

LA ABSTRACCIÓN REAL EN *EL CAPITAL* DE MARX ELEMENTOS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN

Pablo Nocera

Universidad de Buenos Aires

Resumen.- El escrito se propone desarrollar un análisis de dos modelos en los cuales Marx ejercita la crítica a la economía política y la realidad del modo de producción capitalista. Tomando como forma paradigmáticas de esta crítica las matrices analíticas desarrolladas por el autor en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* por un lado y en las líneas de *El Capital* por el otro, la primera parte del trabajo se aboca a reflexionar el fenómeno de la alienación haciendo una recuperación de la herencia filosófica feuerbachiana, precisando el marco antropológico que caracteriza la crítica. En segundo término, el trabajo se propone analizar el punto de partida de la crítica de la economía política que Marx sostiene en los análisis de *El capital*, haciendo una breve referencia a cuestiones de método, especialmente a las comentadas en la *Miseria de la Filosofía* y los *Grundrisse*. Eso permite efectuar ciertas apreciaciones en torno al análisis marxiano del valor y la forma del valor, donde se presentan uno de los puntos fundamentales de distancia con el modelo de los *Manuscritos* como es el fetichismo de la mercancía. En ese espacio conceptual se busca establecer algunos lineamientos iniciales para caracterizar lo que llamo la *abstracción real*, concepto que a mi juicio introduce la tentativa de una nueva perspectiva de análisis en lo dicho por Marx: la realidad del *orden simbólico*. Finalmente en estricta relación con el segundo apartado, a modo de provisorio cierre, se exploran cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso de Marx.

Introducción

Las distintas vetas que puede asumir la lectura de Marx convocan a un constante ejercicio de reflexión sobre el alcance y la actualidad de sus aportes. En este marco, no pretendemos abarcar la considerable extensión, ni esclarecer la complejidad de muchas de las formulaciones de su obra. Por el contrario intentamos emplazar un provisorio espacio analítico de corte exploratorio, que lleva las huellas (estigmas quizás) de las dificultades propias de un debate ya pasado, pero para nada concluido, allá por los años '60. Nos referimos claro está, a la (re)lectura de *El Capital* de Karl Marx que se propuso llevar adelante el grupo de filósofos que congregó Louis Althusser. Los términos de la polémica que desató este regreso a Marx – regreso cargado de intenciones de búsqueda epistemológica—no serán objeto de nuestro tratamiento, aunque algunas de sus formulaciones serán tenidas en cuenta como referencias ineludibles a título de acuerdo o de franca crítica.

En efecto, nosotros consideramos que existen diferencias entre las primeras formulaciones teóricas de Marx y aquellas que encontramos en *El Capital*. Específicamente apuntamos al tratamiento de la temática de la alienación y el fetichismo, a las que pensamos como dos espacios analíticos diferentes. Al igual que Althusser, no creemos que pueda establecerse una continuidad directa entre los primeros enunciados de la década del '40 y las conclusiones más acabadas que hallamos por ejemplo en el tomo I de *El Capital*. Somos conscientes de los peligros que generan las lecturas que se apoyan—como los ha llamado el estructuralista francés—en una teoría de las fuentes o en una teoría de las anticipaciones (Althusser, 1990: 39-47).

Las páginas que siguen plantean un análisis de dos modelos de crítica cuya forma paradigmática se sitúa a nuestro juicio en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* por un lado y en las líneas de *El Capital* por el otro. Las dos partes principales del trabajo se abocan a reflexionar en torno a cada una de los modelos para poder establecer las diferencias que los separan. En primer término, analizamos el fenómeno de la alienación haciendo una recuperación de la herencia analítica feuerbachiana, precisando el marco antropológico que caracteriza la crítica. En ese contexto, reflexionamos en torno a la matriz de inversión que prima en el diagnóstico que hace Marx del proceso de enajenación para observar como el nivel de la conciencia (propio de un discurso más apegado a un lenguaje filosófico que no deja de dialogar implícita o explícitamente con Hegel) constituye el factor fundamental para dar con el extrañamiento y a su vez vislumbrar su superación.

En segundo término, nos proponemos analizar el punto de partida de la crítica de la economía política que sostiene los análisis de *El Capital*, haciendo una breve referencia a cuestiones de método, especialmente a las comentadas en la *Miseria de la Filosofía* y los *Grundrisse*. Eso nos permitirá efectuar ciertas apreciaciones entorno al análisis marxiano del valor y la forma del valor, donde se presentan uno de los puntos fundamentales de distancia con el modelo de los *Manuscritos* como es a saber, el fetichismo de la mercancía. En ese espacio conceptual nos proponemos establecer algunos lineamientos iniciales para caracterizar lo que llamamos la *abstracción real*, concepto que a nuestro juicio introduce la tentativa de una nueva perspectiva de análisis en lo dicho por Marx: la realidad del *orden simbólico*.

Finalmente en estricta relación con el segundo apartado, a modo de provisorio cierre, intentamos sondear cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso de Marx que lo habilitan a alcanzar las conclusiones a las que llega que lo distancian tanto de la economía vulgar como de la economía clásica.

1. La crítica en los *Manuscritos*

Los escritos del joven Marx de inicios de la década de 1840, ponen de manifiesto el desprendimiento cada vez más notorio de los contornos de la filosofía hegeliana. Las apoyaturas de esta crítica no se generaron en la soledad de la especulación. La influencia del entorno de Marx. –tanto teórica como política– tuvo singular importancia en la gestación de sus reflexiones críticas hacia el idealismo de Hegel. A la muerte del maestro en 1831, las diferencias de sus discípulos en torno a la interpretación de sus grandes lineamientos ocasionó importantes discrepancias que se hicieron palpables con la distinción de dos grupos diferenciados: los antiguos y los jóvenes hegelianos. A partir de 1840, este último movimiento –entre los cuales se hallará Marx– comienza a tener peso e incidencia en el clima político-intelectual local a través de sus escritos y proclamas (McLennan, 1971:13-61). Aunque los detalles de esta influencia sobre la obra temprana de Marx no pueden ser relevados en los marcos de este escrito, los aportes de Feuerbach deben ser considerados en el análisis, dado que ofrecen uno de los aspectos fundamentales del andamiaje lógico que sostiene la crítica del joven Marx.

Es difícil precisar cual fue el alcance real de los escritos de Feuerbach durante ese período. Sin embargo, el reconocimiento de su figura como principal modelo de crítica al sistema hegeliano, le mereció una fama (Engels 1986:545) nada despreciable tanto en la Alemania de la época como por supuesto al interior del grupo de los también llamados ‘hegelianos de izquierda’. (Marx 1982b: 679) Gran parte de este modelo general que Feuerbach expone fundamentalmente en la *Esencia del Cristianismo* y *Principios de la Filosofía del Futuro*, será recuperado por Marx, al menos claramente hasta 1844, fecha en que da forma a sus *Manuscritos económico-filosóficos*. A partir de *La Sagrada Familia* junto a Engels se comienzan a distanciar gradualmente de la herencia feuerbachiana, hasta romper con ella casi completamente en las páginas de *La Ideología Alemana*. Sin embargo y a pesar de esos desacuerdos que aquí no podemos profundizar o justificar, lo cierto es que Feuerbach desarrolla una estructuración de la crítica que nos permitirá analizar luego, con más comodidad, el modelo marxiano.

1.1 La antesala de Feuerbach

Feuerbach rechaza la especulación absoluta oponiéndole la existencia de las cosas que están fuera de nosotros, es decir, la necesidad de no confundir la cosa con la idea, sino de separarlas para llegar a la cosa misma. Contra el idealismo y la filosofía del espíritu, quiere afirmar un realismo naturalista, que alguna vez también llama materialismo (Feuerbach 1995:39), pero que en realidad no debe ser confundido con el materialismo de *tabula rasa*; es, por el contrario, la afirmación de la unidad del hombre con la naturaleza, fundada en la necesidad de la relación entre la conciencia y el cuerpo, el sujeto y el objeto (esto en particular será de mucha importancia en los *Manuscritos*) para que haya existencia real. La tendencia que combate Feuerbach es aquella que, atribuida por él a la religión y la filosofía especulativa, desconoce que “sin la naturaleza la personalidad y la conciencia no son más que abstracciones vacías, y sin el cuerpo la naturaleza no es nada. Sólo el cuerpo es la fuerza de la negación, limitación y

concentración, sin la cual la personalidad es ininteligible. Sólo el cuerpo distingue la personalidad real de la imaginaria de un fantasma... Para que nuestras personas sean reales deben estar separadas en el espacio.” (Feuerbach 1995:211-212)

Pero la relación de dependencia entre el hombre y la naturaleza no es unívoca, es recíproca: es importante recordar que la posición de Feuerbach es de lucha contra esa forma de subjetivismo arbitrario que quiere abstraer el sujeto del objeto. El hombre que se extraña de la naturaleza —comenta— se forja un modo de ser arbitrariamente subjetivo, sobrenatural, que está contra la propia naturaleza, porque quiere destruir la relación necesaria con el objeto. Sin embargo, esta relación es tan inevitable que la religión se ve llevada a objetivar el sujeto y a fundar en éste la prueba ontológica de la existencia de Dios. Ella viene a sustituir los objetos reales por una pura imagen subjetiva; y cree con ello hacerse independiente de los objetos. Por eso afirma: “La religión es la *escisión* del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. [...] El hombre objetiva en su religión su esencia secreta. Es, por lo tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta *escisión* entre Dios y el hombre con la que comienza la religión es una *escisión* entre el hombre y su propia esencia.” (Feuerbach 1995:85 *itálica nuestra*) En otras palabras, la religión es, según Feuerbach, el resultado de una duplicación que el hombre hace de su ser en la distinción entre individuo y especie: la personalidad divina resulta de la objetivación de los atributos humanos. La actividad milagrosa de la omnipotencia divina proviene de atribuir la realidad a los deseos humanos.

Esta noción de escisión hace referencia siempre a una transformación de lo subjetivo; una transformación que Feuerbach califica de arbitraria. La imaginación religiosa hace del hombre un ser pasivo, de Dios un ser activo, pero dado que la actividad atribuida a Dios no es más que el deseo del hombre, por el cual la indefinida impotencia se determina en actividad real, el sujeto mismo viene a ser el que obra sobre sí. Obra interponiendo un objeto, un ser diverso de sí, Dios (expresión de la especie y de la naturaleza humana), entre sí mismo como determinante y sí mismo como determinado. (Feuerbach 1995:243)

Esta rápida y esquemática aproximación a algunas sentencias de Feuerbach, nos brinda una primera matriz de la crítica que luego expondrá Marx en los *Manuscritos*. Para Feuerbach la religión es el paradigma de todas las inversiones: algo se ha invertido en la conciencia humana y es necesario invertir esa inversión; tal es el procedimiento con que opera a grandes rasgos la crítica. Esta idea de inversión, funciona en realidad como el producto de la escisión del sujeto en algo que se le torna ajeno a sí mismo. Su propia esencia, que se hace irreconocible queda sublimada en la esencia de Dios. De allí que el modelo de Feuerbach exponga la crítica de la religión como una operación de reconocimiento en la que su producto es una antropología y titule el primer gran apartado de *La esencia del cristianismo* de esta forma: “La esencia verdadera, es decir, antropológica, de la religión”.

Poco tiempo después, Feuerbach se enfrentará explícitamente a la filosofía de Hegel en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y en sus *Principios de la filosofía del futuro*. Las primeras fueron escritas en 1842 y publicadas en la colección *Anekdotá* de Ruge en febrero de 1843 y en clara correspondencia con el modelo de su obra anterior afirma: “El secreto de la *teología* es la *antropología*, pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología* —la *teología* especulativa—, que se distingue de la *teología* común en que traspone a lo aquende la esencia divina, es decir, *actualiza, determina y realiza* la esencia divina que ésta, por miedo e incomprensión, transfiere a la esencia divina distanciada a lo allende.” (Feuerbach 1976:21) Feuerbach va a tratar ahora la filosofía especulativa, de la misma manera en que ha tratado a la *teología*. La filosofía especulativa *par excellence* es la hegeliana, y el método de criticismo en los campos es el mismo: la misma inversión sujeto y objeto descubrirá la verdad. Dado que la lógica de Hegel es, sencillamente, *teología* convertida en una forma razonable y adecuada, el hombre sólo puede reivindicar su esencia, sólo a partir de la total transformación de la filosofía hegeliana, una transformación que sacará a la luz la verdad que, sin embargo se halla contenida en ella. (Feuerbach 1976:26)

La lógica de Hegel contenía la esencia del hombre y de la naturaleza, pero sin hombre y sin naturaleza. Lo que Hegel relegaba a una nota a pie de página tiene ahora que incluirse en el texto de la filosofía. La filosofía debe comenzar con lo que no es filosofía —la primacía de los sentidos—. Esto se había desarrollado principalmente en Francia y fue un buen remedio para la

metafísica alemana. De modo que el verdadero filósofo tenía que combinar una mixtura de aportes franco-alemanes. En realidad la filosofía de Hegel había abolido la contradicción entre pensamiento y ser, pero siempre dentro de los límites del pensamiento. Quien no renuncie a la filosofía tampoco puede renunciar a la teología, porque la filosofía de aquel es el último refugio, el último soporte racional de la teología. En sus palabras: “La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es el sujeto, el pensar es el predicado*. El pensar procede del ser, más no el ser del pensar. Ser es por sí y a través de sí –ser sólo es dado a través del ser-; ser tiene su fundamento en sí mismo, pues sólo ser es sentido, razón y necesidad, en resumen, es todo en todo –se es, pues no-ser es no-ser, es decir nada, lo carente de sentido-.”(Feuerbach 1976:38) Si traducimos ‘hombre’ por ‘conciencia’, relegamos la nueva filosofía al punto de vista de la antigua; porque la conciencia de la antigua filosofía, separada del hombre, es una abstracción sin realidad, dado que el hombre es conciencia de sí mismo.

Asimismo, *Los principios...* publicados en julio de 1843 están escritos en continuidad con las *Tesis* y aún de forma más detallada. Esta versión más profunda que la anterior consiste en un criticismo de las filosofías pasadas, en la que comienza demostrando que la esencia de la filosofía especulativa es exactamente la misma que la de la teología, sólo que ha sido racionalizada. Mientras en el teísmo Dios es un ser existente más allá de la razón, en la filosofía especulativa la razón se ha convertido en Dios y en consecuencia en sujeto. Los filósofos antiguos decían que solamente lo racional era lo verdadero y real, mientras que el filósofo nuevo dice que solamente lo humano es verdadero y real; porque solamente lo que es humano es racional, y el hombre es la medida de la razón. Ciertamente, en estos textos cuando Feuerbach habla de hombre no alude al individuo, porque la esencia del hombre está contenida en la comunidad: “El hombre particular *para sí* no tiene la esencia del hombre *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante*. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre.” (Feuerbach 1976:38)

A pesar de la importancia diferencial (1) que distintos autores atribuyen a uno u otro escrito, lo cierto es que ambos han tenido una influencia considerable en las reflexiones de Marx, visibles de manera bastante clara en sus textos: “*En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*” y “*Sobre la cuestión judía*”, publicados ambos en los *Anales Franco-Alemanes* entre mediados de 1843 y 1844. Tanto es así que la crítica a Hegel comienza haciendo explícita referencia al problema religioso: “La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”.(Marx 1982c:491) Este inicio es por demás ilustrativo de la explícita referencia al trabajo previo de Feuerbach. La referencia es importante y demostrativa a la vez, porque plantea de manera sumamente clara la matriz de análisis en que trabaja Marx, cuya prolongación se va hacer efectiva en los *Manuscritos*. Así continúa: “El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el *hombre hace la religión*, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosometimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*.”(Marx 1982c:491) La orientación de Marx se halla pues en cierta forma a la sombra del idealismo alemán que coloca a la conciencia y a la autonomía humanas en la cumbre del universo. En realidad, el último estadio de esta recuperación de la autonomía y de la autoafirmación de la conciencia es una especie de ateísmo idealista, puesto que la autoconciencia humana es el centro de esta reafirmación del ser humano. En estos términos Marx expresa una cierta antropología idealista, que luego en *La ideología alemana* criticará como ideológica.

La crítica de Marx se apoya en un ataque a la filosofía política hegeliana entendida esta como una filosofía especulativa del derecho, en la cual pensamos desde la idea del Estado hacia sus componentes. Para Marx este será un modelo de pensamiento invertido, un movimiento que va desde la idea a la realidad y no desde la realidad hacia la idea. El método de Marx está muy cerca del que aplicó Feuerbach a la religión: es un método reductivo, una reducción del mundo abstracto de la representación y del pensamiento, a su base concreta, empírica. La reducción opera –como afirma Ricœur– con una “inversión de la inversión puesto que procede tomando todas esas entidades que fueron falsamente proyectadas hacia arriba –lo eterno, lo lógico, lo trascendente, lo abstracto, lo divino–y reduciendo estas proyecciones a su base

inicial.” (Ricœur 1994:70) En tanto que en la realidad la humanidad es el sujeto y lo divino es el predicado —una proyección del pensamiento humano— la religión transforma este predicado divino en un sujeto, en un Dios y lo humano se convierte en un predicado de este sujeto absoluto. El proceso de reducción transforma este falso sujeto en el predicado del sujeto real. Para el joven Marx, el problema reside justamente en saber quien es el sujeto real. “Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema de raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo.” (Marx 1982c:497)

1.2 Aspectos generales

La crítica que encontramos en los *Manuscritos* constituye la presentación más acabada del modelo antropológico de herencia feuerbachiana que habíamos observado con anterioridad. Para intentar desgranar este modelo de crítica con detalle, puede resultar útil sondear tres dimensiones fundamentales: (a) el objeto (b) el sujeto (c) el método. En una presentación preliminar nos puede ser útil, una carta de 1843 a Ruge en la que Marx expone de manera muy general este modelo: “Podríamos pues resumir las tendencias de nuestra revista en estas palabras: que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones. Es esta una labor por el mundo y para nosotros. Sólo puede ser el resultado de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión*, y nada más. Para hacerse perdonar sus pecados, a la humanidad le basta con explicitarlos tal y como son.” (Marx 1982b:460 *itálica en el original*)

Este breve reconocimiento de intención, aunque expresado raudamente en su forma epistolar, nos puede ayudar a introducir el análisis de forma más detallada. La humanidad representa para Marx el sujeto que realiza la experiencia desde todo el curso de la historia y que ahora se encuentra en condiciones de comprenderse a sí misma. La conciencia crítica que se enarbola en un *nosotros*, es la rúbrica de una época que se encuentra habilitada para alcanzar su auto comprensión. De lo que se trata es de explicar y enunciar los hechos como realmente son. La exposición de los acontecimientos por lo que son, constituye el contenido manifiesto de la explicación que permite su remisión como ‘pecados’. Es fundamental ver aquí que la explicación no difiere del orden del enunciado, del testimonio. Como afirma Rancière, aquí la crítica puede entenderse como una particular forma de *lectura* (Rancière 1974:34). Se trata de comprender el verdadero (real) desarrollo de los hechos, y para ello es necesario dar con un modo de acercamiento, es decir un tipo especial de interpretación. Esta lectura se distancia del enunciado común, porque en su profundidad se topa con una contradicción. La forma general de esta contradicción es el fenómeno de la *alienación*, su forma específica la alienación en el trabajo.

Su enunciación supone el reconocimiento de una inversión. Es la inversión del trabajo en una entidad ajena, extraña a él, aparentemente trascendente: la propiedad privada. En otras palabras, el hombre expresa sus predicados que constituyen su esencia en un objeto externo. Con la alienación, ese objeto se enajena. La esencia del hombre pasa a constituirse en un ser ajeno. Asimismo, ese ser ajeno —sólo formado por la esencia alienada del propio hombre— se ubica como verdadero sujeto, ubicando al hombre frente a sí mismo como su objeto. La alienación, el ser propio del hombre, existe sólo en forma de su ser ajeno, lo humano existe en la forma de lo inhumano, la razón en forma de la ‘sin razón’.

Así se plasma el soporte de la contradicción que la crítica vislumbra. La identidad de la esencia del hombre y su existencia como forma ajena constituye los términos de esta contradicción. En consecuencia, la contradicción toma cuerpo sobre la base de la escisión de un sujeto consigo mismo. La articulación del discurso crítico se monta precisamente en considerar a la contradicción como *escisión*. Esta lógica retrata en otros términos la enunciación que Feuerbach le profiriera a la religión. Sin embargo, y a pesar de las distancias que supone tener como centro los enunciados más generales de la economía política, Marx apelará reiteradamente en los *Manuscritos* a la utilización de imágenes religiosas como formas de comprender por analogía el contenido de sus conclusiones.

La contradicción se expresa de una forma particular. En la escisión del hombre con su esencia se da una división. Las diversas formas de manifestación de la experiencia humana adoptan

cada una, una realidad autónoma. De allí que la contradicción siempre se presente como una contradicción específica al interior de cada esfera particular. Cualquier enunciación de la contradicción que no se atenga a esta forma particular es un enunciado unilateral, parcial. El trabajo de la crítica es trasponer la contradicción particular a su forma general. Esta operación se resume en la idea de *humanización* (*Vermenschlichung*). Interpretar la contradicción en su forma general es darle su significación humana, es decir establecer cómo se produce esta separación del hombre y su esencia. La crítica da con el sentido humano, cuya manifestación es la contradicción particular separando a partir de ella su forma general. La transformación por la cual la esencia subjetiva del trabajo queda abolida y perdida frente a un poder que parece gobernar la existencia humana se convierte en el paradigma de todos los procesos similares. Reiteramos: algo humano se ha invertido en algo que parece exterior, superior, más poderoso y a veces hasta sobrenatural. Esta idea de escisión / inversión recuerda el concepto feuerbachiano de vaciamiento del individuo en el trabajo divino y humano que se convierte a su vez en el poder ajeno del dinero. En cierta medida, cada tipo de alienación estaría reflejado y reforzado por otro tipo. Ese es justamente el trabajo que la crítica puntualiza en términos de forma particular y general. Veamos un ejemplo.

Marx en *La cuestión judía*, critica a Bauer la forma en que planteó el problema de la emancipación de los judíos. Para éste la relación se reduce simplemente a la relación entre el Estado cristiano y la religión judía. Lo que Marx observa es que no considera al Estado en su forma general sino en su forma particular. En consecuencia, a partir de esto realiza el pasaje de la contradicción Estado / religión particular, a la contradicción Estado / presupuesto del Estado, la cual nos lleva a pensar la que se observa básicamente entre Estado y propiedad privada. Aquí es donde damos con la contradicción profunda: el hecho de que la esencia del hombre exista fuera de éste en el Estado.

Al explicitar el sentido profundo de la contradicción, Marx se aproxima a un (re)descubrimiento de cierta unidad originaria: es la unidad del sujeto y su esencia. Es aquí, si recordamos, donde se localiza el concepto feuerbachiano de *verdad*, entendido justamente como esta unidad del sujeto con su esencia. Esta idea de verdad nos sitúa en un discurso opuesto al discurso especulativo. Este se caracteriza como un discurso abstracto. El concepto de *abstracción*, en la crítica antropológica, es el lugar de lo que se halla *separado*. La abstracción se produce cuando la esencia humana se encuentra separada del hombre, sus predicados se hallan montados en un ser ajeno. El pensamiento especulativo parte de esta misma abstracción, de esa separación de la unidad originaria; en este sentido, el predicado existe separado del sujeto. Sin embargo, la escisión originaria es al mismo tiempo la constitución de una nueva unidad, en beneficio de ese ser ajeno en el que está alienada la esencia del sujeto. Así nos lo recuerda doblemente Feuerbach en las *Tesis*: de manera análoga a como los teólogos, partiendo de la división entre el hombre y su esencia alienada en Dios, hacen de Dios el verdadero sujeto, del mismo modo la filosofía especulativa —la filosofía hegeliana— parte del pensamiento separado de su sujeto, el hombre, para constituir a partir de él la Idea abstracta, verdadero sujeto de la experiencia.

La abstracción, en tanto instrumento de pensamiento, se halla por completo descalificada. Todo pensamiento que se conduce por abstracciones científicas es acusado de mantener la separación de los momentos abstractos de la experiencia humana.⁽²⁾ Nos hallamos, pues, frente a distintos niveles discursivos que la crítica ha puesto de manifiesto. En primer lugar, existe un discurso que se conserva en el nivel de los *fenómenos*, es decir, un discurso que no capta más que el aspecto particular de la contradicción. En segundo lugar, tenemos dos críticas que hacen referencia a la esencia: uno que se reconoce como *especulativo* a partir de asumir como premisa la abstracción, el otro *crítico*, por lograr penetrar en la esencia verdadera después de reconocer la forma general de la contradicción. Debemos ver ahora, como piensa Marx este modelo en el nivel de la economía política.

1.3 El horizonte de la economía política

Aquí nos vamos a concentrar en sólo una dimensión de los *Manuscritos*. La economía política es para nosotros el punto de referencia para analizar la crítica. Sin embargo, Marx no trabaja en exclusividad la economía política y es por ello que no define su concepto. La economía política aparece en este discurso como elemento más de una crítica de las diferentes materias

que más tarde mostrará en su encadenamiento para demostrar en que forma el pensamiento especulativo utilizó estos elementos para formular sus construcciones.(Marx 1982a:557)

La economía política no aparece aquí en el lugar de un fundamento o como una última instancia. En una primera aproximación podemos decir que la economía política, el derecho, la moral, la política, son vistas sólo como esferas diferentes de la experiencia humana. La realidad económica, aparece sólo como una de los tantos ámbitos que expresan, cada cual a su manera, el desarrollo y la alienación de la esencia humana. Sin embargo, esta primera afirmación del prólogo de los *Manuscritos*, se contradice en parte en el 3º manuscrito, donde Marx declara que la alienación económica es la alienación de la vida real (a diferencia de la alienación religiosa que solamente transcurre en la conciencia). En consecuencia, la supresión de la alienación económica, supone la eliminación de todas las demás alienaciones. Sucede que la economía llega a envolver todas las relaciones del hombre con la naturaleza (ejemplificado en las categorías de producción y de consumo) y todas las relaciones de los hombres entre sí (ejemplificado en el concepto de cambio). Sin embargo, ya sea por carencia o por exceso Marx no constituye un dominio propio de la economía política.

La misma situación encontramos del lado del discurso. En los *Manuscritos* el problema de la economía política como discurso con pretensión científica realmente no se plantea. Marx habla en realidad en el 2º manuscrito de un progreso de la economía política en términos de un gradual cinismo teórico: los economistas confiesan cada vez con mayor sinceridad la inhumanidad de la economía política. Para Marx el orden discursivo no se constituye en un espacio privilegiado sino alcanza el nivel de la esencia. En esta situación, el discurso del economista sólo se adquiere como reflexión sobre los hechos. No hay distancia entre los hechos económicos y la ciencia económica. Marx expresa esta ausencia de un desfase cuando habla del *nivel de la economía política*. Esta expresión designa por una parte cierta fase del desarrollo de la humanidad, fase de desarrollo que se manifiesta mediante fenómenos tales como la competencia, la pauperización, etc. Pero asimismo, también designa el nivel conceptual en que se halla el discurso del economista. En otras palabras, este desfase del que hablamos hace referencia al hecho de que en los *Manuscritos*, ningún concepto económico es criticado como tal. Todos esos conceptos son válidos en el nivel de la economía política. Expresan los hechos de manera adecuada, pero simplemente no los comprenden.

Al igual que el Estado o la religión, la economía política refleja una contradicción, y su discurso es la prueba clara de ese reflejo. No tenemos, para Marx, un discurso que evidencie errores o contradicciones conceptuales en sí mismos, sino que se nos presenta simplemente como una imagen de la realidad, que en su nivel de enunciación (descriptivo) parece cierto, pero que el análisis se encargará de demostrar porque no lo es. El acercamiento crítico de Marx en este contexto, no disputa con sus adversarios en un espacio analítico donde las categorías que ellos utilizan son erradas o incoherentes. Su análisis apunta a buscar las contradicciones que en ese discurso se plantean en un nivel esencial. Así como el Estado era el reflejo de las contradicciones de la sociedad civil, la economía política es otro sitio privilegiado donde (re)aparece la contradicción. Esto es sumamente importante, porque nos permitirá comprender más cabalmente porque la crítica de Marx opera como una inversión o, más específicamente, como una reducción. Esta operación es la que retraduce el discurso a los términos de la esencia verdadera que da cuenta en sí misma de una contradicción.

La crítica no toma lugar en el nivel de los términos de la economía política, a punto tal que presupone sus conceptos sin plantearse una reflexión en torno a cada uno de ellos. En realidad, la crítica toma al discurso de la economía política en su conjunto y de lo que se trata es de ver más allá de su nivel para dar con la contradicción en su forma general, más allá de sus expresiones particulares. Podemos observar con claridad que la estructuración del discurso se apoya sin hacer mención a una crítica de los conceptos, sino que tan sólo los presupone. Lo que importa es precisar el lugar del discurso en su totalidad y su relación con los hechos para poder captar la contradicción que este encierra. Marx explicita esta diferencia: "La economía política parte del hecho (*faktum*) de la propiedad privada. Pero no lo explica. Capta (*fassen*) el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en realidad, en formas generales y abstractas, que luego rigen para ella como leyes. Pero no comprende (*begreifen*) estas leyes, es decir, no demuestra cómo brotan de la esencia (*Wesen*) de la propiedad privada." (Marx 1982a:595) (3)

El discurso de la economía política sólo aprehende las leyes que manifiestan el movimiento de la propiedad privada, sin comprender en esencia cual es su encadenamiento interno. La función propia de la crítica será lograr esa *comprensión*. Sin embargo, es necesario analizar como procede la crítica, ya que su inicio no puede ser el de la abstracción especulativa. Debe darse pues, en el orden los fenómenos y ese fenómeno es lo que llama un “hecho económico actual”: “El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la desrealización del trabajador, la objetivación se manifiesta como la pérdida y servidumbre del objeto, la apropiación como enajenación, como alienación.” (Marx 1982a:596)

Marx tiene en cuenta el análisis anterior, el de los economistas británicos, en especial el de Adam Smith. Les reconoce un descubrimiento central: la riqueza se crea, no por la fertilidad del suelo, como habían sostenido los fisiócratas, sino por el trabajo humano. El *faktum* del que parte Marx es la pauperización del obrero que se vuelve cada vez mayor a medida que aumenta la cantidad de riquezas producidas. El análisis demuestra que este hecho está expresando algo: expresa una esencia. El empobrecimiento progresivo del obrero es el proceso cuya forma general y humana es la *alienación*. De esta forma el hecho económico manifiesta un cierto tipo de elaboración que le permite revelar su sentido oculto. Bajo el enunciado de los hechos económicos se emplaza la crítica antropológica que expresa el proceso de la alienación.

Si recordamos la matriz que plantea la enunciación feuerbachiana, teníamos que el hombre produce a Dios, es decir, que objetiva en Dios los predicados que constituyen su esencia. Ahora, cuando se dice que el obrero produce un objeto, se parte del concepto de producción, pero la transposición que ejerce la crítica permite pensar la relación en el vínculo que se entabla entre el obrero y su producto, de la misma forma que en el contexto religioso teníamos la relación de Dios con el hombre. Dadas las cosas de esta forma, la actividad productiva es identificada con la actividad genérica (actividad del hombre en cuanto con ella está afirmando su propia esencia) y el objeto producido con la objetivación del ser genérico del hombre. El hecho de que ese producto aumente las posibilidades de enriquecimiento del capitalista aparece como la consecuencia manifiesta de la alienación, aquel en que el hombre deviene objeto de su objeto.

La economía británica ha hecho un descubrimiento que sin embargo no por ello deja de presentarse como contradictorio. La economía política sostiene que el trabajo humano, la industria humana, es lo único que genera toda la riqueza, todo el capital, pero lo cierto es que el capital contrata mano de obra humana y la despide. Esta es para Marx la gran contradicción en que incurre el discurso de la economía política: no existe nada sagrado en la propiedad, en tanto la propiedad es mero trabajo acumulado. El análisis del proceso de enajenación es la respuesta que Marx ofrece a la economía política británica en lo tocante a la contradicción entre la teoría de que el trabajo es la fuente de la propiedad y la teoría de que el trabajo es el poder que tiene el dinero sobre el trabajo.

Si volvemos al paralelismo del modelo de la crítica, tenemos que se proyectó sobre la relación obrero-producto el esquema de la alienación religiosa. En la enajenación religiosa ciertamente existe una adecuación entre el hombre y su producto. La figura de Dios no se encuentra hecha más que de los predicados del hombre. En consecuencia, es un objeto en el cual el hombre puede reconocerse, siendo que el fin de la alienación aparece de manera lógica como la reanudación por el hombre de lo que había objetivado en Dios. El objeto producido por el obrero aparece así como el objeto feuerbachiano, como la objetivación de la esencia propia del hombre.

Recapitulando, lo que revela el análisis de Marx es, por lo tanto, que la inversión tomada como un “hecho” por la economía política es en realidad la pérdida de la esencia humana. Aquello que debería ser la objetivación —la esencia— del trabajo humano aparece en la economía política como la pérdida —el extrañamiento— de su realización. Los “hechos” de la economía política pierden significación sin los puntos de vista que ilumina la crítica. Marx comprende mejor su análisis al comparar lo que ocurre en la alienación del trabajo con lo que ocurre en la

religión. Marx emplea la religión como una metáfora, como una de las formas particulares en que se expresa la forma general de la alienación. No sostiene que lo que ocurre en la religión proceda de lo que sucede en el trabajo: sencillamente afirma que los dos procesos son o pueden ser paralelos. Ambos procesos comparten la imagen del extrañamiento, ya se trate del extrañamiento en lo divino, ya se trate del extrañamiento en el capital.

El discurso de la economía política es releído por Marx en la forma general que le permite una crítica antropológica. Es otras palabras, cada uno de los términos que la sostienen son pasibles de ser traducidos a una expresión que da cuenta de la contradicción fundamental: la escisión de la esencia y el sujeto. Por esta razón habla Marx de concepto (*begriff*) de trabajo alienado que se halla tras la noción de propiedad: “Y así como analizando el concepto de trabajo enajenado, alienado, obtenemos el concepto de propiedad privada, con ayuda de estos dos factores podemos desarrollar todas las categorías de la economía política y en cada una de ellas, por ejemplo, el chالaneo, la competencia, el capital, el dinero, nos encontramos de nuevo con una determinada expresión, ya desarrollada, de estos primeros fundamentos.” (Marx 1982a:604)

El *begreifen* de Marx, consiste en descubrir el lenguaje profundo que se mantiene bajo el enunciado económico. Este movimiento del concepto que advierte el encadenamiento de los hechos es la enunciación del lenguaje que *comprende* la experiencia humana. El desarrollo de esta comprensión ha dado pie al descubrimiento de la contradicción fundamental: el hombre se pierde a sí mismo en su objeto; se produce la separación de sí mismo, por consiguiente este cuadro queda conformado por la alienación de la esencia humana en el movimiento de la propiedad privada.

Sabemos pues como continúa esta reflexión en los *Manuscritos*. El “hecho” de la economía política ha sido analizado. Teníamos que el trabajo alienado aparece primero como una consecuencia de la propiedad privada pero el análisis ha demostrado que en realidad es ésta última una consecuencia del trabajo alienado. Nos enfrentamos al problema del origen de la alienación del trabajo: o bien la alienación es un mero accidente o bien la alienación es un proceso necesario, inherente al desarrollo de la humanidad. Para ello resta indagar a cerca de cómo es que los seres humanos llegan a enajenar su trabajo. Marx traslada la atención desde el análisis de la esencia humana hacia la cuestión de la historia. Las implicancias de su descubrimiento según el cual la enajenación es un movimiento, el movimiento de la propiedad privada, lo enfrentan con la necesidad de transformar un concepto en una fuerza histórica.

En el 3º manuscrito volvemos a encontrar el mismo basamento conceptual que en el 1º. La economía política inglesa redujo la propiedad privada al capital, que es en realidad el trabajo, es decir un factor subjetivo. Las primeras líneas de este manuscrito resumen el análisis del anterior. Sin embargo, aquí contamos con algunas afirmaciones que nos permiten establecer una caracterización de conjunto de la matriz lógica con que Marx emplaza la crítica en estos textos. Permítasenos citar *in extenso*: “La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad que es para sí, como *sujeto*, como persona, es el *trabajo*. Se comprende, pues, que sólo la economía política que reconocía como su principio el *trabajo* – *Adam Smith*—y que, por tanto, ya no veía en la propiedad privada solamente un *estado de cosas* exterior al hombre; que sólo esta economía política, digo, hubiera de considerarse como un producto de la *energía* y el *movimiento* reales de la propiedad privada (es el movimiento independiente de la propiedad privada hecho conciencia, la moderna industria.) como un producto de la *industria moderna* y que, por otra parte, haya venido a acelerar y a exaltar la energía y el desarrollo de esta *industria*, al convertirla en un poder de la *conciencia*.” (Marx 1982a:612)

La palabra conciencia aquí asume la fuerte significación que posee en toda la filosofía alemana, en este caso como centro de la producción. En cierta forma, Marx deja traslucir que la conciencia es el centro de referencia de toda existencia. Este acento no es circunstancial y tiene directa vinculación con el hegelianismo. Para nosotros es importante su mención porque pone en evidencia nuevamente el vector antropológico que sostiene la crítica. La riqueza es el resultado del despliegue de las fuerzas humanas. Ella representa la humanización del mundo sensible que fue posibilitada por la alienación. Es decir, el proceso por el cual los objetos naturales del mundo se convirtieron en objetos humanos, que constituyen un mundo donde el

hombre tendrá posibilidades de encontrarse y reconocer su propia esencia, esa esencia alienada que como forma de trabajo alienado constituyó su riqueza.

La pérdida del sujeto económico en el desarrollo de la propiedad privada pone en evidencia la aparición del verdadero sujeto del movimiento, es decir la *humanidad*. Con el capitalismo, se abre paso el desarrollo de la esencia humana. El verdadero impulso de la historia es la esencia humana, en tanto que el momento de la riqueza es aquel en que la humanidad podrá recuperarla reconociéndose a sí misma en el mundo sensible. En el discurso de la economía política se expresa la esencia subjetiva de la riqueza, el trabajo. Reconoce la esencia del hombre como esencia de la riqueza, pero no conoce la alienación de dicha esencia, no logra comprender que el trabajo fuente de toda riqueza es el trabajo alienado. Lo que conoce la economía como esencia de hombre es solamente su esencia alienada.

El modelo de la crítica que encierra los *Manuscritos* se posiciona a partir de las posibilidades de develar desde el discurso otro orden discursivo reconocido como falso. Se trata de traducir en la enunciación, el nivel profundo que supera la mera descripción (el discurso de la economía política) para reconocer la esencia de los hechos como realmente se suceden. La esencia del hombre en el capitalismo es igual al ser del hombre enajenado. La solución de esta realidad remite a uno de los términos. En la esencia del hombre separada del sujeto humano está dada la causa de la contradicción y la solución de la ecuación. Como habíamos dicho anteriormente, se entiende porque la crítica en esta exposición constituye una forma particular de lectura. Es una traducción de un discurso a otro, dentro de la economía política se halla contenida una dimensión antropológica que comprende el nivel esencial de los sujetos. Ese es el nivel en que recalca la crítica y le permite sostenerse como tal. Para este joven Marx, todos los enigmas aparentemente “objetivos” deben reducirse a procesos subjetivos. En cierta forma, todo queda contenido en la relación de una persona con otra. Esta dimensión subjetiva es la que le permite afirmar en el 1º manuscrito: “En el mundo real de la práctica, la autoenajenación sólo puede mantenerse a través de la relación práctica con otros hombres. El medio empleado por la enajenación es, a su vez, un *medio práctico*.” (Marx 1982a:602-603)

Marx equipara a lo práctico todo el proceso que se manifiesta como la obra de los seres humanos, incluso el extrañamiento de éstos. El concepto de lo práctico es ampliado hasta que abarque incluso, no sólo las simples acciones sino la generación de todo proceso de objetivación y extrañamiento. Por ello insiste en que podemos transformar algo que es obra nuestra. Si la alienación es obra nuestra, también es obra nuestra la abolición de la alienación, temática que constituye el centro del 3º manuscrito.

Lo fundamental de esta matriz es que Marx pone en evidencia una paradoja en la que se ve envuelta la conciencia de los hombres. El extrañamiento se convierte en un medio en el cual el hombre crea sin darse cuenta de que está creando. Aquello que hace por obra del extrañamiento es oscuro para sí mismo y por eso debe ser puesto al descubierto. Es necesario descubrir, dice Marx, el acto de creación y de ocultamiento que es la economía política misma. La solución expresa ecos profundamente hegelianos. Como recuerda Hegel en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, “La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición (*Darstellung*) de la filosofía misma.” (Hegel 1966:9) El vocablo *Darstellung* será utilizado profusamente en *La ideología alemana* para dar cuenta de la verdadera intención con que se proyecta la crítica. Se trata de evitar que el conocimiento decaiga en las oscuridades y falsedades de las representaciones (*Vorstellungen*). Lo que debe hacer la razón a diferencia del mero entendimiento —si se nos permite el hegelianismo—, es lograr una auténtica presentación del mundo. Es decir, conocer la verdadera esencia de los fenómenos que la conciencia, producto de la alienación no permite. Es el sujeto, el que no reconoce de manera clara la realidad (4), y los acontecimientos que en ella se producen de la manera en que se producen. Este modelo del joven Marx, ciertamente se alterará con el desarrollo de su crítica científica de la economía política. Ya no se trata simplemente de distorsiones en la forma en que percibimos el mundo, sino que algo en esa manifestación del mundo se muestra por sí mismo de una forma diferente a como verdaderamente es. Claro que para ello es necesario que hurguemos en el contexto que proponen los enunciados de *El Capital*.

2. La crítica en *El Capital*

2.1 El punto de partida de la crítica

El punto de partida de la ciencia constituye para Marx un aspecto de fundamental importancia. Así lo demuestra en la Introducción de 1857 y así lo confirma habitualmente en *El Capital*. Es lógico pensar que en su intento de realizar una reconstrucción completa de la economía política comprendiera la necesidad de tener claro el camino que iniciaba. Las reflexiones en torno al método, que introducen los *Grundrisse* nos aportan algunos tópicos de fundamental importancia para nuestro análisis. Las tres dimensiones en torno a las cuales vamos a reflexionar son: a) la *abstracción* de las determinaciones, b) el *ascenso dialéctico* de lo abstracto a lo concreto, la construcción sintética de todo concreto, c) el problema de las *categorías*. En estas formulaciones generales seguimos los lineamientos expuestos por Dussel (1985)

La cuestión de la abstracción atraviesa toda la reflexión de Marx sobre el método y por ello es necesario dedicarle cierta atención en el comienzo del análisis. El punto de inicio está dado por “lo real y lo concreto”, es decir, lo que se halla supuesto en toda investigación. De esa primera aproximación tenemos —real concreto— una *primera representación*, o si se quiere, una representación caótica. Aunque inicial y confusa, este primer acercamiento revela una primigenia forma de conceptuar. Para Marx, lo conocido no puede confundirse con lo real, que guarda siempre una exterioridad de todo posible conocer. Esto es en rigor, una de las tantas acusaciones que profiriera contra el idealismo en general y Hegel en particular: “De aquí que Hegel cayera en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento concentrado en sí mismo, que se profundiza y se mueve por sí mismo ...” (Marx 1985a:16) Para Marx es central distinguir claramente entre lo real y lo pensado. A diferencia de Kant, para Marx la *representación* (*Vorstellung*) es un acto de cognición de corte provisorio, inicial, con sentido pero sumamente confuso, caótico. Sin embargo, es necesario, porque a partir de éste, comienza el proceso de la abstracción como momento analítico: “En el pensamiento aparece, por tanto, como un proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida, a pesar de que es el punto de partida real y también, por tanto, el punto de arranque de la intuición y la representación. Por el primer camino toda representación se evaporaría en [pura] determinación abstracta; por el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por vía del pensamiento.” (Marx 1985a:16)

El proceso de abstracción es analítico, en tanto que separa de la ‘representación plena’ uno a uno sus múltiples contenidos; separa una parte del todo para considerarla como todo. Esto es lo característico de la capacidad de conceptuar, es la esencia del proceso de abstracción como facultad intelectual. Así, la abstracción separa analíticamente, como objeto o como contenido produciendo una ‘determinación abstracta’. La ‘determinación’ es un momento real de la cosa, pero en tanto ese momento logra abstraerse, es ahora un concepto que en cierta forma ‘reproduce’ lo real.

El análisis o investigación de las determinaciones, ya sean simples o complejas constituyen el primer momento del método teórico para Marx. La mera representación es un nivel anterior al conocimiento, o si se quiere, es una expresión del conocimiento cotidiano, precientífico. En consecuencia, una vez que las determinaciones abstractas han sido ‘fijadas’, se parte de lo abstracto y se construye la totalidad concreta que se mantendrá como abstracta hasta el momento de retorno o de contacto con la realidad estudiada. De esta forma, tenemos que la abstracción parte de la representación y llega a la determinación abstracta. El tránsito dialéctico se inicia en la determinación abstracta y construye de forma sistemática una totalidad. “Lo concreto es concreto porque constituye la síntesis de muchas determinaciones y, por tanto, la unidad de lo múltiple.” (Marx 1985a:16)

Cuando Marx reflexiona en torno a la producción, la distribución, el intercambio y el consumo, concluye que aunque no son idénticos “son todos miembros de una totalidad. Distinciones dentro de una unidad.” (Marx 1985a:14) El movimiento de la reflexión dialéctica es por ello un momento del pensar en general, por el cual el “método se eleva de lo abstracto a lo concreto”. Si seguimos uno de sus ejemplos, tenemos que para comenzar a construir las relaciones mutuamente constitutivas de la producción con el consumo primero, con la distribución

posteriormente, y por último con el intercambio, se construye un todo donde las cuatro determinaciones constituyen una nueva totalidad con mutuas codeterminaciones.

Este proceso gradual recorre un doble movimiento. Por un lado, el manejo de las determinaciones y su relación mutua, su codeterminación. Por el otro, se conforma con ellos una nueva totalidad que adquiere autonomía. En este nivel, se redefine la visión de lo que antes simplemente se consideraba como opuesto o diferente y se lo comprende a partir de la 'unidad' que lo explica. La totalidad construida es lo complejo. Lo simple es la determinación como por ejemplo el trabajo, la necesidad, el valor de cambio. Sin embargo, una vez elaboradas estas 'totalidades construidas', dice Marx, es necesario emprender el camino de retorno para poder dar cuenta de la totalidad concreta histórica y real. Pero en este caso, enfrentados a una totalidad conocida y explicada, se trataría de un nivel de complejidad de mayor cuantía que la totalidad construida inicialmente.

Este cuadro rápidamente bosquejado, pone en evidencia las intenciones de Marx de escapar de las consecuencias más nefastas desde el punto de vista del conocimiento que podrían generar un apego fiel tanto al empirismo como al idealismo en sus versiones ingenuas. En este contexto, y a diferencia de la matriz expuesta en los *Manuscritos*, el discurso de la economía política, aquí es tratado no en conjunto, sino en el detallado análisis de sus categorías. En realidad Marx no define en esta introducción lo que entiende por *categoría*, dado que aparece en el texto como un concepto conocido. Sin embargo, la exposición adquiere una relevancia sustantiva en tanto se expresa como continuadora de aquella iniciada en la *Miseria de filosofía*, en su crítica a Proudhon. La consideración de Proudhon es importante a los fines de poder matizar la imagen habitual que pone a Marx en un enfrentamiento constante con el espectro de Hegel. En realidad, las críticas expuestas en esta introducción se hacen tan extensivas al filósofo alemán como al pensador francés.

El problema que genera la disputa con Proudhon reside un error fundamental de éste: el francés independiza completamente el orden del tiempo de la sucesión de las ideas. Marx concuerda con Proudhon (separándose de Hegel) en que es necesario no confundir el origen y sucesión histórica (orden fáctico) con el origen y movimiento lógico del pensamiento (orden categorial). No obstante, donde Marx critica a Proudhon es cuando afirma que el orden de las categorías no sigue un puro orden lógico, sino un orden real, pero no histórico-genético, sino el orden esencial de la sociedad burguesa.(5)

Marx no supone que el orden de las categorías o el orden del pensar produzcan la realidad, como sí lo entendía Hegel. Tampoco supone que la realidad se manifiesta tal cual es, claramente como representación plena, como sucede con el empirismo. Sin embargo, no por ello se ha de confundir el orden del pensamiento (conjunto de categorías) con el orden de los acontecimientos. En este sentido lo dicho por Proudhon tiene pertinencia. Pero ello no supone —y aquí el francés se equivoca— que ambos ordenes deban hallarse por completo separados. En otras palabras, Marx no puede acordar con un análisis que supone que el orden del pensamiento es pura consecuencia de los movimientos del pensar. Pero tampoco acuerda con que el orden categorial reproduzca la sucesión de la historia, es decir, que las categorías más antiguas tendrían una aparición anterior a las más modernas, en un orden cronológico. En última instancia, como reconoce Dussel, para Marx, "el orden de las categorías (orden del pensar teórico, que surge de la realidad pero no se confunde con ella) debe estar determinado por su posición sincrónica y esencial en la moderna sociedad capitalista."(Dussel 1985: 56) En consecuencia, lo que tenemos es que la realidad es reconstruida en un orden abstracto que surge de esa misma realidad y no del mundo de las ideas. No obstante, la realidad a la cual el orden de categorías hace referencia es la totalidad concreta, con sus múltiples determinaciones.

La moderna sociedad burguesa es lo real y como tal es el punto de partida de la abstracción. En lo real, las determinaciones son momentos de su existencia, formas de ser de la misma sociedad. Como abstractas que son, son producto del proceso de separación analítico. De esta forma, las determinaciones abstractas en tanto definidas, constituyen 'conceptos' y son 'instrumentos' en cuanto operan como categorías. El ordenamiento que manifiestan las categorías entre sí es el mismo orden real que guardan las determinaciones como momento de la realidad en la sociedad burguesa. Justamente, al ser este tipo de sociedad la más compleja,

el proceso de su estudio, le permite develar la realidad de sociedades que la antecedieron. “La anatomía del hombre nos da la anatomía del mono”. A la vez, es esencial no creer que la estructura de la sociedad burguesa puede confundirse con el “orden natural” de la economía válida para todas las épocas.(Marx 1985b:128) Por tanto, las categorías son así, elementos o mediaciones de elaboración y explicación, que sostienen la articulación del método en su exposición.

Las consideraciones sobre el punto de partida de la crítica, adquieren una relevancia esencial en dos dimensiones de su análisis. En primer lugar, la centralidad de la comprensión del carácter bifacético del trabajo que permite exponer a Marx una serie de precisiones conceptuales con referencia a la categoría de valor (sustancia, magnitud y *forma* del valor). En segundo lugar, el vínculo íntimo que guardan estas observaciones con el análisis del llamado fetichismo de la mercancía. En este doble nivel es donde se juega el fundamento de la distinción entre modelo de los *Manuscritos* y la perspectiva que se traza en *El Capital*.

2.2 El valor y la forma del valor

Tal vez en este punto reside uno de los aspectos centrales que distinguen a Marx de sus contemporáneos y predecesores. Si bien la economía clásica había alcanzado a reconocer que tras el valor de una mercancía sólo se halla trabajo acumulado (forma en que Smith pone un final definitivo a la disputa con la escuela de los fisiócratas) sin embargo no repara en un aspecto sumamente importante. Aunque la sustancia del valor y la magnitud fueron temas que los economistas clásicos abordaron, ninguno de ellos trató con precisión la forma del valor. La trilogía en que Marx descompone el análisis del valor (sustancia, magnitud y forma) le permite dar un paso adelante. Los economistas clásicos detrás del valor lograron ver el trabajo, Marx mostró que las relaciones de trabajo entre los sujetos y el trabajo social adoptan necesariamente la forma material del valor de los productos del trabajo en una economía mercantil. Mientras los clásicos estudiaron el contenido del valor, Marx reflexionó sobre todo en la “forma del valor”, es decir, el valor como expresión material de las relaciones de trabajo entre las personas y el trabajo social (abstracto).

En *El Capital* señala que el razonamiento de la economía clásica procede en términos de *disolución*. La economía clásica disuelve las formas fijas de la riqueza, instaurando una diferencia entre la diversidad de las formas fenoménicas y la unidad interior de la esencia. Así David Ricardo, uno de sus máximos exponentes, sólo reconoce la sustancia y la magnitud del valor sin reparar en la forma que este asume. Se contentó simplemente con alcanzar un retorno a la unidad (a diferencia de la economía vulgar) en el cual la disolución de las formas fijas en sí mismas se asumía como solución al problema del valor. Como reconoce el propio Marx: “Es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera imperfecta el valor y la magnitud de valor y ha descubierto el contenido oculto de esta forma. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo.” (Marx 1998a: 99)

La cuestión crítica es la problematización de la relación contenido-forma. Para Ricardo el valor es trabajo. En realidad poco importa la forma en que aparece esta sustancia. Para Marx, en cambio, el trabajo se presenta (*Darstellung*) en el valor, reviste la forma del valor de las mercancías. El problema real no es penetrar hasta el “núcleo oculto” de la mercancía —la determinación del valor que tiene por la cantidad de trabajo consumido en la producción de la misma— sino explicar por qué el trabajo asumió la forma del valor de una mercancía, por qué el trabajo sólo puede afirmar su carácter social sólo en la forma-mercancía de su producto.(6)

Si seguimos las formulaciones de Marx, podemos ver la distancia con Ricardo a partir de la siguiente ecuación: x mercancía A = y mercancías B. Para este último, la sustancia del valor de A es igual a la sustancia del valor de B. Por el contrario, Marx muestra en realidad que la ecuación se halla formulada en otros términos. Uno de ellos figura sólo como *valor de uso*, el otro sólo como *valor de cambio* o *forma del valor*. En consecuencia nos encontramos frente a la igualación de los siguientes términos: forma de valor de A = forma natural de B. La mercancía B presta su cuerpo, su forma natural para la expresión de valor de A. El valor, así,

debe tener su forma de existencia en la forma natural de B. Estos son los términos en los cuales Marx desafía a Samuel Bailey afirmando lo equivocado de suponer una simple identidad del contenido de A y B. Para el economista inglés, el valor no es más que una relación entre dos objetos de la cual –a juicio de Marx– solo no surge más que una confusión: “Los raros economistas que, como Samuel Bailey, se dedicaron al análisis de la forma de valor, no podían alcanzar resultado alguno, primeramente porque confunden la forma de valor y el valor mismo [...]”(Marx 1998a: Cita 17.61)

El problema de Ricardo es justamente la cuestión de la identidad que se desprende de la simple igualación. La igualdad que media entre los dos términos se torna problemática, justamente por las formas absolutamente heterogéneas que vincula. De un lado contamos con un *objeto*, del otro tenemos una *forma que se encarna como valor*. La identidad de los contrarios sólo es posible porque una forma (la forma natural de B) deviene ella misma la forma de manifestación de su contrario: el valor. “La forma relativa de valor y la forma de equivalente son aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez extremos excluyentes y contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor; se reparten siempre entre las distintas mercancías que la expresión del valor pone en interrelación.”(Marx 1998a:60)

Las mercancías no se igualan como simples cosas, ni siquiera como ejemplares de la misma sustancia, sino que se igualan en ciertas condiciones determinadas. Las mercancías sólo se igualan en el mecanismo particular de la *presentación (Darstellung)*. Permítasenos aquí hacer una breve digresión. El vocablo *Darstellung*, como concepto teórico, es utilizado por Marx en reiteradas ocasiones y con distintas intenciones. A diferencia de *La Ideología Alemana* (como ya comentados en la primera parte del trabajo), donde la palabra era empleada como contrapunto de *Vorstellung (representación)*, para deslindar el discurso ideológico del discurso científico, en *El Capital* su utilización se emplaza en un contexto distinto. Ese es el uso al que queremos ahora prestar atención. Sin embargo, debemos hacer antes una aclaración sobre los términos en que habitualmente se traduce el concepto al español. Tanto en algunas traducciones de los *Manuscritos del '44* y de *El Capital* como en los trabajos de Rancière, Althusser y Rubin, entre otros, encontramos traducido *Darstellung* como ‘representación’. Esta traducción puede resultar engañosa y en algunas oportunidades incluso puede trastocar todo el sentido de la formulación marxiana original. El “*sich darstellf*” (7) al que Marx hace referencia, alude a una forma de presentación, una forma de aparición del valor y no una representación. Es decir, no nos hallamos frente a algo que se encuentra en el lugar de otra cosa, sino que nos enfrentamos a algo que tiene directamente un modo determinado de aparición, de existencia.

Si como afirma Marx “el valor de cambio sólo puede ser el *modo de expresión*, o «forma de manifestarse», de un contenido diferenciable de él”(Marx 1998a: texto agregado en la 3ª y 4ª edición.45) (8), en esta expresión hallamos elementos que nos permiten precisar la relación entre contenido / forma que encierra el problema del valor: nos referimos a una relación entre cierta constitución interna y su modo de existencia o *forma de aparición*, lo que Marx llama en alemán *Erscheinungsform*. Esta expresión significa que el valor posee un modo de existencia, forma de aparición (o manifestación) en la forma natural de la mercancía equivalente. Si la expresión de toda forma de valor yace oculta bajo la forma simple del valor, es menester aclarar que es lo que permite esa expresión.

La “forma del valor” es la forma más general de la economía mercantil, en tanto es característica de la forma social que adquiere el proceso de producción en un determinado nivel de desarrollo histórico. Dado que la economía política analiza una forma social de producción históricamente transitoria, la producción mercantil capitalista, la “forma del valor” es un aspecto basal de la teoría del valor de Marx. Como se desprende de los párrafos citados, la “forma del valor” se halla estrechamente relacionada con la forma mercancía, es decir, con la característica básica de la economía contemporánea, dada por el hecho de que los productos del trabajo son generados por productores autónomos privados. Es sólo a través del cambio de mercancías como aparece la conexión de trabajo entre los productores. En tal forma “mercantil” de economía, el trabajo social necesario para la producción de un producto en particular, no se expresa directamente en la forma de otros productos que se cambian por el producto dado. El producto del trabajo se transforma en una mercancía: tiene valor de uso y la “forma del valor” social. De esta forma el trabajo social se “cosifica”, adquiere la “forma del

valor”, es decir, la forma de una propiedad ligada a las cosas y que parece pertenecer a las cosas mismas. Esta «cosificación» del trabajo es precisamente lo que representa el valor. A esto nos referimos diciendo que el valor ya incluye en sí la forma “social” del valor.

La forma del valor es considerada por Marx como una forma de intercambio o una forma social del producto del trabajo, que reside en el hecho de que puede ser cambiado por cualquier otra mercancía si este intercambio está determinado por una cantidad de trabajo necesario para su producción. De este forma la posibilidad del intercambio mismo está signada por el contenido de trabajo que encierra las mercancías. Pero ¿cuál es el tipo de trabajo que sostiene esta igualación? Aquí es donde el aporte de Marx es completamente innovador. Nos referimos claro está a la noción de trabajo abstracto. Veamos pues como se inserta esta categoría en relación con el valor.

En el acto de igualación (aparentemente paradójico) entre dos mercancías cualitativamente distintas, algo habilita su equiparación. Sus características son disímiles y los trabajos que le dieron existencia también lo son. Sin embargo, si hacemos abstracciones —dice Marx—de todas sus peculiaridades obtendremos una cualidad propia a ambas como es ser el producto de un gasto de fuerza particular cuya forma de medición (en última instancia de equiparación) es el tiempo socialmente necesario para su producción. Sin embargo, si consideramos al trabajo abstracto simplemente desde este punto de vista, corremos el serio riesgo de equiparlo con una simple cualidad fisiológica: es decir el mero consumo de energía vital que se hace acto a través de los músculos, tejidos, nervios, etc. que el cuerpo humano moviliza para desarrollar la actividad laboral. El propio Marx advierte: “Si decimos que las mercancías, en cuanto valores, no son más que mera gelatina de trabajo humano, nuestro análisis las reduce a la abstracción del valor, pero no les confiere forma alguna de valor que difiera de sus formas naturales. Otra cosa ocurre en la relación de valor entre una mercancía y otra. Lo que pone de relieve su carácter de valor es su propia relación con la otra mercancía.”(Marx 1998a:62)

Si bien es cierto que para poder pensar el trabajo abstracto como categoría, debemos abstraer todas las peculiaridades de los trabajos concretos, a su vez es necesario considerar otro aspecto íntimamente ligado. La posibilidad de abstracción sólo es posible a partir de comprender la posibilidad de igualación de los distintos trabajos, dado que es a partir de ella como podemos advertir esa cualidad común que justamente viabiliza el intercambio. ¿Dónde se igualan los trabajos en una economía mercantil? Únicamente en la esfera del mercado. Allí es donde el trabajo privado se torna social, donde el valor de uso se trueca en valor y donde el trabajo concreto se hace abstracto. El proceso de igualación que faculta el intercambio es el único que permite hacer la abstracción. Es decir que el trabajo abstracto es inseparable de la forma del valor.

Marx reflexiona en torno al proceso de igualación de una mercancía con otra, pero no se ancla en esa mera confrontación lógica de una unidad frente a otra, sino que su argumento se apoya en el análisis de la igualación de una mercancía con una infinidad de otras mercancías. Ese es el ejercicio que despliega de las tres formas del valor antes de llegar a la dineraria. En otras palabras, como afirma Rubin “el punto de partida de todo el razonamiento de Marx es la estructura concreta de la economía mercantil y no el método puramente lógico de comparación de dos mercancías entre sí.”(Rubin 1985:162) Sólo a condición de pensar la totalidad del intercambio de mercancías, es decir la esfera del mercado, es que se puede pensar la categoría de trabajo abstracto.

El valor es considerado como una forma que expresa la igualación social del trabajo, una realidad por otra parte, que no sólo se produce en una economía mercantil, sino que también puede surgir en otras economías. Sin embargo, sólo en el modo capitalista de producción es donde el proceso de igualación de los trabajos coincide con el trabajo abstracto. En otras economías como puede ser el caso de una economía planificada, el proceso de igualación de los trabajos se da en paralelo al proceso productivo. En las economías mercantiles, el proceso de igualación de los trabajos y el proceso de intercambio coinciden, dado que la igualación de los trabajos sólo se puede realizar a través de las cosas, que se producen en el mercado donde concurren productores independientes y autónomos entre sí. De allí la fundamental

importancia (como veremos luego) que cobra el análisis del fetichismo para entender el problema de la forma del valor.

En estos términos, tenemos que el trabajo socialmente igualado adquiere la forma de trabajo abstracto en la economía mercantil, y sólo de este trabajo abstracto se desprende la necesidad del valor como la forma social del producto del trabajo. En consecuencia, el concepto de trabajo abstracto se instaura como precondition para la comprensión del valor. En cierta forma, como afirma Rubin (Rubin 1985:168-172), el concepto de trabajo abstracto debe ser tomado como la base, como el contenido y la sustancia del valor. Importante es recordar la herencia hegeliana de Marx en lo relativo al modo de conceptualizar la relación contenido y forma.

A diferencia de la tradición kantiana, en la cual la forma era entendida como algo externo en relación con su contenido, en tanto se adhería al mismo desde afuera, el punto de vista hegeliano establecía un íntimo vínculo entre ambas. A diferencia de Kant, para Hegel, el contenido da origen a la forma que se hallaba latente en él a través de su desarrollo. La forma surge necesariamente del propio contenido. El prisma dialéctico supone un análisis que va tanto de la forma para alcanzar el contenido, como del contenido para dar con su forma. Esa es la razón por la cual el análisis de la forma es imprescindible tanto como el de la sustancia del valor.

Si recapitulamos: ¿qué relación existe entre la categoría trabajo y valor? El valor es la forma adecuada y exacta de expresar el contenido del valor, es decir el trabajo. Marx considera el trabajo social no solamente en su dimensión cualitativa, es decir como sustancia del valor, sino también en su aspecto cuantitativo, como cantidad de trabajo. De la misma manera examina el valor en el aspecto cualitativo como forma del valor, y en su aspecto cuantitativo como magnitud de valor (tiempo de trabajo). De allí que, así expresados los vínculos entre la "sustancia" y la "forma del valor", evidencien la interrelación entre el trabajo socialmente abstracto y su forma "cosificada", es decir el valor. El aporte de Marx reside justamente en reconocer a partir de esto, el valor como la expresión material de las relaciones de producción entre los hombres y no como una mera propiedad de las cosas. El valor pues, no caracteriza a las cosas, *au contraire*, refiere al conjunto de relaciones en que se producen las cosas. De allí que no se constituya en una propiedad de estas, sino en una forma social que adquieren simplemente como consecuencia del hecho de que las personas entran en cierto tipo de relaciones sociales de producción mutuas cuyo vehículo son las cosas.

Lo dicho hasta aquí nos permite efectuar algunas consideraciones preliminares. El análisis del valor (*Wert*) y la forma del valor (*Wertform*) nos condujo a reflexionar en torno a la relación entre trabajo y valor. Dijimos que una de las precisiones más importantes que Marx realiza, refiere a la distinción entre homologar al valor como trabajo (tesis ricardiana) y considerar que el valor es la *Darstellung* del trabajo. En esta diferenciación fundamental hallamos los términos para analizar el tipo de *objetividad* que caracteriza al valor, lo que nos da una aproximación a las peculiaridades del análisis de Marx a diferencia del modelo de los *Manuscritos*. En primer lugar cuando habla de valor hace referencia a un tipo de objetividad diferente a la de la mera cosa: "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, asimismo, que dicha objetividad como valores sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre diversas mercancías."(Marx 1998a:58)

La objetividad en cuanto valores (*Wertgegenstaendlichkeit*) a la que hace referencia Marx nada tiene que ver con el nivel de la coseidad, por el contrario este tipo de objetividad tiene un sustento social. Es peculiar pensar en este contexto, como la existencia del valor se define a partir de un tipo de aparición que se emancipa de su substrato material-natural para expresar un nivel cualitativamente diferente de presencia. Este nivel es justamente el análisis que cae bajo la forma del valor. Constituye la expresión de una existencia material, distinta de la materia que caracteriza a los objetos, pero que sin embargo define las características de su

aparición. En este mapeo conceptual se juega la *Darstellung* del trabajo como valor. Tanto es así que Marx enfatiza en varias oportunidades el hecho de que el trabajo humano en estado líquido, crea valor, pero no es valor: “Se convierte en valor al solidificarse, al pasar a la forma objetiva. Para expresar el valor de la tela como una gelatina de trabajo humano, es menester expresarlo en cuanto “objetividad” que, como cosa, sea distinta del lienzo mismo, y a la vez común a él y a otra mercancía.” (Marx 1998a:63)

De esta forma queda claro porque el valor no es una propiedad de las cosas, sino más bien una característica de la forma social en la que se producen las cosas. Aquí es donde la tradición althusseriana localiza en el texto de Marx un tipo de causalidad diferente a la que opera en los análisis que presentaba éste en el '44. Como afirma Rancière, la posibilidad de lograr la igualación de dos mercancías cualitativamente distintas nos remite a una causa *ausente* que permite fundamentar esta operación. “Nos enfrentamos con un tipo de causalidad totalmente novedosa con relación a los *Manuscritos*. En los *Manuscritos*, todas las ecuaciones que expresaban la contradicción (por ejemplo: valorización del mundo de las cosas = depreciación del mundo de los hombres o valor del trabajo = valor de los medios de subsistencia) remitían a la ecuación: esencia del hombre = ser ajeno al hombre, es decir que remitían, como a su causa, a la escisión entre el sujeto humano y su esencia.”(Rancière 1974:76) En tanto en los *Manuscritos* la causa estaba referida al acto de la subjetividad separándose de sí misma, en *El Capital*, para Rancière tanto como para el resto del grupo, la causa ausente a que se remite la igualación son las *relaciones sociales de producción*.

Para el grupo althusseriano, la causalidad de tipo antropológica referida a la subjetividad propia de los *Manuscritos* ha sido dejada atrás ocupando su lugar un tipo nuevo al que denominan (tomando prestado el concepto de la lingüística/psicoanálisis) *metonímica*. Para Rancière de forma similar a Althusser, lo que determina la conexión de los efectos (las relaciones entre las mercancías) es la causa (las relaciones sociales de producción) en la medida en que ella está ausente. En consecuencia, la causa ausente no es el trabajo como sujeto, sino la identidad del trabajo abstracto y el trabajo concreto en cuanto su generalización expresa la estructura de cierto modo de producción, es decir el modo de producción capitalista. La realidad del objeto (o si se quiere su *Wertgegenstaendlichkeit*) no es más que un fantasma, en tanto manifestación del carácter de la estructura, dado que lo que adopta la forma de una cosa no es el trabajo como actividad de un sujeto, sino el carácter social del trabajo. En pocas palabras, para los franceses, Marx se distancia de la herencia de la economía clásica, a partir de la operación crítica en que expone el modo de manifestación de cierta estructura en el espacio social.

La lectura estructuralista que expone Rancière y Althusser se concentra particularmente en diferenciar la forma en que entendería Marx la causalidad en sus obras de madurez, a diferencia de las formulaciones de sus años de juventud. Es cierto, nosotros también coincidimos en que hay una distinción en los modelos de la crítica. No creemos que sea pertinente asimilarlos mutuamente (9), o considerarlos como una misma formulación tamizada o matizada por el paso de los años, que en cierta forma daría una continuidad homogénea a la obra de Marx. Sin embargo, esto no nos lleva a prestar un acuerdo cerrado a las enunciaciones althusserianas. Pero continuemos antes de avanzar, con la revisión de algunas otras enunciaciones que hallamos en *El Capital* al respecto. Marx afirma: “Bajo todas las condiciones sociales el producto del trabajo es objeto para el uso, pero sólo una época de desarrollo históricamente determinada —aquella que *presenta* el trabajo gastado en la producción de un objeto útil como atributo “*objetivo*” de este último, o sea como su valor— transforma el producto del trabajo en mercancía. Se desprende de esto que la forma mercantil simple de valor de la mercancía es a la vez la forma mercantil simple adoptada por el producto del trabajo, y que por tanto, el desarrollo de la forma mercancía coincide también con el desarrollo de la forma del valor.” (Marx 1998a: 75-76 *italica nuestra*) (10)

Por ende, constituye un modo de producción determinado el que efectúa la presentación (*Darstellung*) del trabajo en la objetividad espectral (*gespenstige Gegenstaendlichkeit*) de la mercancía. El carácter particular que asume este tipo de objetividad, hace que no sea conocida por lo que realmente es. En la percepción común es tomada como una propiedad de las cosas (*Dinge*) en cuanto tal. El carácter social que revisten los productos del trabajo aparece como propiedad natural de dichos productos como simples cosas. Para la lectura estructuralista que aportan los franceses, esa realidad que no se muestra como

verdaderamente es, corresponde a la manifestación metonímica de la estructura que sólo puede develar la ciencia. La mercancía como portadora del valor (*Wertträger*) estaría designando un proceso en el que la realidad (*Wirlichkeit*) constituye un espacio que manifiesta las determinaciones de la estructura.

Lo dicho hasta aquí pone en evidencia que en el contexto de las formulaciones de *El Capital*, Marx considera que la realidad en sí misma se presenta como algo que no es, de forma especulativa. Esta forma de aparición, de expresión, se aleja de la matriz de los *Manuscritos*. Allí Marx procedía a enjuiciar el fenómeno de la alienación como algo que siendo producto del propio sujeto se emancipaba del mismo. A diferencia de la visión que expone Marx en una carta a Arnold Ruge de Septiembre de 1843 (Marx 1982b:690), en la que puntualiza la necesidad de la crítica entendida como la posibilidad de decir o leer las cosas tal como realmente son, la *Wirlichkeit* en *El Capital* ya no es pasible de una lectura que la desenmascare. Por el contrario, su propia forma de existencia conserva la forma de una apariencia necesaria, más allá (o más acá) de la experiencia preceptora de la conciencia. Ya no se trata de un problema de apreciación deformada, alejada o invertida.

El examen del valor y la forma del valor, nos permitió analizar un tipo de objetividad, propia del modo de producción capitalista, que es la objetividad del valor. Ella guarda una existencia material que nada tiene que ver con la esfera de lo óptico, pero que sin embargo parece asimilarse a las cosas: ese es justamente el carácter social de valor que es asumido en el intercambio como una propiedad de las mercancías. Aquí es donde creemos pues, que existe un intersticio para pensar un orden diferente a la mera presencia de la estructura, cuya lógica finalmente nos llevará a pensar las condiciones de posibilidad del discurso marxiano. El valor es algo con una existencia palpable, que reviste la forma de la coseidad, pero que no se corresponde con ella. Veamos a continuación, como el fetichismo de la mercancía que Marx analiza nos coloca frente a una lógica similar que nos permitirá arribar a algunas conclusiones.

2.3 El fetichismo de la mercancía

A diferencia de lo que sostienen muchos lectores de Marx, el fetichismo no es solamente un apartado sociológico que complementa la teoría del valor, por el contrario, es un aspecto central de aquella, que guarda un vínculo íntimo sobre todo con el análisis de la forma del valor. En las líneas que le dedica en el capítulo I del tomo I y las escasas que le dedica al final del tomo III, Marx estipula lo que son las características generales del tipo de sociedad mercantil. No se trata simplemente de un análisis de las formas fanstámaticas que asume la existencia de la mercancía. En realidad, el fetichismo tiene bases objetivas propias de la sociedad en que se manifiesta.

La economía mercantil se caracteriza por un hecho fundamental. El conjunto de los individuos que producen son productores independientes y autónomos. Como tales cada uno de ellos vela por sus propios intereses, sin que la sociedad en su conjunto tenga ninguna instancia de control sobre los mismos. Por otra parte, el conjunto de productos no se halla destinado primariamente al uso personal, sino al mercado, a la sociedad (11). De esta forma el conjunto de los productores de mercancías se encuentra vinculado con el resto de sus pares a través de la operación de intercambio que tiene su epicentro en el mercado. En él, las mercancías, circulan siendo evaluadas y este se constituye en la única instancia de regulación de los productos del trabajo, es decir de las cosas. La ausencia de una regulación completa y profunda del proceso social de la producción conduce necesariamente a la regulación indirecta del proceso de producción a través del mercado, a través de los productos del trabajo, a través de las cosas. Por esta razón, es que en el mercado los productores de mercancías no aparecen como personalidades con un lugar determinado en el proceso de producción, sino como propietarios y poseedores de cosas, de mercancías- La interacción y la influencia recíproca de la actividad de los productores individuales de mercancías se efectúan exclusivamente a través de las cosas, a través de los productos de su trabajo.

En estos términos, la estructura de la economía mercantil guarda las siguientes características: a) los productores privados se hallan formalmente separados unos de otros b) la relación entre cada uno de ellos se da como consecuencia de la división social del trabajo c) el vínculo directo entre los productores se da a través del intercambio, ámbito del cual, depende la actividad

productiva de cada uno. (Rubin 1985:57) Las relaciones sociales adoptan de esta manera, una forma cosificada, desde el momento en que hablamos de relaciones entre productores cuyo único intermedio son las cosas. De allí que las cosas oculten el carácter social de la producción entre las personas, en tanto organizan las propias relaciones sirviendo como único medio de conexión entre los hombres. Las cosas toman la propiedad de valor, dinero o capital, no como consecuencia de sus propiedades naturales, sino lo contrario, debido al conjunto de relaciones sociales de producción con las cuales se vinculan en la economía mercantil.

Cualquier tipo de relación de producción que sea característico de una economía mercantil capitalista atribuye una forma social capitalista a las cosas por las cuales y mediante las cuales las personas entran a formar parte de esa relación. Esto conduce a la “cosificación” de las relaciones de producción entre las personas. Así es como parece que el carácter social de las cosas determinase el carácter social de su propietario. La forma social que asumen las cosas se muestra como una condición del proceso de producción que se da de antemano, ya creada y permanentemente fija, sólo porque aparece como el resultado cristalizado de un proceso social de producción en constante movimiento, cambio y dinamismo. Este es el marco que expresa la contradicción aparente entre la “cosificación de las personas” y la “personificación de las cosas”. Permítasenos citar *in extenso*: “Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de *trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados no es lo que constituye el trabajo social global. 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 productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario *como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas*.” (Marx 1998a:89 *italica en el original*)

Las metamorfosis de las relaciones sociales de producción en propiedades sociales de carácter objetivo cuya morfología es la de las cosas, es una peculiaridad de la economía mercantil-capitalista. El error que cometen los economistas vulgares no parte de la atención que le prestan a las formas materiales de la economía capitalista, sino del hecho de que no ven su conexión con la forma social de producción, no derivándolas de esta forma social sino de las propiedades naturales de las cosas. Por ello, Marx puntualiza que las categorías económicas expresan diferentes relaciones de producción entre las personas y las funciones sociales que les corresponden o las formas socioeconómicas de las cosas. Estas formas tienen un carácter social porque son inherentes, no a las cosas como tales, sino a las cosas que forman parte de un medio social definido, es decir, las cosas a través de las cuales las personas entran en ciertas relaciones de producción entre sí.

Este peculiar fenómeno que Marx denominó *fetichismo*, tiene una existencia autónoma que no depende del conocimiento que los sujetos tienen de él. A diferencia del modelo de la alienación, donde la percepción se hallaba alterada por un extrañamiento o escisión de la propia subjetividad, el fetichismo es una realidad que guarda ajenidad a los problemas de una falsa o verdadera conciencia de parte de los productores. Esta realidad se mantiene inalterada aún luego de conocida. El acto de develar que la ciencia propicia en nada altera los cánones de esa realidad. En el modelo de los *Manuscritos*, en el transcurso de la alienación se hallaban las premisas de su superación, justamente porque la crítica del extrañamiento traducía el *faktum* de la propiedad privada a su hecho real: el trabajo alienado. En el fetichismo, la objetividad social de las cosas en tanto valores y la cosificación de las relaciones entre las personas, permanece inmutable luego de conocidas las premisas de su existencia. Como afirma nuestro autor: “*Es steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist*” (El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente lo que es). La forma de *Darstellung* del trabajo en valor, puede comprenderse como expresión real, pero su sólo conocimiento no habilita su inmediata transformación. Marx afirma: “El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la

historia de la producción humana, pero en modo alguno se desvanece la apariencia de objetividad que envuelve los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías [...] tanto antes como después de aquel descubrimiento se presente como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías [...]” (Marx 1998a:91)

La estructura de la forma-mercancía tiene una efectividad social que funciona en el intercambio, incluso antes de que el pensamiento logre alcanzar la pura abstracción que faculta su comprensión. La abstracción ya mostraba una efectividad social en el mercado. Es así que el intercambio de mercancías conlleva una doble abstracción: la abstracción que parte del carácter cambiante de la mercancía en el acto del intercambio y la abstracción que se erige a partir de su carácter concreto, empírico, sensual y particular de la mercancía. Esto último, entendiéndolo que no se considera la determinación cualitativa propia del objeto. La mercancía se reduce a una entidad abstracta que en tanto independiente de su naturaleza particular, de su valor para el uso, posee el mismo valor que cualquier otra mercancía por la cual se la intercambia.

Nos hallamos pues frente a una *abstracción real* (12), que pone en evidencia que antes de que el pensamiento pudiera llegar a la idea de una determinación puramente cuantitativa; la pura cantidad funcionaba ya como expresión dineraria, es decir como esa mercancía que permite la conmensurabilidad del valor de todas las demás mercancías, a pesar de sus aspectos cualitativos particulares. La “abstracción real” no es real en el sentido de las propiedades reales y efectivas de las mercancías como objetos materiales: su “objetividad” como valor no es equiparable a las propiedades que la caracterizan como valor de uso. Si entonces no tiene nada que ver con el nivel de la *Wirlichkeit*, de las propiedades efectivas de un objeto, sería erróneo concebirlo por esa razón como una abstracción del pensamiento. No se corresponde con un proceso que tiene lugar en la conciencia del sujeto cognoscente. Por el contrario, la abstracción que pertenece al ámbito del intercambio es externa, o como afirma Sohn-Rethel, A. “*la abstracción del intercambio no es pensamiento, pero guarda la forma de pensamiento.*” (Sohn-Rethel 1978: 59)

Así, lo que tenemos es una abstracción que guarda la forma del pensamiento, pero cuyo estatus ontológico no es el pensamiento, pero que sin embargo guarda una articulación con aquel. Desde ya que esta afirmación no podría aceptarla Althusser, para quien la abstracción como un proceso sólo tiene lugar en la esfera del conocimiento. La “abstracción real” es impensable en el marco de la distinción althusseriana entre “objeto real” y “objeto de conocimiento” en la medida en que introduce un tercer elemento que revoluciona el campo mismo de la distinción: la forma del pensamiento previa y externa al pensamiento. Nos referimos claro está al *orden simbólico*.

La efectividad social del intercambio de mercancías se soporta justamente por la ausencia de conocimiento de un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que se hallan inmersos en ella no sean conscientes de su propia lógica. La esencia de su misma existencia, es el no-conocimiento de sus participantes. Este es precisamente el punto en el cual el fetichismo marca su distinción definitiva con el modelo de la alienación. No se trata simplemente de una conciencia adulterada, una representación trastocada de la realidad, es más bien la realidad la que se muestra diferente de lo que realmente es. En ello radica la eficacia del intercambio, en tanto que práctica cuya esencia profunda es ignorada.

La apariencia “necesaria” guarda un estatus objetivo que ya no depende de la forma en que se plasma una percepción subjetiva. Por el contrario, es la propia percepción la que se estructura a partir de la forma de aparición. La metáfora con que Marx ilustra la misteriosa forma mercantil es elocuente: “De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo.” (Marx 1998a:88)

Así se muestra lo social para Marx de acuerdo con la matriz del fetichismo. Algo que guarda la objetividad de una cosa material (el valor) sin ser una propiedad de la materia y que se envuelve en un proceso de cosificación que tiene la forma del pensamiento sin serlo. A nuestro juicio, Marx con esto abre una dimensión para pensar una ontología de lo simbólico. Es este el medio en el cual la realidad adopta la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, que

encubre una relación social entre cosas. No obstante su carácter inmaterial, su existencia es comprobable y el discurso marxiano da cuenta de ello. Lo que resta explorar, es el lugar desde donde esta comprensión le fue posible a nuestro autor a diferencia de sus antecesores y contemporáneos.

3. Conclusión

A modo de cierre es necesario cuestionarse a cerca del punto desde el cual Marx logra posicionarse para alcanzar una diferencia cualitativa que le permite superar los límites del discurso de la economía clásica. Las condiciones de posibilidad del discurso de la economía vulgar están definidos con claridad. No así en lo que respecta a la economía clásica. Esta no se halla en sus principios dependiente de las representaciones de los agentes de producción. En todo caso sólo ha caído presa de ciertas debilidades. El interrogante se centra entonces, en cómo es posible que su discurso llegue a disipar el misterio del valor de las mercancías, pero sin embargo, sea incapaz de lograr la comprensión del movimiento real de la producción capitalista. Tanto es así, que Marx al tiempo de elogiar el trabajo de disolución de la economía clásica, declara: “No obstante, incluso sus mejores portavoces, como no podía ser de otra manera desde el punto de vista burgués, siguen siendo prisioneros, en mayor o menor medida del mundo de la apariencia críticamente disuelto por ellos, y por ende todos incurrirán más o menos en consecuencias, semi-verdades y contradicciones no resueltas.”(Marx 1998c: 1056)

Veamos como comprendemos esta particularidad. Podemos meditar en torno a dos puntos sobre los cuales se afirma un desconocimiento por parte de la economía clásica. El primero de ellos es el relativo a la forma del valor. En estos términos plantea Marx la necesidad de este desconocimiento: “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, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud de valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma del valor, y por tanto en la forma mercancía, desarrollada luego en la forma dinero, la de capital, etc.” (Marx 1998a: 98)

La economía clásica desconoce la forma del valor, es decir el carácter histórico particular del modo de producción capitalista. Algo parecido ocurrirá en el análisis del origen de la plusvalía. Prácticamente todas las erróneas formulaciones de Smith y Ricardo, tienen que ver con la confusión en la formación de la plusvalía. En el discurso de la economía clásica no existe la distinción entre capital constante y capital variable, que es el secreto para disipar la comprensión de la plusvalía. Ella expresa el impulso inicial del proceso de producción capitalista, es decir la oposición entre capital y trabajo asalariado, en tanto que también muestra la producción capitalista como determinada por relaciones de producción históricamente determinadas. De esta forma, todas las falencias u omisiones de la economía clásica tienden a olvidar que la existencia de la producción capitalista es la existencia de un modo de producción históricamente determinado.

En el desarrollo del discurso de la economía política clásica existe algo que ella no puede vislumbrar y que constituye justamente aquello que debería poder observar. Marx no desarrolla con precisión en que estriba esa limitación, que constituye la condición de separación (superación) de su propio discurso frente a la tradición heredada. Cuando en el tomo III a propósito de la caída de la tasa de ganancia comenta: “Lo que desasosiega a Ricardo es que la tasa de ganancia –acicate y condición de la producción capitalista así como impulsora de la acumulación- se vea puesta en peligro por el propio desarrollo de la producción[...] Aquí se revela de una manera puramente económica, es decir desde el punto de vista burgués, dentro de los límites de la comprensión capitalista, desde el punto de vista de la propia producción

capitalista, su limitación, su carácter relativo, el hecho de no ser un modo de producción absoluto, sino solamente un modo de producción histórico, correspondiente a cierta época de desarrollo limitado de las condiciones materiales de producción.” (Marx 1998b: 333)

Marx hace referencia a la “intuición” para hablar de los presentimientos de Ricardo. Las intuiciones de éste sobre el modo de producción capitalista no pueden ir más allá que de su “punto de vista” limitado. Sin embargo, esta limitación en la que se emplaza el *entendimiento capitalista*, no se confunde con las representaciones (*Vorstellungen*) del sujeto capitalista. Marx está pensando el entendimiento capitalista sobre la matriz de desarrollo de los modos de producción. Es conocida la enunciación que afirma que en un modo de producción determinado las formas productivas se desarrollan hasta cierto punto en que su desarrollo se ve trabado por las relaciones de producción. Estas constituyen el límite propio de un modo de producción, límite que se manifiesta en el fenómeno de bloqueo del desarrollo de las fuerzas productivas. Por los dichos que ofrece el propio Marx, el entendimiento capitalista es referido justamente como un modo de producción teórico en cuyo interior las fuerzas productivas teóricas pueden desarrollarse hasta cierto punto solamente, hallándose bajo el límite propio de ese modo de producción. De ser esto así, no existe en el discurso marxiano una condición explícita que lo habilita por encima de los límites de la economía clásica. Marx parece no ofrecer una resolución a este problema: sólo puede inferirse que la crítica científica del modo de producción capitalista es posible a partir del momento en que ese sistema mismo se halla en crisis.

Cabe reflexionar a este respecto, sobre la *liaison* entre *crisis* y *crítica*, cuya exposición recuerda los comentarios de 1846 en *La Ideología Alemana*. Si tal relación es sostenible, podríamos afirmar que las condiciones de un discurso como el marxiano, sólo pueden vislumbrarse a partir del advenimiento de momentos de convulsión y transformación, que se oponen a la estabilidad histórica que operaría como resguardo apologético del discurso de los economistas clásicos. En estos términos se hace difícil plantear, como afirma Althusser, una *ruptura epistemológica*. Fundamentalmente, por la dificultad que conlleva responder a la pregunta sobre como es que Marx llega a generar un discurso que logra ver donde sus antecesores no lo hicieron, siendo las bases materiales de su producción tan condicionantes.

Si hablamos de economía vulgar, vemos que la pregunta es resuelta por la posición del sujeto capitalista en la realidad (*Wirklichkeit*): si se logra alcanzar ese lugar donde se emplaza el discurso de la economía vulgar (la simple constatación de meras representaciones) significa que uno ya se encuentra dentro de sus límites. En cambio, la pregunta por el acceso al discurso científico (discurso de Marx) no logra alcanzar una respuesta satisfactoria. Si bien su indagación puede ser orientada por las cuestiones de método que comentamos en el segundo apartado, a nuestro juicio, desde allí solamente, no es posible dar el interrogante por resuelto.

En síntesis, estas menciones breves en torno a las condiciones de posibilidad del discurso marxiano, no pueden ser planteadas sino a condición de reflexionar con mayor precisión a cerca de la relación que existe entre las categorías y la realidad que las sustenta y a la que hacen referencia. Si bien es cierto que la perspectiva de conocimiento que ofrece Marx, obliga a una permanente revisión de lo que entendemos por historia, a nuestro juicio esa misma reflexión no puede darse sin una consideración a cerca del vínculo que siempre se manifiesta entre un discurso como el científico y las huellas de época que él lleva inscriptas. En otras palabras, parece necesario apelar a una auténtica mirada arqueológica de la letra de Marx, que tome también sus enunciaciones como un documento de época. Ese ejercicio que sin lugar a dudas fue él, uno de los primeros en realizar con sus antecesores, podría darle una futura continuidad a las líneas que aquí concluyen.

NOTAS:

(1) Al respecto, a hay quienes como Rodolfo Mondolfo, consideran que la influencia más notoria de Feuerbach sobre Marx se da a través de “La esencia del Cristianismo” (Cf. Mondolfo 1960: Cap.1) mientras que otros como David Mc Lellan, reconocen la preponderancia de los trabajos posteriores de aquel (Mc Lellan 1971:Cap. 3)

(2) El propio Feuerbach consideraba la abstracción como alienación: “Abstraer significa poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del pensar fuera del acto de pensar. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción. Ella identifica de nuevo, ciertamente, lo que separa, mas sólo de una manera a su vez separable, mediata. La filosofía carece de unidad inmediata, de certeza inmediata, de verdad inmediata.” (Feuerbach 1976:25).

(3) La exposición de los conceptos en alemán es fruto de la confrontación con el original (Marx—Engels:1932) junto con los valiosos aportes de Ricœur (1994), Rancière (1974) y Mondolfo (1960), como así también de Popitz (1971).

(4) Marx usará en *La ideología alemana* como metáfora, la imagen de la retina que invierte la imagen en el ojo antes que el cerebro la enderece, para retratar la distorsión o falseamiento con que opera la ideología.

(5) Marx trató la cuestión del método por primera vez, en los párrafos de la *Miseria de la filosofía*, en la que despacha de manera contundente los equívocos del Sr. Proudhon, el cual tenía cada vez más ascendente entre los movimientos obreros europeos. Concretamente, en la Segunda observación detalla: “Las categorías económicas no constituyen más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de la producción. El señor Proudhon, como verdadero filósofo, tomando las cosas al revés, no ve en las relaciones reales más que encarnaciones de estos principios, de estas categorías, que dormitaban, nos dice [...] en el seno de la «razón impersonal de la humanidad».” (Marx 1985b:118 itálica nuestra) Nótese la relación que establece Marx entre el error (como inversión del verdadero orden de cosas) y la condición de filósofo.

(6) “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, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía.” (Marx 1998a:cita 32:98)

(7) “Dagegen hat die Warenform und das Wertverhaeltnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich *darstellt*, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen.”, (Marx 1962: 87). [Por el contrario, la forma mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se *presenta*, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de las cosas, que se derivan de tal naturaleza.] (ambas itálicas son nuestras).

(8) En la edición original alemana afirma: “Es folgt daher erstens : Die fuetligen Tauschwerte derselben Ware druecken ein Gleiches aus. Zweitens aber : Der Tauschwert kann ueberhaupt nur die Ausdrucksweise, die "*Erscheinungsform*" eines von ihm unterscheidbaren Gehalts sein.” (Marx 1962: 52) (itálica nuestra)

(9) Para revisar perspectivas teóricas que proponen una lectura de continuidad confrontar, entre otros: Lukács (1969) y Bedeschi (1975)

(10) En alemán: “Das Arbeitsprodukt ist in allen gesellschaftlichen Zustaenden Gebrauchsgegenstand, aber nur eine historisch bestimmte Entwicklungsepoche, welche die in der Produktion eines Gebrauchsdinges verausgabte Arbeit als seine "*gegenstaendliche Eigenschaft darstellt*, d. h. als seinen Wert, verwandelt das Arbeitsprodukt in Ware“. (ambas itálicas nuestras)

(11) Como aclara Engels en una cita a la 4ª edición de *El Capital* en referencia a la afirmación de Marx: “Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales.” Engels agrega. “Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso”. (Marx 1998a: 50)

(12) Tomamos el concepto de Sohn-Rethel (1978) citado en Zizek (1992).

REFERENCIAS:

- (1990) Althusser, L. "La revolución teórica de Marx", México, Siglo XXI.
- (1975) Bedeschi, G. "Alienación y fetichismo en la obra de Marx", Madrid, Alberto Corazón Editor.
- (1985) Dussel, cf. "La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse", México, Siglo XXI.
- (1986) Engels, F "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en "Obras Fundamentales", Tomo XVIII, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1995) Feuerbach, L. "La esencia del cristianismo", Madrid, Trotta.
- (1976) Feuerbach, L. "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", Barcelona, Editorial Labor.
- (1966) Hegel, G. "Fenomenología del espíritu", México, FCE.
- (1971) Heinrich Popitz, "El hombre alienado", Buenos Aires, Sur.
- (1969) Lukács, G. "Historia y conciencia de clase", Barcelona, Grijalbo.
- (1932) Marx—Engels *Gesamtausgabe (M.E.G.A.)* Sección Primera, vol III, Berlín.
- (1962) Marx, K. "Das Kapital. Band I" en Marx-Engels "Werke", Band 23, Dietz Verlag, Berlín / DDR.
- (1982a) Marx, K. "Manuscritos económico—filosóficos de 1844", en op. cit. tomo I "Obras Fundamentales", Tomo XVIII, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1982b) Marx, K. "Apéndice – Correspondencia" en "Obras Fundamentales", Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1982c) Marx, K. "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel – Introducción", en op. cit. tomo I "Obras Fundamentales", Tomo XVIII, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1985a) Marx, K. "Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política", México, FCE.
- (1985b) Marx, K. "La miseria de la filosofía", Madrid, Aguilar.
- (1998a) Marx, K. "El capital", Tomo I, Vol. I, México, Siglo XXI.
- (1998b) Marx, K. "El capital", Tomo III, Vol. VI, México, Siglo XXI.
- (1998c) Marx, K. "El capital", Tomo III, Vol. VIII, México, Siglo XXI.
- (1971) McLennan, D. "Marx y los jóvenes hegelianos", México, Ed. Martinez Roca.
- (1960) Mondolfo, R. "Marx y el marxismo", México, FCE.
- (1974) Rancière, J. "El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los Manuscritos de 1844 a El Capital", Buenos Aires, Ediciones Noe.
- (1994) Ricœur, P. "Ideología y Utopía", Barcelona, Gedisa.
- (1985) Rubin, I. "Ensayo sobre la teoría marxista del valor", México, Siglo XXI.
- (1978) Sohn-Rethel, A. "Intellectual and manual labor", Londres.
- (1992) Zizek, S. "El sublime objeto de la ideología", México, Siglo XXI.