968 *Ciencia de la lógica*, Ediciones Solar/ Hachete, Argentina.
- 1971 *Philosophy of Mind*, traducido por W. Wallace, Oxford University Press, Oxford, Inglaterra.
- 1971a *G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, v. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt.
- 1974 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos Editor, México
- 1975 *Logic*, traducido por W. Wallace, Oxford University Press, Oxford, Inglaterra.
- 1980 y 1997 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Sepan Cuantos..., núm. 187, Porrúa, México.
- 1981 *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, Sección de obras de filosofía, FCE, México.
- 1985b, 1987 *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, traducido por T.M. Knox y A.V. Miller, Clarendon Press-Oxford, Oxford, Inglaterra.
- 1985, 1987a y 1991 *Hegel's Logic*, traducido por William Wallace, Oxford University Press, Londres, Inglaterra.
- 1989, 1993 *Hegel's Science of logic*, traducido por A.V. Miller, Humanities Press, NJ, EUA.
- 1994 *Fenomenología del espíritu*, FCE, México
- Heinrich, Michael
- 1989 "Capital in General and the Structure of Marx's *Capital*", *Capital & Class*, núm. 38, Inglaterra.
- Henrich, Dieter
- 1990 *Hegel en su Contexto*, Monte Ávila Editores, Venezuela.
- Hicks, J.R.
- 1968 *Valor y Capital*, FCE, México.
- Himmelweit, Susan y Simon Mohun
- 1978 "The Anomalies of Capital", *Capital & Class*, núm. 6, Inglaterra, pp. 67-105.
- 1981 "Real Abstractions and Anomalous Assumptions", en Ian Steedman y otros, *The Value Controversy*, Verso, Londres.
- Hont, Istvan y Michael Ignatieff (eds.)
- 1983 *Virtue and Wealth: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra.
- Horkheimer, Max
- 1974 *Eclipse of Reason*, Seabury Press, Nueva York.
- Hume, David
- 1988 *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- Inwood, Michael
- 1993 *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, Inglaterra.

- Itoh, Makoto  
1986 "Skilled Labour in Value Theory", *Capital & Class*, primavera, Londres.
- Kainz, H. P.  
1973 "Round -Table Discussion on Problems of Translating Hegel", en J.J. O'Mallet, K.W. Algozin, H.P. Kinz y L.C. Rice (eds.), *The Legacy of Hegel, Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Kay, Geoffrey  
1976 "A Note on Abstract Labour", *Bulletin of the Conference of Socialist Economics*, vol. 5, núm. 13.  
1988 "Economic forms and the possibility of crisis", en M. Williams (ed.), 1988.
- Keynes, J.M.  
1933 *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan, Londres.  
1960 *La teoría general del empleo, la ocupación y el interés*, FCE, México.
- Kliman, Andrew y Ted McGlone  
1996 "One system or two? The traformation of values into prices of production versus the transformation problem", en Freeman, Alan y Guglielmo Carchedi (eds.), 1996.
- Krause, Ulrich  
1982 *Money and Abstract Labour*, NLB, Londres.
- Lakatos, Imre  
1974 "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", en *Criticism and the Growth of Knowledge*. I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra.
- Lebowitz, M.A.  
1992 *Beyond Capital*, Macmillan, Basingstoke, Inglaterra.
- Likitkijsonboon, Pichit  
1995 "Marxian Thories of Value-Form", *Review of Radical Political Economy*, vol. 27, núm. 2, pp. 73-105, EUA.
- MacIntyre, Alasdair  
1984 *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, EUA.
- Mandel, Ernest  
1978 "Introduction to Capital. Volume II, en Marx (1978), *Capital: Volume Two*, editado por Friedrich Engels y traducido por David Fernbach, Penguin, Harmondsworth, Inglaterra.  
1990 "Karl Marx", *Marxian Economics*, J. Eatwell, M. Milgate y P. Newman (eds.), Macmillan, Londres.

- Tobin, James  
 1996 *Full Employment and Growth: Further Keynesian Essays on Policy*, Edward Elgar, Cheltenham, Inglaterra.
- Uchida, Hiroshi  
 1988 *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, T. Carver (ed.), Routledge, Londres.
- Uno, Kuzo  
 1980 *Principles of Political Economy*, Harvester Press, Brighton, Inglaterra.
- Von Mises, L.  
 1975 *Teoría e historia*, Unión Editorial, España.
- Walras, L.  
 1969 *Elements of Pure Economics. Or the theory of social wealth*, Augustus M. Kelley, Nueva York, 1905.
- Weeks, J.  
 1981 *Capital and Exploitation*, Edward Arnold, Londres.
- Williams, Bernard  
 1973 "A Critique of Utilitarianism", en *Utilitarianism For and Against*, J.J.C. Smart y Bernard Williams (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra.  
 1985 *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, EUA.
- Williams, Howard  
 1989 *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, St. Martin's Press, Nueva York.
- Williams, Michael (ed.)  
 1988 (comp.), *Value, Social Form and the State*, Macmillan Press, Londres.  
 1988a "Competition Subjects, State and Civil Society", en M. Williams (ed.), 1988.  
 1992 "Marxists on money, value and labour-power: a response to Cartelier", *Cambridge Journal of Economics*, núm. 16, pp. 439-435.
- Winfield, Richard Dien  
 1988 *The Just Economy*, Routledge, Londres.
- Zelený, Jindrich  
 1980 *The Logic of Marx*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ, EUA.





**Dialéctica y Capital. Elementos para una  
reconstrucción de la crítica de la economía  
política**

En este libro se presenta un conjunto de ensayos sobre investigaciones recientes en las que se pretende realizar una reinterpretación o reconstrucción de la dialéctica, es decir, de los fundamentos lógicos de la crítica de la economía política de Marx. El título remite, por un lado, al concepto que este autor consideró el objeto principal de su trabajo científico-filosófico: el capital y, por otro, a la lógica de su movimiento y, por ende, al método de su presentación: la lógica dialéctica.

El conjunto de artículos representa un acercamiento a este concepto bajo lo que se ha denominado la nueva dialéctica, el cual está organizado entorno a tres de sus momentos conceptuales sistemáticamente interconectados por Marx: 1) el fundamento (negado) del capital, es decir, el trabajo abstracto, enajenado (trabajo que genera valor); 2) la dialéctica de las formas de valor, cuya culminación es la forma dinero (forma general de existencia del capital); y 3) la forma de capital (en cuanto sujeto).

Los trabajos, elaborados por filósofos y economistas políticos, sustentan que la dialéctica de Marx está estrechamente relacionada con la dialéctica de Hegel, principalmente la desarrollada en su Lógica. El libro se enmarca en un proyecto teórico más amplio, el cual tiene por objetivo el análisis lógico y la crítica de la economía capitalista y, por tanto, del capital como su sujeto, tomando como método básico la dialéctica sistemática.

ISBN 970310468-1



9789703104680



Casa abierta al tiempo